R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA.

TOMUS NONUS COMPLECTENS

COMMENTARIA AC DISPUTATIONES IN PRIMAM SECUNDÆ D. THOMÆ, DE GRATIA,
OPERIS DE GRATIA DIVINA TRIPARTITI TERTIAM PARTEM, TRACTANTEM DE HABITUALI GRATIA,
HIC REPERIES, EXCEPTO ULTIMO LIBRO, IN TOMUM X REMISSO,

CUM INDICIBUS NECESSARIIS.

A LA MÊME LIBRAIRIE :

CAEN. — IMPRIMERIE DE E. POISSON.

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA, A CAROLO BERTON,

CATHEDRALIS ECCLESIÆ AMBIANENSIS VICARIO,

INNUMERIS PENE VETERUM EDITIONUM MENDIS LIBERATA, ADNOTATIONIBUSQUE IN ULTIMUM TOMUM RELEGATIS ILLUSTRATA,

REVERENDISSIMO ILL. DOMINO SERGENT, EPISCOPO CORISOPITENSI, AB EDITORE DICATA.

TOMUS NONUS. 9



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,

Via vulgo dicta Cassette, 23.

MDCCCLVIII.

INDEX

LIBRORUM ET CAPITUM

HUJUS VOLUMINIS.

LIBER VI.

DE ESSENTIA GRATIÆ, SEU JUSTITIÆ HABITUALIS.

LIBER VII.

DE JUSTIFICATIONE, SEU SANCTIFICATIONE HOMINIS, PROUT EST EFFECTUS FORMALIS GRATIÆ HABITUALIS.

DE FORMALI EFFECTU GRATIÆ HABITUALIS, QUI HOMINIS SANCTIFICATIO, JUSTIFICATIO, AUT INTERNA RENOVATIO DICI POTEST.

LIBER VIII.

DE CAUSIS HABITUALIS GRATIÆ, TOTAQUE JUSTIFICATIONIS MUTATIONE, AC ORDINE IPSIUS.

LIBER IX.

DE AUGMENTO AC PERFECTIONE JUSTITIÆ, SEU GRATIÆ, EJUSQUE CERTITUDINE.

LIBER X.

DE CONSERVATIONE GRATIÆ HABITUALIS, AC PERSEVERANTIÆ DONO.

LIBER XI.

DE PERPETUITATE GRATIÆ, VEL AMISSIONE.



INDEX CAPITUM LIBRI SEXTI

DE ESSENTIA GRATIÆ, SEU JUSTITIÆ HABITUALIS.

TRACTATUS DE GRATIA PARS TERTIA.

DE HABITIBUS JUSTITIÆ

SEU GRATIÆ GRATUM FACIENTIS.

LIBER SEXTUS.

DE ESSENTIA GRATIÆ SEU JUSTITIÆ HABITUALIS.

Distinximus in principio hujus materiæ gratiam gratum facientem, in actualem et habitualem; et in actuali explicanda, totam primam et secundam hujus tractationis partem posuimus : hanc ergo posteriorem habituali gratiæ tribuimus, et in præsenti libro an sit, quid et quotuplex sit declarabimus, in sequentibus vero de causis et effectibus ejus dicemus.

CAPUT I.

UTRUM INTER DONA GRATIÆ GRATUM FACIENTIS DETUR ALIQUOD CREATUM ET INTRINSECE INHÆRENS HOMINI, ET ABSQUE OPERATIONE PERMANENS.

1. In hoc puncto non est inter Catholicos controversia. Errores autem Pelagii et novorum hæreticorum sufficienter in prolegom. 5 retulimus, et fundamentum Pelagii, totum ordinem gratiæ et supernaturalium actuum negantis, in prima hujus operis parte satis est refutatum. Contra Protestantes vero, quatenus non veram, sed imputatam justitiam in nobis agnoscunt, et ideo justitiam seu gratiam gratum facientem non in aliquo habitu, sed in extrinseco Dei favore ponunt, in libro sequenti agendum est; et ideo, his omissis, ut certum supponimus nos apud Deum justificari et gratos fieri interventu alicujus gratiæ creatæ et inhærentis nobis, nam actus gratiæ creati sunt et inhærentes nobis, ut per se constat, et sine illis grati Deo non efficimur, ut ex libro secundo constat, et in hoc et sequenti latius dicemus; an vero, præter hanc gratiam actualem, alia gratia permanens necessaria sit, tractandum nunc proponimus, quia fundamentum est omnium quæ in hac tertia parte hujus tractatus dicturi sumus.

2. *Dubitandi ratio.*—Ratio autem dubitandi est, quia non sunt res multiplicandæ sine necessitate; nulla autem talis gratia necessaria videtur : ergo. Probatur minor, quia ad salutem sufficiunt nobis actus quibus credimus, speramus et diligimus, et alia præcepta servamus, nam qui mandata servat ad vitam ingreditur. Ad hos autem actus efficiendos sufficiunt nobis actualia auxilia divinarum illuminationum et inspirationum, ut ex toto Concilio Arausicano, et ex Tridentino, sess. 6, canon. 3, sumitur. Hæ autem gratiæ solum sunt in nobis, quando vel in illis vel per illas actu operamur; ergo nulla est necessaria permanentior gratia, cum tota gratiæ necessitas solum sit ad operandam salutem.

3. *Ratio dubitandi accrescit.* — Unde nulla etiam alia gratia videtur habere fundamentum in Scriptura vel Conciliis, quia, licet dicant gratiam vel charitatem nobis infundi, sufficienter intelliguntur de ipsa operatione gratiæ, nam ipsi actus supernaturales vere dicuntur infusi, quia in se supernaturales sunt, et licet ad illos concurrant nostræ potentiæ, tamen ut specialiter elevatæ et adjutæ a Deo concurrunt. Unde Concilium Arausicanum, cap. 4 et 6, dicit hæc opera fieri in nobis *per infusionem et operationem Spiritus Sancti,* quia nimirum fiunt per ejus illuminationem et inspirationem, ut in capite septimo tacite declarat; ergo infusio gratiæ suf-

ficienter salvatur in actuali. Denique, si ponenda esset aliqua gratia permanens post operationem, maxime quia, transacta operatione, homo denominatur, et vere manet fidelis aut justus; sed hujusmodi denominationes sufficienter sumuntur ab actibus præteritis non retractatis; ergo præter illas denominationes non est necessaria specialis gratia permanenter inhærens. Minor probatur a contrario, quia homo qui peccatum commisit, licet finito actu nihil habituale in illo manserit, vere est et dicitur peccator; ergo idem cum proportione sufficit in denominatione justi vel fidelis.

4. *Assertio communis fundata.*—Dico nihilominus, præter operationes, aliquod donum creatum ad ordinem gratiæ gratum facientis pertinens nobis infundi, quod in nobis permanet, etiam dum non operamur. Assertio est communis Theologorum, et certa; quem autem gradum certitudinis habeat, infra dicam. Probatur autem primo, quia est valde consentanea Scripturis, nam Christus dixit, Joan. 14 : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Ubi prius ponit dilectionem hominis, et observationem mandatorum, et ratione illius promittit Trinitatis adventum ad hominem, qui adventus non fit nec intelligi potest sine novo effectu, et dono ab operatione distincto, cum operationem supponat. Non solum autem promittit Christus adventum ad animam diligentis ipsum, sed etiam permansionem in illa; ergo, eodem dono quo advenit, permanet; ergo tale donum permanens est, etiam transacta operatione. Nam sicut non potest ad nos denuo venire sine interventu alicujus doni creati, quia non venit per mutationem suam, ita neque potest in nobis peculiari modo permanere sine creato dono permanente. Quod potest confirmari ex Augustino, epist. 57, ubi in quæstion. 2 dicit quod Deus non solum ad adultos venit, et in eis manet, sed etiam in parvulis; ad hos autem venire aut in eis permanere non potest per operationem, de ordinaria lege loquendo; ergo est per dona permanentia. Et hoc confirmant alia testimonia, in quibus Deus dicitur habitare in justis, et ipsi dicuntur templum Spiritus Sancti; sic Paulus ad Ephesios 3 : *Flecto genua mea,* etc., *ut det vobis secundum divitias gloriæ suæ virtute corroborari per spiritum ejus in interiorem hominem, Christum habitare per fidem in cordibus vestris, in charitate radicati, et fundati.* Et 1 ad Corinth. 3 : *Nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis.* Et 2 ad Timotheum 1 : *Bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum, qui habitat in nobis.* Et 1 ad Corinth. 6 : *Nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo.* Et 2 ad Cor. 6 : *Vos estis templum Dei vivi,* etc.; habitare autem, et habere, permanentiam significant; ergo et gratia, qua mediante Deus habitat in homine, et per quam consecratur in templum Dei, et ædificatur in habitaculum Spiritus Sancti, ut dicitur ad Ephes. 2, est forma permanens in ipso. Confirmatur ex Augustino, dicta epist. 57, quæst. 1, nam Deus ita habitat in justis per gratiam amoris sui, ut magis habitet in magis sanctis : ergo illa habitatio est mediis donis creatis ac permanentibus, magis vel minus perfectis, nam in Deo secundum se differentiæ illæ inveniri non possunt.

5. *Aliis testimoniis confirmatur.* — Hoc etiam confirmant illa testimonia, in quibus dicitur homo regenerari, cum sanctificatur, et Dei filius fieri, juxta illud 1 Petr. 1 : *Regeneravit nos in spem vivam;* et ad Tit. 3 : *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, quam effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem nostrum, ut justificati gratia ipsius hæredes simus,* etc. Generatio enim non tendit ad motionem vel operationem transeuntem, sed dat esse permanens; hoc autem fit per gratiam, teste Paulo; ergo illa forma est permanens. De qua proinde optime intelliguntur verba Petri 2 epist., cap. 1 : *Magna et pretiosa nobis promissa donavit, ut divinæ efficiamini consortes naturæ*, quia naturæ consortium seu participatio per formam dantem esse permanens, quale est esse ipsius naturæ, communicatur, ut infra latius explicabimus. Præterea, gratia ipsa, ad quam renascimur, dicitur *semen Dei, quod in nobis manet,* 1 Joan. 3; dicitur etiam *pignus hæreditatis,* ad Ephes. 1; pignus autem apud creditorem permanet. Item dicitur ibidem *signum quo signantur credentes spiritu promissionis sancto;* et cap. 4 : *In quo* (scilicet Spiritu Sancto) *signati estis;* et 2 ad Corinth. 1 : *Unxit nos, et signavit, et dedit pignus spiritus in cordibus nostris.* Nam quia hæc dona per Spiritum Sanctum dantur, et ipse etiam cum illis donatur, et ideo Paulus ubique utrumque conjungit. Et sic etiam optime intelligitur illud ad Rom. 5, scilicet : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui*

datus est nobis. Nam, licet actus etiam charitatis possit dici in nobis diffusus, tamen Paulus non de illo solo sufficienter exponitur, quia intelligit Spiritum Sanctum ita dari nobis per charitatem, ut in nobis etiam maneat, quod non fit nisi per charitatem, seu donum permanens, ut ostendi. Unde ait Joan., 1 can., cap. 3 : *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Sumus autem et nominamur filii Dei permanenter ac vere, per naturæ divinæ participationem. Denique Joan. 4, vocat Christus hanc gratiam, *fontem aquæ vivæ salientis in vitam æternam*, id est, salire facientis eum in vitam æternam; salit autem homo per opera gratiæ; ergo illa gratia est quasi permanens illorum principium. Et quamvis Spiritus Sanctus sit ille fons, tamen ille non est in nobis sine donis suis, ut sæpe dixi.

6. *Fundamentum secundum ex Patribus.* — Secundo, principaliter probatur hæc veritas ex Patribus. Et inprimis Dionysius, cap. 2 de Ecclesiast. Hierarch., expendens verba Christi, Joan. 14, supra citata, dicit : *Primus animi ad divina motus Dei dilectio est,* et postea subdit, *dilectionis progressum esse sacratissimam et ineffabilem operationem, qua divinus* (inquit) *in nobis status efficitur,* de quo divino statu subjungit : *Hic status divina nativitas est;* et rursus addit, *neminem posse operari divina, qui hunc statum non sit consecutus, quia unusquisque ea solum agit, quæ substantiæ statusque sui sunt.* Per hunc ergo divinum statum nihil aliud intelligit, nisi statum permanentis gratiæ, quæ nobis per Baptismum datur. Et ita evidentius loqui solent Patres de hac gratia, cum agunt de effectu Baptismi, præsertim in parvulis; estque egregium testimonium D. Chrysostomi, homil. ad Neophytos, ubi inter alia inquit : *Multis quidem videtur cœlestem gratiam in peccatorum tantum remissione consistere, nos autem honores computabimus decem. Hac de causa etiam infantulos baptizamus, ut non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio, hæreditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint omnes, ut spiritus habitatio fiant.* Et (quod notandum est) subjungit statim de adultis : *Sed vos, dilectissimi fratres, et me quidem similis beatitudo conceperat, similis ornavit gratia.* Quem locum referens Augustinus, libro primo contra Julianum, cap. 6, exponit priora verba, quibus Julianus abutebatur ad negandum originale peccatum. Sed hoc alterius considerationis est.

7. *D. Chrysostomi sententiam ut verissimam Sanctus Augustinus amplectitur.* — Ex aliis autem Chrysostomi verbis, apertissime constat eum docuisse in parvulis gratiam esse formam eis inhærentem, utique sine operatione, cujus parvuli non sunt capaces; et eamdem dicit infundi adultis. Quam sententiam Augustinus tanquam verissimam amplectitur, et similem habet lib. 1 de Peccator. merit. et remiss., cap. 9, ubi, cum docuisset, contra Pelagium, peccatum intrasse in mundum per Adamum, non tantum imitatione, sed etiam origine, inducit exemplum a contrario de gratia Christi : *Nam et Christum* (ait) *imitantur Sancti ejus ad sequendam justitiam ; sed, præter hanc imitationem, gratia ejus illuminationem, justificationemque nostram etiam intrinsecus operatur.* Et infra: *Hæc enim gratia baptizatos quoque parvulos suo inserit corpori, qui certe imitari aliquem nondum valent.* Ubi evidenter ponit in parvulis gratiam inhærentem et internam, absque operatione. Unde cum illam gratiam vocet illuminationis et justificationis, necesse est de habituali illuminatione et justificatione intelligi. Et postea de adultis subdit : *Præterquam quod se ad justitiam exemplum imitantibus præbuit* (scilicet Christus), *dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infudit et parvulis.*

8. *D. Cyprianus similiter habet.* — Atque idem sentit de gratia adultis infusa per Baptismum Cyprianus, in epist. 2 ad Donatum, ubi inter alia ait : *In expiatum pectus ac purum desuper se lumen infundit, postquam cœlitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit,* etc., usque ad illud, *Dei esse cœpisse, quod jam Spiritus Sanctus animaret.* Ubi in summa comparat hanc spiritualem vitam corporali, ut, sicut ex carnali nativitate oritur facultas et propensio peccandi, ita per Spiritum Sanctum detur quædam spiritualis vita, ex qua nascitur facultas sancte operandi. Sicut ergo animalis vita permanet cessante operatione, ita etiam vita spiritualis. Quod alio exemplo declarat Basilius, lib. de Spirit. Sanct., c. 26, dicens : *Sicut cernendi vis est in oculo sano, ita operatio Spiritus Sancti est in anima purgata, et sicut ars est in eo qui illam nactus est, ita gratia Spiritus Sancti est in eo qui illam recepit, semper quidem præsens, etsi non perpetuo operans.* Nihil profecto clarius. Et ad eumdem modum dixit Irenæus, libro 5, cap. 6, Spiritum Sanctum infundi justis permanenter : *Perfecti*

(inquit) *qui spiritum in se perseverantem habent Dei.* Et multa ex testimoniis Scripturæ adductis in hoc sensu allegat.

9. *Sanctus Ambrosius sic etiam docet.* — Sic etiam Ambrosius, lib. 6 Examer., cap. 8, his verbis exponit inhærentem gratiam : *Utrum secundum corpus, an secundum animam justificatio tibi conferri videatur, quæso respondeas. Sed dubitare non potes, cum justitia, unde justificatio derivata est, mentis tuæ utique, non corporis sit. Pictus es ergo, o homo* (ita enim explicat esse hominem ad imaginem Dei), *et pictus a Domino Deo tuo. Bonum habes artificem atque pictorem, noli bonam delere picturam, non fuco, sed veritate fulgentem, non cera expressam, sed gratia,* utique permanente, non enim de sola operatione possunt hæc explicari. Similem sententiam habet Cyrillus, lib. 4 in Isai., oratione secunda, circa illa verba cap. 44 : *Memento horum, Jacob,* etc., dicens : *Formatur homo in filium Dei, intelligibiliter informatus divinarum legum scientia ad speciem effigiemque excellentem, quæ nimirum ornatu in animis hominum inhæret ac insidet. Hæc autem pulchritudo intelligi potest spiritualis. Formatur enim velut in Christo per Spiritus Sancti participationem ad ipsius speciem.* Et infra : *Formatur autem in nobis Christus, sancto nobis spiritu divinam quamdam formam per sanctificationem et justitiam indente,* et cætera quæ prosequitur.

10. *Concilia pro assertione nostra stant.* — Tertio, possumus eamdem veritatem ex Conciliis confirmare. Verumtamen antiqua Concilia non satis distincte de hac gratia locuta sunt, quia Pelagius nihil inter gratiam transeuntem vel permanentem distinxit, sed absolute veram gratiam negavit, et ita Concilia etiam absolute de gratia locuta sunt. Concilium autem Arausicanum, canon. 20, distinxit aliqua dona gratiæ, quæ Deus solus in nobis facit, ab aliis quæ nos ex ipsius dono facimus; sic enim ait : *Multa sunt in homine bona quæ non facit homo; nulla vero facit homo bona, quæ non præstet Deus ut faciat homo.* Hæc autem posteriora bona sunt operationes; ergo præter operationes, sunt alia dona gratiæ sanctificantis nobis infusa, quæ fuit sententia Augustini, libro secundo, contra duas epistolas Pelagian., cap. 8. In eo tamen non satis explicatur, qualia, et quam permanentia sint illa dona. Igitur Concilium Tridentinum expressius in sess. 6, cap. 7, definivit, in justificatione renovari hominem, in se recipiendo justitiæ donum, quod fit dum sanctissimæ Passionis Christi merito, *per Spiritum Sanctum charitas diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret,* quod eisdem fere verbis definit can. 11. Loqui autem de dono permanente inferius ostendemus.

11. *Ratione fulcitur S. Thomæ.* Quarto, uti possumus ratione sumpta ex divo Thom. 1. 2, quæst. 110, art. 1, fundata in efficacia divini amoris erga creaturam ; nam Deus non amat creaturam, nisi ut bonam ; nam cum omnis amor feratur in objectum sub ratione boni, multo magis divinus amor, qui ordinatissimus est. Nam homo, licet amet sub ratione boni, interdum diligit apparens, et non verum bonum : quod autem Deus amat, necessario est vere bonum. Objectum autem creatum non supponitur bonum ad divinum amorem, sed per illum efficitur bonum, quia creatura nihil est de se, nisi a Deo esse accipiat; ergo nec bonitatem habet, nisi a Deo illam recipiat; ergo per amorem Dei illam recipit, quia Deus nihil facit, nisi volendo et amando. Unde Sapient. 11 dicitur Deo : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti :* ergo Deus, ut extra se aliquid amet, non supponit bonitatem in objecto creato, sed amando illam confert. Et ideo, Genes. 2, narrato uniuscujusque diei opere, additur : *Et vidit Deus quod esset bonum;* et in fine dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecit, et erant valde bona :* ergo Deus et amando facit bonum, et non potest aliter amare quam conferendo bonum. Ideoque non potest Deus specialiter amare aliquam rem vel personam, quin aliquam specialem bonitatem illi conferat. At vero Deus diligit hominem naturali amore, quatenus illi dat esse naturale, et bonitatem, ac perfectionem illi naturaliter convenientem, et inhærentem; ergo, ut diligat eum altiori et gratuito amore, necesse est ut aliquam bonitatem realem, et inhærentem illi conferat. Eos autem quos Deus gratos sibi habere dicitur, specialiter amat amore gratuito, et distincto ab amore naturali; ergo ex vi illius amoris eis confert aliquam bonitatem, seu perfectionem realem creatam in ipsis permanentem, et superantem vim amoris naturalis, et hanc gratiam gratum facientem vocamus; ergo necesse est gratiam esse aliquid creatum et permanens in homine, quem Deus gratuito diligit.

12. *Impugnatio Durandi.— Objectio Ocham.* — Hæc vero ratio multis modis impugnatur,

et primo objicit Durandus, in 1, distinct. 17, quia prius est Deum amare hominem, quam infundere illi aliquod donum creatum et inhærens; ergo potest Deus amare hominem, nullum donum ei conferendo, quia prius potest esse et intelligi sine posteriori; ergo ex amore gratuito Dei non recte colligitur gratia creata. Antecedens probatur, nam donum creatum provenit ex amore divino; ideo enim Deus dat alicui gratiam, quia illum amat; ergo prius est amare quam dare, sicut causa prior est effectu; imo Deus amat ex æternitate, donat autem in tempore. Secundo, objicit Ochamus in eadem distinct. 17, quæst. 1, in argumentis contra primam conclusionem, posse Deum diligere aliquem amore gratuito, nullum donum inhærens illi conferendo, quia potest facere acceptum ad gloriam, et charum sibi sine dono, quia ad hoc sufficit quod secundum præsentem statum disponat eum ad vitam æternam, quod potest facere sine inhærente dono, tollendo ab illo omnem intrinsecam indignitatem, et dignificando illum (ut sic dicam) per extrinsecam dilectionem et acceptationem. Quomodo etiam aliqui Thomistæ dixerunt posse Deum facere hominem sibi gratum sine gratia inhærente, ut Soto in 4, d. 1, quæst. 3, art. 1; et Medina 1. 2, quæst. 51, art. 4, ubi ait esse hoc exploratum apud Theologos. Nos etiam dicemus posse Deum remittere peccatum sine gratia inhærente, quod tamen sine gratuita dilectione non fit. Tertio denique objici potest, quia illo discursu ad summum probatur hunc amorem Dei efficere in nobis aliquod donum, quod gratum et amabilem hominem redderet, non vero probat esse aliquid permanens ab operatione distinctum, quia etiam sancta operatio hominem bonum et amabilem facit.

13. *Manet D. Thomas. — Inefficax amor non necessario aliquam bonitatem in amata persona ponit.* — Nihilominus ratio D. Thomæ recte declarata vim et efficaciam habet. Nam imprimis supponendum est amorem Dei, si durationis ordinem spectemus, esse longe priorem quam sit effectio alicujus boni in objecto amato. Nam amor est actus in Deo ipso immanens; effectio autem bonitatis in objecto amato est actio transiens, et ideo amor est æternus, effectio autem temporalis; ergo, secundum realem existentiam ac durationem, prior est amor quam collatio doni inhærentis. Hoc tamen non obstat quominus, comparando amorem et bonum creaturæ, secundum habitudinem actus et objecti amati ex æternitate amore efficaci pro tali tempore et momento, sub tali ratione et habitudine simul sint secundum mensuram aut coexistentiam æternitatis, quia non potest esse actus sine objecto, neque actus efficax sine effectu, pro illo tempore pro quo amatur. Loquor autem de amore efficaci; nam de inefficaci, seu conditionato, seu simplici affectu, qui etiam solet voluntas antecedens vocari, de hoc, inquam, amore clarum est, non necessario ponere aliquam bonitatem inhærentem in persona amata, quia est tantum voluntas conditionata, quæ, non impleta conditione, nihil ponit in esse, et contingit sæpe ut conditio non ponatur, ut patet in reprobis, quos Deus ad gloriam dilexit, hoc tantum antecedente seu conditionato amore. Et tamen hic etiam amor, si gratuitus sit, non potest intelligi sine habitudine ad aliquod donum creatum superans naturam; nam vi illius amoris Deus paratus est ad illud beneficium præstandum, si conditio impleatur, et illa impleta necessario conferet tale bonum necessitate immutabilitatis, seu suppositionis.

14. *Dilectio prædestinatorum est etiam quando in peccato vel infidelitate sunt.* — Quin potius amor, etiam absolutus et efficax, si non comparetur ad tempus pro quo Deus amat tale bonum tali personæ, sed ad tempus, vel durationem antecedentem, potest vere denominare creaturam dilectam, etiam quando in illa non ponit aliquam bonitatem inhærentem, quia ordinare illam, vel acceptare, aut deputare ad accipiendum aliquando tale beneficium, etiam est verus amor, et magnæ æstimationis. Et talis est absoluta electio, seu dilectio prædestinatorum; nam etiam quando sunt in peccato, vel etiam in infidelitate, diliguntur illo amore vere supernaturali et gratuito, quamvis Deus pro eo tempore nullum supernaturale donum eis conferat. Et simili modo dilexit Jeremiam ex utero matris suæ, ex quo illum in prophetam designavit, juxta illud Jerem. 1: *Antequam exires de vulva, sanctificavi te, et prophetam in gentibus dedi te;* quod multi existimant factum esse per Dei voluntatem sine dono inhærente, sicut et illud quod Paulus de se dicit ad Galat. 1, segregatum fuisse ex utero matris in Evangelium Dei, ut alibi tractavi. In hoc autem amoris genere etiam salvatur, ac necessarium est ut in objecto includat aliquod bonum creatum dandum aliquando personæ sic dilectæ.

15. *D. Thomæ ratio quomodo convincat.* — Quamobrem, si amor Dei sit absolutus, et re-

feratur ad illud idem tempus pro quo vult bonum creaturæ, necesse est ut pro eodem tempore ponat aliquod bonum creatum proportionatum amori, quia alias neque esset efficax, neque haberet debitum objectum. Et ita ratio D. Thomæ, si ad quemcumque amorem Dei gratuitum applicetur, convincit non posse intelligi sine habitudine ad aliquod bonum creatum superans naturam. Quomodo enim posset talis amor ab amore pure naturali distingui, si nec supernaturale bonum conferret, nec ad illud personam ordinaret? Atque ita si talis amor referatur ad tempus pro quo habetur, necesse est ut etiam pro illo aliquid ponat in creatura, alias non esset efficax. Unde, quia ex Scripturis habemus Deum absolute, efficaciter et gratuito diligere aliquos homines etiam pro tempore præsentis vitæ, recte concluditur, ex vi talis amoris aliquod donum in eis fieri, quod illis inhæreat. Et hic est sensus rationis D. Thomæ, quæ evidentius concludit de hominibus justis et diligentibus Deum; tum quia vere efficiuntur justi et sancti secundum præsentem justitiam, et de illis scriptum est: *Qui diligit, diligetur*; et: *Si quis diligit me, Pater meus diligit eum, et ad eum veniemus*, etc. Veruntamen cum eadem proportione ratio procedit de omnibus qui, secundum præsentem statum, aliquo gratuito amore minus perfecto, et quasi inchoato diliguntur, quia necesse est ob eamdem rationem, ut inchoationem aliquam justitiæ et sanctificationis per aliquam gratiam inhærentem accipiant.

16. *Distinctio quædam argumento solvendo non inserviens.* — Ad rationem ergo dubitandi de prioritate amoris Dei ad effectum ejus, aliqui distinguunt duplicem amorem Dei, unum naturæ, et alium gratiæ; id est, unum, quo vult naturam esse; alium, quo vult sibi esse gratam; et amorem naturæ dicunt esse priorem gratia, juxta illud Augustini, tract. 102 in Joan., in fine: *Deus in nobis non faceret quod amaret* (id est, gratiam), *nisi antequam id faceret, nos amaret*. Sed, licet distinctio bona sit, et doctrina vera, saltem quoad ordinem executionis, nihilominus argumento solvendo non inservit, quia Deus non facit gratiam per amorem naturæ, ut sic, sed per hunc amorem dat esse naturale, et per amorem gratuitum dat esse gratiæ. At vero argumentum procedit de hoc eodem amore quo fit gratia. Nam per hunc amorem perficitur natura in superiori ordine, ad quem elevatur, simulque per illum amatur homo amore benevolentiæ, tanquam subjectum cui bonum gratiæ amatur, ipsa vero gratia amatur amore concupiscentiæ tanquam bonum quod alteri amatur, et integrum objectum illius amoris non est natura præcise sumpta, sed ut aliquo modo justa, vel sancta. Argumentum autem Durandi procedit de hoc ipso amore, quatenus est causa gratiæ, ac proinde prior suo effectu.

17. *Ad argumentum Durandi.*—Ad hoc ergo imprimis respondere possumus negando consequentiam, quia illa ad summum est prioritas naturæ, seu causalitatis. Et hoc modo sæpe contingit id, quod est prius natura, non posse esse sine posteriori, ut lux non est naturaliter sine illuminatione, licet sit prior natura, neque anima sine potentia, etc. Deinde dicitur amorem Dei dupliciter considerari posse: primo, ut est in se quædam proprietas absoluta, quæ est principium operandi ad extra, et sic concedo esse natura priorem, ut ratio facta probat. Secundo, potest considerari ut dicens habitudinem ad talem personam quam denominat dilectam tali modo, et pro tali tempore, et sic nego amorem illum denominare dilectam talem personam pro tali tempore, prius natura quam in illa fiat gratia, quia non prius pervenit (ut ita dicam) ad talem personam denominatio dilectæ quam gratæ, tum quia non est minus efficax ille amor ad denominandam illam personam amatam, quam ad efficiendam in ea illam bonitatem quam ei amat et vult; tum etiam quia illa denominatio amati involvit bonitatem illam, quia, sicut Aristoteles dixit, amare, est velle bonum; in Deo autem velle absolute, et pro tali tempore, est facere, et ideo non prius sic amat quam faciat. Unde si aliqua prioritas ibi consideratur, est potius rationis quam naturæ, quæ nihil refert, nam etiam e converso, si amor Dei consideretur ut quædam complacentia, prius est facere quam amare, ut sensit Augustinus loco citato, dicens: *Amorem nostrum pium quo colimus Deum fecit Deus, et vidit quia bonum est, ideo quippe amavit ipse quod fecit.*

18. *Ad Okam respondetur.* — *Evasio solvitur.* — Circa secundam objectionem, disputare nunc nolumus an possit Deus facere hominem sibi gratum, seu charum, aut acceptum sine inhærenti dono, neque etiam est tractandum an possit remitti peccatum sine mutatione physica peccatoris, quia hæc infra suis locis tractanda sunt, et hic necessaria non sunt. Jam enim diximus posse Deum pro aliquo tempore diligere, pro quo non præbeat inhærens donum, quamvis non possit ita diligere

sine habitudine ad donum aliquando conferendum, nec sine proposito dandi illud suo tempore, vel absolute, vel sub conditione, juxta mensuram amoris. Et hoc modo probabile est posse Deum acceptare aliquem hominem ad benevolentiam suam pro aliquo tempore, pro quo nullam inhærentem gratiam illi præbeat, de potentia nimirum absoluta, nam de lege non ita facit. Unde amor ille esset longe diversus ab illo amore quo nunc amat Deus justos pro eo tempore pro quo vult esse sanctos et sibi gratos, et ideo nullum est argumentum ab uno ad alium; nam per hunc amorem Deus amat bonum, ut in præsenti bonum et sanctum, per alium vero solum amat hominem, ut futurum postea bonum vel sanctum. Quod si urgeas, etiam posse fieri hominem bonum per illum extrinsecum amorem, saltem auferendo ab illo peccatum, respondeo, per hoc præcise non tam fieri hominem bonum quam non malum, et ideo, esto id possit fieri sine infusione alicujus boni realiter inhærentis, per mutationem quamdam moralem quæ sufficit ad ablationem mali, fiet tamen a Deo, non tam ut positive amante, quam ut deponente odium, seu injuriam remittente. Et ideo non est eadem ratio de hac remissione quæ de amore positivo et efficaci ad faciendum bonum, qualis est ille quo nunc Deus amat justum, cui peccata remisit.

19. *Quædam solutio ad tertiam non est necessaria ad tuendum D. Thomam.— Legitima solutio.—* Ad tertiam objectionem responderi potest, primo, rationem illam immediate probare necessitatem supernaturalium actuum, inde vero mediate posse probari necessitatem habituum, qui dictis actibus cum proportione respondeant, et sint gratiæ permanentes, licet actus cessent, quia hæc est habituum natura, maxime quando illorum operatio libera est. Sed hæc responsio, licet veram doctrinam contineat, non est tamen nunc necessaria ad defendendam rationem divi Thomæ, neque ad punctum quem nunc tractamus pertinet. Quia nondum de habitibus operativis, de quibus illa ratio procedit, tractavimus, et ideo consulto a nomine habitus abstinuimus, et de dono seu forma dante aliquod esse supernaturale animæ quæstionem movimus. Respondetur ergo aliter juxta dicta, amorem Dei erga justos non durare tantum quamdiu illi juste operantur, sed permanentem esse, secundum illum respectum, quem ad personam justam conservat pro toto illo tempore quo illi grata est, licet actu non operetur, et ideo aliquam bonitatem gratuitam et permanentem, et ex natura sua durabilem absque operatione, in illa efficit. Et communicationem talis bonitatis vocat Scriptura participationem divinæ naturæ, et justitiam, ac sanctitatem in homine perseverantem, quamdiu mortaliter non peccat. Hac ergo ratione, ex vi divini amoris optime concluditur gratia permanens, et faciens intrinsece gratum, etiam dum actu non operatur, ut latius in discursu hujus et sequentis libri demonstrabitur.

20. *Ad rationes dubitandi initio capitis positas.* — Et ex hac doctrina solvuntur etiam facile rationes dubitandi in principio quæstionis positæ. Nam prima ad summum procedit de habitibus operativis, de quibus nondum dicere cœpimus. Præterquam quod in illis etiam parum urget, quia, esto non sint illi habitus simpliciter ac de potentia absoluta necessarii, quod ad summum illa ratio suadet, sunt secundum convenientem providentiam et ordinariam legem necessarii, ut potentiæ habeant principia intrinseca proportionata illis actibus, et ita possint connaturali modo illos efficere. Secunda vero probatio falsum sumit; satis enim ostensum est quomodo ex Scriptura et Patribus hæc gratia permanens colligatur, et in eodem sensu loqui sæpe de charitate, et aliis habitibus, licet aliquando etiam loquantur de actibus, ut latius in sequentibus probabimus. Tertia item ratio falso nititur fundamento; jam enim declaratum est, præter actus, esse necessariam permanentem formam, per quam homo gratus, et justus, sit proportionatum objectum divini amoris et amicitiæ. Et in sequentibus ostendemus quanta inter denominationem peccatoris et justi diversitas in hoc intercedat.

CAPUT II.

CUJUS GENERIS SIT HÆC GRATIA CREATA PERMANENS ABSQUE OPERATIONE.

1. *Gratia non est substantia. — Assertio prima.* — Quod hæc gratia substantia non sit, ac subinde quod sit accidens, extra controversiam est, ut concludit D. Thomas, dicta quæst. 110, art. 2, ad 2, quia dictum est gratiam esse aliquid creatum animæ inhærens, hæc autem est completa ratio accidentis realis. Neque aliter posset gratia afficere animam, aut sanctificare illam, vel efficere unum cum illa, quia substantia, præsertim creata, non potest animæ substantiam afficere, ne-

que vere et realiter illi uniri; quia nulla unio substantialis potest naturaliter esse inter substantias, præterquam inter materiam et formam, nec supernaturaliter, nisi per unionem hypostaticam; accidentalis autem unio, vera et physica, non potest esse inter substantias nisi medio aliquo accidente reali. Gratia vero inhærens animæ afficit et informat illam, vel potentias ejus, et ita intrinsece et immediate illis unitur; ergo non potest esse substantia; est ergo accidens. Item est optima ratio D. Thomæ, quia gratia est entitas supra naturam humanam, id est, supernaturalis in entitate sua; ergo non potest esse substantia, quia nec potest esse ipsa natura, nec pars naturæ. Addo etiam, quia nulla substantia potest esse supernaturalis in entitate sua. Ergo necesse est ut gratia sit accidens, quia est ens reale et creatum, ut probatum est, et ens adæquate dividitur per substantiam et accidens.

2. *Gratia est accidens reale. — Assertio secunda.* — Et hinc aperte concluditur gratiam hanc non posse consistere in aliqua relatione rationis, sed esse accidens reale. Prior pars ex dictis infertur; tum quia relatio rationis vere nihil est, et ideo nec vere inhæret, nec proprie fit, multoque minus dici potest infundi per Spiritum Sanctum; tum etiam quia relatio rationis vel consistit, vel fundatur in aliqua extrinseca denominatione; ostensum est autem hanc gratiam non consistere in denominatione extrinseca, sed in aliqua intrinseca perfectione animæ. Ideoque censeo hanc partem esse certissimam, quia evidenter concluditur ex omnibus Scripturæ, Conciliorum et Patrum testimoniis, quæ in præcedenti capite adducta sunt, et ex doctrina Concilii Tridentini de renovatione interioris hominis, quæ in justificatione illius fit, *per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum,* quam late tradit dicta sess. 6, cap. 7, eamque sæpe in sequentibus expendemus et ponderabimus. Idem aperte in canon. 10 et 11 docet, dum ait gratiam non esse tantum favorem extrinsecum, nec solam imputationem extrinsecæ justitiæ, nec solam remissionem peccatorum; per quæ excluduntur omnes relationes rationis, in quibus hæc gratia fingi vel constitui posset. Altera pars, nempe hanc gratiam esse reale accidens, non minus certa est, et satis clare traditur a Concilio Tridentino, cap. 7, nam licet non utatur expresse nomine accidentis, illud tamen explicat, quasi per definitionem et differentiam, seu modum constitutivum accidentis, qui est inhærere.

3. *Replica ex Concilio Tridentino.—Dissolvitur.* — Dices : etiam Concilium Tridentinum, in sess. 5, can. 3, definit peccatum originale, quod per propagationem transfunditur, inesse unicuique proprium; idem autem fere est inesse quod inhærere, et tamen non propterea definivit peccatum originale esse accidens reale animæ. Respondeo, imo etiam ibi definivisse Concilium, peccatum originale re ipsa inesse animæ juxta capacitatem suam. Oportet enim res de quibus tractatur advertere, et juxta illarum exigentiam verba in proprietate interpretari. In sess. ergo 6, agit Concilium de gratia, quæ positiva forma est animæ, quam semper declarat per nomina positivam perfectionem significantia, ut sunt justitia, charitas, dona, virtutes, et similia; et per verba significantia realem productionem et receptionem talis formæ, ut sunt renovatio, infusio, susceptio, aut receptio; unde fit evidens, loqui de forma reali, cujus etiam reales causas declarat. Unde addendo hanc formam animæ inhærere, evidentissime docet esse accidens reale. At vero in sess. 5 tractat de peccato originali; peccatum autem ex genere suo non consistit in positiva forma, sed in privatione. Definiens ergo Concilium, unicuique homini, ex Adamo propagato, inesse proprium originale peccatum, etiam docet peccatum illud esse realiter inhærens, eo modo quo privatio realis et inhærens esse potest, utique in re ipsa tollendo realem formam, quæ deberet subjecto inhærere. Et ita etiam ex illa definitione de peccato originali, concluditur gratiam illam et sanctitatem, cujus privatio est originale peccatum, esse formam realem et inhærentem, ac proinde esse accidens reale.

4. *Gratia est accidens spirituale. — Assertio tertia.* — Hinc ulterius addimus hanc gratiam esse formam spiritualem, seu spirituale accidens. Quæ assertio non minus certa videtur quam præcedens. Nam Concilium Viennense, in Clement. unic., vocat hanc gratiam *informantem*, et licet ibi non definiat tanquam de fide dari hanc gratiam nobis, sed doceat solum tanquam probabiliorem sententiam, et dictis Sanctorum et Theologorum magis conforme esse tenendam, nihilominus postea Ecclesia illam sententiam ut certam acceptavit, ut latius in capite sequenti ostendemus. Hæc autem forma animam spiritualem informat; est ergo spiritualis forma; non

enim potest forma corporea spiritum informare. Quod quidem etiam de potentia absoluta verisimilius est; tamen, secundum legem ordinariam, et rebus ipsis consentaneam, est omnino certum; perfectio autem gratiæ, licet sit supernaturalis homini, confertur nihilominus secundum modum consentaneum, et proportionatum spirituali subjecto, et ipsi etiam gratiæ; est ergo gratia ipsa de se apta ad informandam spiritualem substantiam, et ad illam dicit connaturalem habitudinem : est ergo spiritualis forma.

5. *Secundo, probatur ex perfectione et Scriptura.* — Atque hoc ipsum ex perfectione et effectu ipsius gratiæ, simulque ex divinis Scripturis convinci potest. Nam gratia est participatio quædam divinæ naturæ, juxta illud 2 Petr. 1 : *Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ;* divina autem natura purissimus spiritus est; ergo participatio ejus adeo perfecta non potest esse nisi per spiritualem formam. Nam spiritualis substantia, quia aliquo modo participat supremam Dei operationem, quæ est intelligere et amare, necessario esse debuit spiritualis; ergo multo magis gratia, quæ excellentior est participatio divinæ naturæ, et elevat animam, imo et naturam Angelicam ad intelligendum et amandum perfectius, quam per suam naturam possit, necessario esse debet spiritualis forma. Hoc etiam recte confirmat illud Pauli 1 ad Cor. 6: *Qui adhæret Domino, unus spiritus est,* utique qui adhæret per gratiam et charitatem. Est ergo gratia quasi vinculum inter inferiorem spiritum et supremum, ac propterea non potest esse nisi spirituale vinculum. Atque ideo Paulus, magnus gratiæ prædicator, illam et effectus ejus semper ad spiritum refert, nam ejus perfectionem vocat, *novitatem spiritus,* ad Roman. 7; et ejus justitiam vocat, *circumcisionem cordis in spiritu,* ad Rom. 2; et gratiam appellat, *pignus spiritus,* ut præcedenti capite cum aliis modis loquendi Pauli retulimus. Ac denique ad Rom. 8, de fidelibus ait : *Vos in carne non estis, sed in spiritu, si tamen spiritus Dei inhabitat in vobis.* Et hac ratione dicit in aliis locis, de lege gratiæ, esse *scriptam in cordibus, non atramento, sed spiritu Dei vivi,* 2 ad Cor. 3; unde optime dixit Ambrosius, lib. 1 de Spiritu Sancto, cap. 4 : *Non est Spiritus Sanctus de substantia corporalium, hic enim corporalibus incorpoream infundit gratiam.* Est ergo certum et evidens, suppositis principiis fidei, gratiam esse spiritualem formam.

6. *Gratia non pertinet ad prædicamenta corpus respicientia.* — *Sententia periculosa.* — Ex quibus aperte concluditur hanc gratiam non pertinere ad prædicamentum quantitatis, neque ad cætera prædicamenta, quæ quantitatem vel corpus per se respiciunt, ut sunt, *situs,* et prædicamentum, *habitus,* quia nihil horum est spiritualis forma. Idemque est de *ubi,* quod, proprie dictum, corporalem modum significat. Si autem ad quamcumque præsentiam, etiam supernaturalem, extendatur, ita poterit convenire gratiæ, sicut aliis rebus spiritualibus, non tamen potest illa esse prima ratio essentialis gratiæ, sicut neque alterius entitatis; semper enim illa præsentia in re creata est modus accidentalis, et ita accidit gratiæ quod hic vel alibi fiat aut existat. Et idem cum proportione est de prædicamento, *quando,* etiamsi generatim pro duratione sumatur, et ad durationes spirituales amplificetur. Quapropter de his omnibus prædicamentis nulla est difficultas, nec quidquam amplius de illis dicere necesse est. Idemque profecto de prædicamento relationis dicerem, nisi necessarium esset quibusdam respondere, qui putant ea quæ a Conciliis dicuntur de gratia inhærente, sufficienter salvari posse per nescio quam relationem realem ad Deum, vel specialis similitudinis ad ipsum, vel filiationis adoptivæ ad eumdem. Quia his modis solet gratia in Scripturis significari, cum tamen relationem significent, quam potest Deus homini immediate conferre, sine prævia entitate absoluta. Quam sententiam prorsus inintelligibilem judico, et perniciosam, ac periculosam, quia solum ad eludenda Concilia excogitata videtur.

7. *Gratia est entitas absoluta.* — Dico igitur gratiam per se primo ac essentialiter non posse esse relationem, sed entitatem absolutam, animæ vel potentiis ejus inhærentem, quamvis in ea fundari fortasse possint aliquæ relationes reales. Et imprimis, quod sit entitas absoluta, probari potest ex verbis Scripturæ et Patrum, quibus gratiam nominant, dona, virtutes, habitus, et similia, ut supra visum est, et paulo post ponderabimus. Ubi obiter adverto, cum dicimus gratiam esse quid absolutum, non excludi ab illa relationem, quam vocant transcendentalem, quæ potest per omnia prædicamenta vagari, et potest esse essentialis qualitati, ut scientiæ, etc., vel actioni, aut passioni. Maxime vero vi-

detur gratia significari ut forma absoluta, quatenus dicitur esse participatio divinæ naturæ, quia per hoc non significatur, ut respiciens aliquod objectum vel operationem, sed tantum ut conferens quoddam esse excellentioris ordinis quam sit omnis substantia creata, et divinam singulariter participans. Sic ergo ex doctrina fidei satis convincitur gratiam esse entitatem, seu formam absolutam, prout distinguitur a relatione prædicamentali, sive includat respectus transcendentales, sive ab illis etiam aliquando absolvi possit.

8. *Assertionis quartæ demonstratio philosophica ratione.*—Possumus autem etiam ratione philosophica hoc demonstrare. Nam imprimis jam ostensum est gratiam non consistere in relatione rationis. Relatio autem realis non potest in aliquo resultare, nisi prævia mutatione ad aliquid absolutum, quæ in subjecto vel termino relationis præcedat, ut est in Metaphysica quasi principium per se notum. In præsenti autem, si gratia est relatio, non est nisi ad Deum, ut supponitur; ergo non potest incipere in nobis per mutationem termini; nam DEUS, qui est terminus, mutari non potest; ergo debet incipere per mutationem hominis, qui est gratiæ subjectum; ergo per illam mutationem fit aliquid absolutum in homine; illud ergo est essentialiter donum gratiæ; nam si inde fortasse aliqua relatio resultet, est quid consequens et accidentarium. Quod si quis dicat fieri quidem, per gratiam, realem mutationem in homine, illam tamen per se primo et immediate terminari ad relationem; constat hoc esse contra principia philosophica, et contra rationem accidentalis et prædicamentalis relationis. Præterquam quod in præsenti materia, neque explicari, nec mente concipi potest qualis sit illa relatio. Quod patebit facile discurrendo per eadem exempla, seu voces quæ afferebantur.

9. *Exemplis declaratur.* —Dicebatur enim imprimis per gratiam fieri hominem similem Deo. At impossibile est hominem, qui antea non referebatur ad Deum relatione similitudinis, nunc incipere ad illum referri, nisi incipiat homo habere novam convenientiam, vel unitatem cum Deo, quam necesse est esse in aliqua forma reali, ut relatio similitudinis sit vera et realis; ergo necesse est ut prius infundatur homini aliqua forma absoluta, in qua talis similitudo fundetur. Aliud exemplum erat de filiatione adoptiva respectu Dei. At vero, ut hæc relatio cogitari possit realis, necesse est ut fundetur in aliqua generatione reali, per quam Dei natura aliquo singulari et excellenti modo homini communicetur. Quomodo enim erit realiter filius, qui non est realiter genitus, aut quomodo erit realiter genitus, qui naturam patris aliquo reali modo ab illo non accepit, vel participavit? Si ergo adoptio Dei per gratiam talis est ut ex illa resultet filiatio realis in homine, necessario fit per absolutam formam realiter inhærentem homini, per quam divinam naturam participat, et ad quam talis relatio consequatur.

10. *Quid intersit inter Dei et hominum adoptionem.* — Et in hoc maxime differt hæc adoptio divina ab humana; nam inter homines relatio filii adoptivi non est realis, sed rationis, quia unus homo, adoptando alium, non communicat illi realiter naturam suam, nec participationem ejus, nec aliquid physicum quod realiter inhæreat adoptato, sed solum illi præbet jus filii, quod est morale quid, et per solam extrinsecam denominationem seu moralem obligationem confertur, ideoque inde tantum concipi potest ut resultans quædam relatio rationis, sicut in aliis extrinsecis denominationibus contingit. Si ergo adoptio divina solum fieret per extrinsecum Dei favorem, vel acceptationem, et non per realem communicationem alicujus formæ absolutæ, relatio solum esset rationis; ergo, si admittitur realis, non potest esse sola, sed fundata in aliqua reali participatione naturæ, et ideo neque esse potest per mutationem ad illam per se primo terminatam, sed ut resultans ex forma per spiritualem quamdam generationem recepta. Et hæc doctrina generalis est ad omnes similes denominationes ex actibus Dei provenientes; nam si immediate sumantur ex actibus Dei, sine interventu alicujus formæ absolutæ, quam ponant in creatura, sunt tantum relationes rationis, ut sunt relationes prædestinati, electi, præsciti, et similes, et idem erit de relatione grati, vel accepti, aut dilecti, si sumantur, ut extrinsece et immediate proveniunt ab actibus increatis Dei. Si vero ex denominatione supponatur oriri relatio realis, necesse est ut interveniat aliqua forma absoluta, quæ hominem reddat dignum acceptatione, dilectione, aut favore, ideoque nullo modo potest realis gratia intrinsece inhærens, in sola relatione consistere, aut in illa per se ac primario poni. Accedit tandem quod nuda relatio nec est principium operationis, nec dat vires operandi, neque etiam

est ipsa operatio, cum tamen in his gratia inhærens consistat.

11. *Assertio ultima.* — *Gratia non est actio, sed qualitas.* — Superest igitur ut hæc gratia vel ad qualitatem vel ad actionem pertineat, sub actione comprehendendo passionem, quia et conjuncta et quasi correlativa sunt, quando actio fit in subjecto, ut in præsenti fit. Hæc autem gratia de qua nunc tractamus, non consistit in actione, quia supponimus absque operatione permanere; est ergo qualitas permanens, quæ generali appellatione solet habitus vocari. Et ita cum D. Thoma, d. quæst. 110, art. 2, concludimus gratiam hanc, et esse in qualitatis prædicamento, et sub specie seu genere habitus, quod discursu rationis satis ostensum est, auctoritate vero in capite sequente confirmabitur.

CAPUT III.

AN SIT DE FIDE CERTUM DARI JUSTIS DONA GRATIÆ HABITUALIA AB ACTIBUS DISTINCTA, ET SINE ILLIS PERMANENTIA.

1. *An sit de fide dari gratiam.* — *Opinio prima.* — Quamvis doctrinam præcedentium capitum satis certam esse ostenderimus, nihilominus gradum hujus certitudinis, et auctoritatem ejus in præsenti amplius declarare necesse est. Potest autem dicta quæstio tractari, vel de toto tempore ante Concilium Tridentinum, vel post illud. Aliqui ergo dixerunt semper hanc veritatem fuisse de fide. Ita sentit Scotus in 3, d. 23, quæst. unic., § *Ad quæstionem*, ubi ait oportere ponere fidem infusam propter auctoritatem Scripturæ et Sanctorum, et ita credi per eamdem fidem. Idemque consequenter sentit de charitate, ut ibidem indicat, referens quæ dixerat in 1, d. 17. Idem de tribus virtutibus Theologicis tenet Gabriel, ibi, quæst. 2, artic. 2, concl. 3; et Almainus, tract. 2 Moral., cap. 2, ad quos videtur etiam accedere Vega, lib. 7 in Tridentin., cap. 24, dum ait doctrinam definitam a Concilio Tridentino non esse novam, sed antiquam. Et quamvis hi auctores specialiter loquantur de habitibus fidei, spei et charitatis, inde sufficienter colligitur intentum, quia hic non agimus de hac vel illa gratia permanente, sed de aliqua, quæcumque illa sit; neque est de fide dari aliquam gratiam permanentem distinctam ab illis tribus virtutibus; et e converso de fide est eum, qui habet illas tres virtutes, esse justum et sanctum, et habere gratiam Dei. Fundamentum autem hujus sententiæ non est aliud, præter testimonia in probationem adducta, et præsertim illud ad Rom. 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris ;* et illud 1 ad Cor. 13 : *Nunc autem manent tria hæc, Fides, Spes, Charitas.*

2. *Communis opinio.* — *In* 1, *dict.* 17. — Nihilominus communis sententia est, ante Concilium Tridentin., hoc non fuisse de fide. Ita sentiunt communiter moderni Theologi, quos paulo post referam; imo sentire videntur ante Concilium Viennense fuisse rem omnino ambiguam, et quasi ex utraque parte æque probabilem. Quia Innocentius III, in cap. *Majores*, de Baptismo, tractans hoc punctum, refert contrarias opiniones Theologorum, et nihil inter eas decernit. Et in eo statu videtur controversia perseverasse usque ad Concilium Viennense, in quo opinio affirmans infundi habitus justis, probabilior et Sanctis conformior reputata est, ut habetur in Clemen. unic., § ult., de Sum. Trin. et Fid. Cathol. Et in hoc statu censent dicti auctores perdurasse hanc sententiam usque ad Concilium Tridentinum. Et fundamentum eorum est, quia Ecclesia, usque ad illud tempus, nec tanquam de fide illam sententiam definivit, neque ex Scriptura tam expresse colligitur, ut ad certam fidem faciendam per se sufficeret. Cujus argumentum efficax esse videtur, quia si res esset in Scriptura adeo clara, nunquam Pontifices vel Concilia contrariam sententiam ut probabilem relinquerent, aut hanc solam ut probabiliorem commendarent. Signum etiam esse potest, quia, non multum ante Innocentii III tempus, Petrus Lombardus docuit charitatem (utique habitualem) non esse aliquid creatum in anima, sed esse ipsummet Spiritum Sanctum. Quæ sententia, licet a posterioribus Theologis probata non fuerit, non fuit tamen ut hæretica damnata. Fuisset autem damnanda, si sententia de habituali gratia inhærente tam aperte tradita esset in Scriptura, ut absque definitione Ecclesiæ ad fidem sufficeret. Nam, licet fortasse Magister non omnem habitum infusum, neque omnem gratiam creatam permanentem per modum habitus negaverit, nihilominus de nulla videtur Scriptura clarius loqui quam de charitate; ergo, si non fuit hæreticum negare habitum infusum charitatis, neque etiam fuisset hæreticum omnem gratiam habitualem negare, ac proinde neque contrarium erat dogma fidei.

3. *Assertio vera est, ante Trident. hoc dogma in se fuisse de fide, secus in promulgatione.* — In hoc puncto, simpliciter verum est ante Concilium Tridentinum non fuisse in Ecclesia tanquam fidei dogma receptum, dari hominibus gratiam aliquam inhærentem, distinctam ab actibus, et illis cessantibus in nobis permanentem, hoc enim probant quæ posteriori loco inducta sunt, et nonnullæ ex rationibus dubitandi in principio positis. Duo tamen advertenda occurrunt: unum est, utendum hic esse distinctione Theologis usitata, duobus modis aliquid esse posse de fide, scilicet, vel in se, vel quoad promulgationem et sufficientem propositionem universæ Ecclesiæ factam. Cum ergo negamus hoc fuisse de fide ante Concilium Tridentinum, hoc posteriori modo intelligendum est, et hoc solum probant rationes factæ. Nihilominus tamen verum censeo hoc dogma in se spectatum semper fuisse de fide, quia revera erat in Scriptura contentum, licet nondum esset per Ecclesiam aperte explicatus hic Scripturæ sensus, neque per se ita esset perspicuus et obvius, ut omnibus pateret. Hoc tamen non obstat quominus in se verus esset, nam a multis etiam antiquissimis Patribus ita Scriptura intelligebatur, ut testimonia quæ adduximus probant. Et fortasse Scotus, et qui eum ex antiquis scholasticis secuti sunt, nihil aliud dicere voluerunt. Præsertim autem Vega in hoc sensu dixit doctrinam a Concilio definitam esse antiquam. Et hoc suadent probationes ejus. Ac denique ex dicendis in sequenti puncto fiet hoc evidentius.

4. *Jura infideliter relata ex Innocentio III et Clemente V patet.*— Alterum notandum est, non referri fideliter a nonnullis auctoribus posterioris opinionis, sententiam Innocentii III et Clementis V in Concilio Viennensi. Nam Innocentius non refert fuisse contrarias opiniones Theologorum circa quæstionem absolutam, an dentur habitus infusi respectu omnium hominum, sed solum an infundantur parvulis in Baptismo, quod longe diversum est. Imo, dum Innocentius coarctat sermones ad parvulos, videtur supponere de adultis nunquam fuisse inter Theologos dissensionem, quin eis dentur virtutes infusæ. Et cum eadem restrictione loquitur Concilium Viennense, et eligendo opinionem asserentem infundi parvulis in Baptismo has virtutes, rationem his verbis reddit: *Nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per Baptisma pariter omnibus applicatur, opinionem secundam,* etc. Quæ ratio aperte supponit fuisse constans inter auctores utriusque opinionis, has virtutes adultis infundi. Idemque plane colligitur ex scholasticis illam opinionem referentibus; aiunt enim fundatam fuisse in peculiari impedimento parvulorum ad usum virtutum, ut constat ex D. Thoma, 3 p., quæst. 69, art. 6, et Alexandro Alens., 4 p., quæst. 8, memb. 8, art. 3, et ex aliis in 4, d. 4. Quapropter censeo nunquam fuisse probabilem opinionem negantem simpliciter omnem gratiam infusam permanentem, etiam in adultis, quia nullum inveni Theologum antiquum ita opinantem, neque de aliquo viro catholico id relatum invenio; et opinio Magistri, quamvis non omnem habitum, sed charitatis tantum negaverit, nova semper reputata fuit, et ab antiquis Theologis, qui illi proxime successerunt, reprobata, ut constat ex Altisiod., lib. 3 Summæ, tract. 6, cap. 1, et ex Guillelmo Parisiens., libro de Morib., cap. 4, et ex D. Thoma, Alens., Alberto, et aliis antiquis de illa virtute disputantibus. Quamvis ergo ante Concilium Tridentinum non fuerit de fide dari adultis permanentem gratiam, semper tamen fuit constans Theologorum sententia.

5. *Opinio prima, negans.* — Superest dicendum de tempore post Concilium Tridentinum, id est, an Concilium hanc veritatem definiverit. Multi enim graves Theologi, qui post Concilium scripserunt, hoc negant. Soto, lib. 2 de Natur. et grat., cap 17, 18 et 19, ubi ait esse ingentem temeritatem hanc gratiam negare, non tamen esse contra fidem. Idem in 4, dist. 1, quæst. 3, artic. 1 et 2; Cano, libro septimo de Locis, cap. 2, et Relect. de Sacramentis in genere, part. 4; et Medina 1. 2, quæstion. 51, artic. 4, et latius quæst. 110, art. 2, concl. 2, quamvis multa involvat, et non satis constanter loqui videatur. Et idem sentit Bannez 2. 2, quæst. 23, art. 2; Joan. Vincent., in Relect. de Grat. Christi, concl. 6, § *Dico tertio,* qui dicit esse sententiam magis communem inter Theologos hujus ætatis; quam ipse proprio et singulari modo defendit; fatetur enim esse de fide, justificationem fieri per realem mutationem animæ in illa habitualiter permanentem, et ideo etiam habitualem illam vocat, et sub illa dicit esse de fide. Postea vero solum negat esse de fide, gratiam illam permanentem esse habitum realiter ab anima vel potentia distinctum; et in eodem sensu negat esse de fide, quod sit vera qualitas vel habitus. Alii vero non in hoc

sensu loquuntur, sed absolute negant esse de fide dari gratiam aliquam realiter inhærentem animæ præter actus, et sine illis permanentem, et in hoc sensu illam sententiam constanter defendit Vasquez, quod attinet ad adultos; nam de parvulis oppositum sentit, ut videre licet 1. 2, disput. 79, cap. 1, num. 86, cap. 1, n. 203, per totam, et 3 part., disp. 41, c. 1. Fundamentum hujus sententiæ est, quia definitio hujus dogmatis neque erat necessaria ad finem Concilii Tridentini, nec verbis ejus est satis expressa. Prior pars probatur: nam finis Concilii solum fuit damnare novos hæreticos, dicentes hominem non vere fieri justum per justitiam ipsi inhærentem, sed solum reputari justum per imputationem justitiæ Christi, et solum fieri gratum per extrinsecum favorem, etc.; hic autem error sufficienter refellitur, definiendo hominem justificari per actualem justitiam inhærentem, id est, per actus Fidei, Spei et Charitatis. Ad damnandum igitur Hæreticos, non oportebat dogma de habituali gratia definire. Altera pars probatur, quia si aliqua verba sunt in Concilio, quibus videri possit hanc veritatem definivisse, maxime illa sess. 6, c. 7: *Quanquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur; id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret. Unde in ipsa justificatione, cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, Fidem, Spem et Charitatem.* Ex his autem verbis non magis colligitur de fide infusio alicujus habitus, quam ex verbis Pauli ad Roman., cap. 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, quia Concilium eisdem fere utitur, extendendo illa ad Fidem et Spem. Et ad illorum explicationem solum addit illa verba: *Et illis inhæreat*; quæ quidem recte explicant verbum diffundendi, ut intelligatur terminari ad aliquid nobis inhærens, non tamen explicant nomen charitatis, an sumatur pro habituali vel actuali, quod necessarium esset ad definiendum id de quo tractamus; ergo, sicut ex loco Pauli non sufficienter colligitur hæc veritas de fide, ita nec ex verbis Concilii.

6. *Assertio nostra affirmans. — De parvulis probatur.* — Nihilominus, censeo veritatem hanc esse definitam de fide a Concilio Tridentino, saltem in hoc sensu, quod gratia, qua sumus permanenter justi, est res aliqua creata distincta ab actibus, et cessantibus illis, in homine permanens. Ita docuit Vega, libro septimo in Trident., cap. 24, et consentit doctissimus Bellarminus, libro primo de Gratia et lib. arb., cap. 3, et Valent., 2 part., disput. 4, quæst. 3, puncto ultimo, et in re idem sentit Joannes Vincentius, quoad permanentiam talis justitiæ, unde et habitualem illam vocat, licet quoad propriam entitatem ejus et realem distinctionem ex potentiis animæ, tantam certitudinem non admittat, quod nunc non discutimus; nam certe Concilia de subtilitatibus non curarunt; quid vero de tota illa sententia sentiendum sit, dicam commodius lib. seq., c. 15. Assertionem item positam magna auctoritate confirmat Catechismus, Pii V jussu editus, in materia de Baptismo dicens: *Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum pœna anathematis proposita decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhærens*, etc. Ut autem apertius hanc veritatem ostendamus, probanda prius est de parvulis, qui per Baptismum justificantur. De illis enim definit Concilium Tridentinum, sess. 5, can. 5, justificari per gratiam, quod sine dubio intelligit de gratia inhærente, quamvis ibi expresse hunc terminum non addat; in parvulis autem gratia inhærens esse non potest operatio, nec actuale auxilium; ergo necessario loquitur de gratia permanente per modum habitus. Major patet ex verbis Concilii: *Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in Baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id quod veram et propriam rationem peccati habet*, etc., *anathema sit.* Ubi licet in particulari parvulos non nominet, tamen definitio generalis est, illos comprehendens; nam de illis in can. 4 definierat, parvulos baptizandos esse in remissionem peccati originalis, et can. 3 definierat Christi meritum per Baptismi sacramentum, in forma Ecclesiæ rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari, et idem postea definit sess. 7, can. 12 et 13. Quod autem Concilium de gratia inhærente loquatur, patet primo ex verbis ejus, loquitur enim de *gratia, quæ in Baptismate confertur;* non enim conferri potest per Baptismum, nisi gratia creata et inhærens. Secundo, quia meritum Christi non applicatur nobis per extrinsecam denominationem, seu imputationem, sed per gratiam, quæ hominibus inhæret, ut definit idem Concilium, sess. 6, can. 11; ergo, cum in sess. 5 definit,

parvulis in Baptismo applicari meritum Christi per gratiam, evidenter loquitur de gratia inhærente. Tertio, quia in eadem sess. 5 definit peccatum originale ita transfundi origine in omnes, ut insit unicuique proprium, quod peccatum postea dicit prorsus tolli et excludi a parvulis quoad totam rationem peccati, per gratiam in Baptismo eis collatam ; ergo loquitur de gratia inhærente, alias non excluderet inhærens peccatum, sed per solum favorem extrinsecum aut non imputationem remitteretur, quod ipsummet Concilium damnat, sess. 6, can. 11, ubi etiam c. 7 docet gratiam justificantem esse inhærentem. Est ergo evidens quoad hanc partem definitio Concilii de gratia inhærente parvulorum. Quod autem in parvulis non possit gratia esse actualis secundum ordinariam legem, tam est evidens, ut non indigeat probatione, ut in simili dixit Augustinus, lib. 1 de Peccat. mer., c. 17. Unde ex hoc capite non minuitur certitudo fidei in dicta definitione, quia in re tam evidente manifestum est locutum esse Concilium de gratia, quæ sine extraordinario miraculo possit communi lege communicari parvulis, præsertim cum idem Concilium sess. 7, can. 13, supponat parvulos non habere actum credendi, quod antea ut notum tradiderat Augustinus, lib. 1 de Peccator. merit., c. 19, et lib. 3, c. 2.

7. *De adultis etiam probatur.*—Ex hac parte manifeste colligitur eadem certitudine idem esse tenendum de adultis. Primo, quia, ut supra dicebam, licet in Ecclesia aliquando fuerit dubitatum an gratia habitualis, quæ confertur adultis cum justificantur, conferatur etiam parvulis, nunquam tamen dubitatum est quin, si habitus gratiæ confertur parvulis, multo magis conferatur adultis, et actu credentibus. Unde cum Concilium Viennense, ex eo quod adulti recipiunt gratiam habitualem colligat etiam infundi parvulis, quia gratia et redemptio Christi æque omnes complectitur, profecto majori ratione, si Concilium Tridentinum definivit gratiam parvulorum esse intrinsece permanentem, recte colligimus idem de adultis definivisse. Præsertim quia interna justitia non est diversæ rationis in utrisque, ut capite præcedenti ex Chrysostomo et Augustino ostendi, et colligi potest ex eodem Concilio Tridentino, sess. 6, c. 7, dicente unicam esse causam formalem justificationis. Quocirca, cum idem Concilium, dicto cap. 5, sess. 5, indifferenter loquatur de iis qui per Baptismum remissionem peccati per gratiam consequuntur, non minus intelligit hanc gratiam esse permanentem in adultis quam in parvulis. Secundo, quia idem Concilium in 6 sess., cap. 3, definit meritum Christi Jesu per Baptismi sacramentum, tam adultis quam parvulis applicari; applicatur autem parvulis ex vi sacramenti per gratiam permanentem : ergo et adultis, ex mente Concilii. Probatur consequentia; tum quia sacramentum dat gratiam semper et omnibus, quantum est ex parte sua, ut de sacramentis in genere definit idem Concilium, sess. 7, can. 7; ergo, cum Baptismus de se sit collativus gratiæ permanentis, quandoquidem illam confert parvulis, omnibus baptizatis non ponentibus obicem illam confert, etiamsi adulti sint; tum etiam quia sacramentum Baptismi non confert gratiam actualem, per se loquendo, et virtute sacramentali : ergo de se tantum applicat meritum Christi, efficiendo, ut instrumentum Christi, gratiam habitualem, sicut ipsummet Concilium satis aperte docet, sess. 6, cap. 7, dicens instrumentalem causam justitiæ inhærentis esse Baptismum.

8. *Fundatur tertio.* — Unde sumitur tertium argumentum ex iis adultis qui cum sola attritione baptizantur ; justificantur enim per Baptismum; ergo recipiunt gratiam, per quam eis applicatur meritum Christi, et expellitur peccatum ; ergo recipiunt permanentem, seu habitualem gratiam, quia non recipiunt novos actus, ut per se, et veluti experimento notum est. Unde etiam Vasquez, disp. 203, c. 6, fatetur, evidenti ratione ex principiis fidei colligi, adultum, qui nondum contritus per sacramentum justificatur, habituale donum gratiæ recipere, quia ex vi sacramenti non fit talis justificatio per mutationem actus intrinsecam ex attritione in contritionem; quia effectus sacramenti est uniformis et infallibilis, stante eadem dispositione in recipiente; est autem per experientiam evidens, in adultis, qui accedunt ad sacramentum Baptismi vel Pœnitentiæ, non semper fieri mutationem in actibus ; imo illam esse rarissimam, saltem in illo puncto, in quo recipiunt sacramentum, et in quo dandus est effectus ejus. Imo sæpe accidit, in puncto absolutionis, vel prolationis formæ Baptismi, recipientem sacramentum esse animo distractum, nec de habenda contritione cogitare, et non propterea sacramentum manet informe aut sine effectu ; ergo talis effectus non consistit in actu; ergo in gratia habituali. Idem constat evidenter in adulto attrito, qui cum voluntate Baptismi vel dormit, vel judicium amisit; nam si baptizetur

in eo statu, recipit effectum Baptismi, et intrinsece renovatur ac justificatur, quod non potest fieri per actus in ea hominis dispositione, ut per se notum est ; ergo per infusionem permanentis gratiæ.

9. *Amplius confirmatur conclusio.* — Cum ergo hæc veritas certa sit in parvulis, et in adultis imperfecte dispositis, non video quomodo vir aliquis doctus et prudens dubitare possit quin æque certum sit, cæteris adultis, qui per sacramentum cum perfecta dispositione justificantur, habitualis etiam gratia conferatur; primo, quia hic est proprius et per se effectus sacramenti, et hic effectus omnibus infallibiliter datur non ponentibus obicem; ergo etiam istis datur, quia propter meliorem dispositionem non ponunt obicem. Secundo, quia in istis etiam regulariter virtute sacramenti non fit mutatio in ipsomet actu contritionis, vel amoris, ita ut ex remisso fiat intensior, vel quid simile, ut eodem experimento constat, et eodem signo, quia etiam isti possunt esse distracti, cum absolvuntur, vel etiam sensibus et mente alienati, ut est certa doctrina, et tunc in illis non caret sacramentum suo effectu, quia sunt dispositi ; ergo est aliqua gratia quæ præter actus datur, et ab actibus non pendet, quam permanentem vocamus. Tertio, quia Concilium Tridentinum, sess. 5, c. 3, indefinite loquitur de adultis, utique dispositis ad recipiendum sacramentum, seu non ponentibus obicem : in doctrinali autem propositione, indefinita æquivalet universali ; a tali ergo definitione non licet nobis aliquam exceptionem facere ; ergo multo minus hanc de recipientibus sacramentum cum perfecta dispositione, cum sit omnino irrationabilis; ergo non est minus certum his dari permanentem gratiam virtute Baptismi, quam cæteris. Denique non est minus certum his applicari meritum Christi quam aliis; sed illis etiam non applicatur infundendo novum actum, vel actualem perfectionem ; ergo applicatur infundendo eis aliquod donum gratiæ permanentis ; ergo simpliciter omnibus hominibus, qui per Christum grati Deo efficiuntur, est de fide certum, aliquod donum gratiæ permanentis infundi.

10. *Replica. — Solutio elucidatur.* — Dices hæc omnia non fidei certitudinem, sed ad summum Theologicam ostendere, quia in formali et immediata definitione Concilii non habetur expresse permanentem gratiam inhærentem infundi omnibus justis, sed per varias consequentias ex definitis deducitur, quæ, licet procedant ex principiis definitis, et in se sint satis perspicuæ et evidentes, sufficient quidem ut hæc assertio sit conclusio Theologica certa, non vero ut sit de fide, sed ad summum, ut sit fere de fide, ut Medina locutus est. Neque etiam sufficit, ut assertio contraria sit hæretica, sed ut erronea tantum sit. Respondeo non deesse Theologos graves, qui conclusionem, ex principiis fidei per evidentem consequentiam deductam, censeant esse de fide. Quæ controversia, licet speculative non immerito disputetur in principio primæ partis, et in tract. de Fide, quod vero ad praxim spectat, parum aut nihil refert, quia revera moralis obligatio credendi eadem est, et pertinax in illo errore, hæreticus censendus esset. Dico tamen in præsenti nos non colligere hanc veritatem ex Concilio per illationes vel consequentias, sed ex vi verborum ejus; utimur autem discursu et illationibus ad explicandum sensum Concilii, et expressam definitionem ejus, et hoc non excludit certitudinem definitionis et fidei. Vix enim est aliquid in Scriptura, vel Conciliis, quod non possit peregrinis interpretationibus obscurari et eludi. Nemo autem negabit esse de fide, quod ita continetur in Scriptura, vel in definitione Concilii, ut per rationem et expositionem evidentem constet, in eo sensu fuisse scriptum aut definitum. Quod maxime verum habet, quando talis sensus ex collatione aliorum locorum Scripturæ, vel aliarum definitionum ejusdem Concilii, perspicue ostenditur, quomodo nos demonstravimus, juxta varias definitiones Concilii Tridentini, non posse constitui discrimen inter parvulos et adultos, vel inter adultos attritos, vel contritos, quoad recipiendam per Baptismum inhærentem gratiam permanentem ; ac subinde cum Concilium definit parvulos per Baptismum recipere hujusmodi gratiam, æque id definire de adultis. Præsertim cum in ipsa definitione, si tota integra consideretur, et unus canon cum alio conferatur, tam adulti quam parvuli nominentur.

11. *Evasio.* — Dicet secundo aliquis, hinc ad summum probari, esse de fide gratiam baptismalem esse inhærentem permanenter in omnibus, tam parvulis quam adultis ; nihilominus tamen hinc non sequi esse de fide omnibus justis, quocumque modo justificentur, dari similem gratiam permanentem ; tum quia hoc non est ita expresse definitum, nec sequitur evidenter ex illa definitione, quia

potuit illud esse peculiare privilegium Baptismi; tum etiam quia, in justificatione adultorum, quæ fit extra sacramentum, non est tam necessaria hæc gratia permanens, quia neque est necessaria, ut sit effectus sacramenti ex opere operato, cum supponamus sacramentum non recipi, neque ad hominis sanctificationem, vel expulsionem peccati, quia per actum contritionis et dilectionis tanquam per inhærentem gratiam sanctificatur, et a peccato sufficienter mundatur. Et hæc ratio maxime procedit in hominibus, qui ante Christi adventum, et ante institutionem sacramentorum novæ legis, justi fuerunt. Potuerunt enim per actus ex gratia factos sufficienter justificari, et nulla extat definitio, quod eis infunderetur specialis gratia permanens.

12. *Præcluditur.* — Sed hæc etiam evasio non minuit certitudinem fidei in assertione posita, vel in aliqua parte ejus. Respondeo igitur imprimis in lege nova omnes justos, quacumque via aut ratione ad statum gratiæ et amicitiæ Dei perveniant, consequi donum aliquod permanentis gratiæ, quo renoventur et sanctificentur, sanctique intrinsece permaneant, etiam cum non operantur, atque ita esse de fide definitum in Concilio Tridentino. Quod in hunc modum ostendo; nam remissio peccati, et prima gratia apud Deum duobus tantum modis comparatur, scilicet, per sacramentum Baptismi, vel per sacramentum Pœnitentiæ, ut tradit idem Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 7 et 14, et can. 29, et sess. 14, per totam, et per utrumque sacramentum potest prima gratia obtineri duobus modis, scilicet vel per sacramentum in re susceptum, vel saltem voto, ut constat ex doctrina ejusdem Concilii, sess. 6, 7 et 14. Quando ergo gratia datur per Baptismum in re susceptum, jam ostensum est esse de fide, talem gratiam esse permanentem, et per modum habitus. Idem ergo eadem certitudine tenendum est de gratia, quæ datur catechumeno perfecte contrito, in voto Baptismi, prius tempore quam illum recipiat. Primo, quia hac ratione dicitur Baptismus simpliciter necessarius in re vel in voto, ad obtinendam gratiam Dei et remissionem peccatorum; ergo oportet intelligi de gratia permanente simili gratiæ quæ per Baptismum infunditur. Probatur consequentia, quia gratia actualis excitans et adjuvans ad contritionem, prius tempore quam Baptismus recipiatur, non datur in voto Baptismi; imo per illam fit ut homo habeat votum Baptismi, quod in ipsa contritione includitur; sed datur ex Dei misericordia propter Christum; ergo gratia illa, quæ homini sic contrito datur in voto Baptismi, est gratia habitualis et permanens. Secundo, idem immediatius probatur ex tota sess. 6 Concilii Tridentini, in qua generatim tradit doctrinam de justificatione impii, et specialiter in c. 6 et 7, tractat de Justificatione quæ fit per Baptismum, utique in re vel in voto, ut ex c. 4, in fine, manifestum est. De illa autem justificatione indifferenter docet fieri per donum gratiæ inhærentis, quod patet ex c. 7, ibi: *Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed sanctificatio et renovatio interioris hominis per susceptionem gratiæ et donorum.* Nec possunt hæc verba exponi de gratia actuali, quia de hac sermonem fecerat in c. 6, et per illam docuerat disponi hominem ad justitiam, et subjungit in c. 7: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*, etc. Ergo gratia, quam dicit infundi in justificatione, distincta est ab actuali.

13. *Restrictio mentis Concilii Tridentini expellitur.* — Respondent aliqui Concilium loqui de justificatione, quæ fit per dispositionem imperfectam cum sacramento, et ideo de illa docere fieri per infusionem gratiæ habitualis, quæ homini sic disposito, per sacramentum datur. Sed hæc restrictio definitionis Concilii valde libera est, et sine dubio est contra mentem ejus, ut probavi late 1 tom. 3 part., disp. 4, et nunc breviter ostenditur, quia, ut dixi, non solum tractat Concilium de justificatione, quæ fit per Baptismum in re susceptum, sed etiam in voto, ut patet ex verbis Concilii, cap. 4, ubi, post definitionem justificationis, subdit: *Quæ quidem translatio post Evangelium promulgatum, sine lavacro regenerationis, aut ejus voto, fieri non potest;* deinde quia in can. 3 definit, *non posse hominem sive præveniente Spiritus Sancti inspiratione et ejus adjutorio, credere, sperare, diligere aut pœnitere, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur.* Ubi evidenter distinguit gratiam justificationis ab illis quatuor actibus, et ab omnibus auxiliis gratiæ, quæ ad illos dantur. Quis autem dicere audeat in illis quatuor actibus non contineri perfectam dispositionem ad justitiam? Addo præterea ex dictis, etiamsi daremus loqui Concilium de imperfecta dispositione, inde etiam a fortiori procedere definitionem ejus in homine perfecte disposito; nam si ante realem susceptionem Baptismi sic disponatur, recipiet aliquam gratiam in voto sacramenti, quam esse distinc-

tam ab actu, et consequi ad talem dispositionem jam probatum est ; si vero cum tali dispositione conjungatur sacramentum, eamdem et majorem gratiam efficiet, quia (ut supra dicebam) perfectio dispositionis non impedit, sed juvat ad effectum sacramenti. Unde in universum, tam intra quam extra sacramentum, verum est quod ibidem Concilium docet, gratiam justificationis unicuique infundi, *secundum propriam cujusque dispositionem.* Est ergo evidens definitio Concilii de gratia permanente, quæ per Baptismum in re vel in voto datur; eamque confirmant multa alia verba illius, c. 7, quæ sunt de infusione *gratiæ et donorum, et præsertim charitatis, quæ per Spiritum Sanctum in cordibus diffunditur, et ipsis inhæret,* quæ specialius in capite sequenti ponderabimus.

14. *In gratia quæ per pœnitentiam datur, ostenditur.* — Venio ad alteram partem, de gratia quæ per pœnitentiam restituitur, quando per peccatum amissa est gratia Baptismi, de qua loquitur idem Concilium, eadem sessione, cap. 14, et plane docet esse gratiam permanentem, sicut baptismalis fuerat, ut patet ex illis verbis : *Qui ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus justificari poterunt.* Ubi de eodem modo justificationis loquitur, nisi quis velit ambiguitatem et æquivocationem in illis verbis fingere. Item, quia dicit amissam gratiam recuperari; est ergo ejusdem rationis; et c. 29 dicit amissam justitiam recuperari, et utroque loco ait hoc fieri per sacramentum Pœnitentiæ, cujus proprius et infallibilis effectus non potest esse aliquis actus hominis, sed aliqua gratia permanens, eisdem rationibus quibus id de Baptismo probatum est. Tota autem hæc doctrina procedit, tam de gratia obtenta per sacramentum in re susceptum, quam in voto, ut in eodem cap. 14 Concilium diserte declarat, et latius sess. 14, c. 4; ergo absolute de omni homine justo, quocumque modo justificetur in lege Evangelica, certa fide tenendum est illi infundi aliquam gratiam permanentem.

15. *Pars objectionis expenditur.* — Neque contra hoc obstat altera ratio quæ objiciebatur, scilicet, iis qui perfecte disponuntur ad remissionem peccati, non esse necessariam aliam gratiam, quæ expellat peccatum ; tum quia hoc etiam falsum est, ut in dicta disp. 4 de Incarn. late probavi, et infra, tractando de formali causa justificationis, necessario tractandum est ; tum etiam quia, licet concederetur peccatum formaliter excludi per contritionem, nihilominus gratia permanens esset necessaria justificato, ut eum intrinsece ac permanenter sanctificet, et divinæ naturæ participem efficiat. Hæc enim gratia non est solum necessaria propter expulsionem peccati ; imo nec per se primo propter hunc finem data est, quamvis ille effectus connaturaliter sequatur quando in persona præcedit peccatum, quod est quasi accidentarium ipsi gratiæ, et ideo etiam hominibus in statu innocentiæ, et angelis in sua conditione data est ; ergo, quamvis daremus actum contritionis vel amoris expellere peccatum, non ideo minus certum esse potest hanc permanentem gratiam dari hominibus perfecte contritis, quam cæteris. Quod potest confirmari ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 11, ubi damnat dicentes, homines justificari sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhæreat, ubi loquitur de eadem gratia de qua in c. 7 sermonem fecerat, quam sess. 5, 6, 7 et 14 semper cum justificatione conjungit. Unde mihi verisimillimum est, quoties Concilium dicit hanc gratiam ita dari justificatis, ut illis inhæreat, uti verbo inhærendi, non tantum dialectico modo ut significat modum proprium accidentis, sed etiam ut indicat firmam, et stabilem ac permanentem adhæsionem, in quo sensu est verbum illud frequenter apud Latinos usitatum. Nam, cum per se notum sit actus charitatis vel pœnitentiæ, qui a nobis fiunt, nobis inhærere tanquam accidentia quædam, nunquam illis apposuit Concilium verbum inhærendi, sed specialiter illi gratiæ et justitiæ, quæ propter illos actus, tanquam propter dispositionem, datur ; ergo quidquid sit de remissione peccati per ipsos actus, semper hæc gratia infunditur justificatis, ex mente Concilii.

16. *Confirmatur ex aliis ejusdem Concilii definitionibus.* — Possuntque hæc omnia confirmari ex aliis definitionibus ejusdem Concilii; nam in c. 10 dicit, hominem per observantiam mandatorum crescere in ipsa justitia per Christi gratiam accepta; et in eodem sensu ait, in canon. 32, hominem justum per bona opera vere mereri augmentum gratiæ. Ubi necesse est loqui de gratia habituali; tum quia loquitur de gratia eadem quæ in justificatione incœpit, eamque dicit crescere; tum etiam quia, si quod augmentum justitiæ in solis actibus bonis multiplicatis

cerni potest, homo bene operans non meretur illud augmentum, sed facit, quia non distinguitur ab actibus multiplicatis, sed formaliter (ut sic dicam) in ipsa multiplicatione actuum consistit; augmentum ergo gratiæ, quod homo meretur, necessario esse debet in aliqua perfectione habituali distincta ab actibus. Illud autem augmentum non est tantum per extrinsecum favorem, vel acceptationem, sed est proportionatum justitiæ inhærenti, in qua justi crescunt, et magis justificantur, juxta verba et mentem Concilii. Idem probat quod idem Concilium, c. 11, 13 et 14 docet, hominem semel justificatum non cadere ab hac gratia, nisi peccando, sed in ea perseverare; inde enim fit etiam gratiam perseverare, seu durare in ipso homine. Et ita in can. 23, dicit hanc gratiam posse amitti peccando, in quo supponit aliter non amitti, quod etiam expresse definit can. 24, docens justitiam acceptam conservari et augeri per bona opera; si ergo conservatur, permanet, et propter solam cessationem ab opere non amittitur.

17. *Assertio ampliatur ad justificatos ante Christi adventum.* — Tandem, ut ad aliam rationem supra positam, de hominibus ante Christi adventum justificatis, respondeamus, addimus superius dictis, veritatem hanc de gratia permanente justorum, eamdem certitudinem nunc habere in omnium hominum justificatione, quocumque tempore facta sit. Probatur, quia doctrina de justificatione, quam tradit Concilium, generalis est, secluso tantum respectu ad causalitatem et necessitatem sacramentorum novæ legis, et ita in omni tempore in omnibus hominibus locum habet. Hoc probatur primo, ex cap. 4 dictæ sess. 6, in quo prius generalem descriptionem justificationis tradit, *ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ, et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam, Jesum Christum Salvatorem nostrum.* Quæ descriptio ex mente Concilii, de se generalis est, et ideo post illam addit, peculiarem respectum ad Baptismum, tanquam ad causam seu medium, esse proprium legis Evangelicæ, et idem cum proportione intelligit de justificatione a peccatis actualibus post Baptismum commissis, quæ nunc fit per sacramentum Pœnitentiæ, ut postea cap. 14, et sess. 14, declarat. Ergo, remoto hoc respectu, reliqua, quæ Concilium tradit de gratia quæ justis infunditur, generalia sunt. Secundo, idem probatur: nam omnia quæ Concilium dicit de dispositionibus actualibus ad hanc gratiam, et de auxiliis seu gratiis actualibus ad illas dispositiones necessariis, generalia sunt, et pro omni tempore damnant errores Pelagii et Lutheri; ergo in eodem sensu tradit omnia quæ de gratia inhærente definit, et ad damnationem Lutherani erroris pertinent. Tertio Concilium, in discursu illius doctrinæ, æque illam confirmat testimoniis veteris et novi Testamenti, ut patet ex cap. 5, 6, etc.; ergo signum est illud loqui non solum de justificatione, prout nunc fit, sed simpliciter de justificatione secundum se. Sicut etiam omnia quæ dicit de perseverantiæ dono, et de amissione justitiæ per peccatum, et recuperatione per pœnitentiam, et de augmento justitiæ ac merito ejus, generalem doctrinam ad omnia tempora cujuscumque legis continent; alioqui revera doctrina illa de justificatione esset nimis diminuta et limitata. Denique hoc satis declaravit Concilium, sess. 14, can. 4, explicans quomodo contritio, omni tempore, fuerit necessaria dispositio ad justitiam, et quid peculiare nunc requirat. Ita ergo doctrina de permanente gratia justorum generalis est, et solum hoc habet nunc peculiare, quod per specialia sacramenta comparatur, et quod fortasse perfectiorem dispositionem ex parte fidei requirit.

18. *Amplificatio rationis superioris. — Facile extenditur doctrina hæc ad Angelos.* — Quin potius addo, licet hæc quæ a Concilio traduntur de justificatione, ut est translatio a statu peccati, etc., solum conveniant hominibus post lapsum Adæ, nihilominus doctrinam de habituali gratia sanctificante ex mente Concilii latius extendi. Nam in sess. 5, can. 1, definit Adamum, peccando, *statim sanctitatem et justitiam in qua conditus fuerat amisisse;* docet ergo, etiam ante peccatum, simplicem (ut ita dicam) justificationem per inhærentem justitiam et sanctitatem hominibus datam esse. Quod patet, tum quia semper loquitur Concilium univoce, ut sic dicam, de justitia et sanctitate hominum; tum etiam quia sanctitas et justitia, quæ peccando amittitur, permanet in homine quamdiu non peccat. Præsertim quia in can. 2 addit Adamum non sibi soli, sed etiam nobis justitiam perdidisse; non amisit autem nobis justitiam tantum imputativam, ut per se patet; neque etiam illam quæ esse potest per solos actus, quia non solum adultis, sed etiam parvulis illam perdidit; nam ideo parvuli in peccato concipiuntur, quia carent gratia

quam, concepti in statu innocentiæ, habere potuissent; ergo necesse est illam gratiam esse permanentem, et ab actibus distinctam, imo ejusdem rationis cum gratia quæ in baptismate datur, cum per hanc formaliter excludatur originale peccatum, quod est privatio illius sanctitatis et justitiæ, quam in Adamo recepimus, ad quam nobis recuperandam Christus in hunc mundum venit, ut idem Concilium docet, sess. 6, cap. 2. Igitur, juxta doctrinam et definitionem Concilii, hæc gratia permanens non solum data est hominibus post lapsum, sed etiam ante lapsum. Et in hoc sensu dixit Cyrillus, lib. 2 in Isai., circa principium : *A principio dabatur nostri generis primitiis, id est, Adamo, Spiritus Sanctus; verum demersus est in peccato, nec invenit in hominibus requietem Spiritus, omnes enim declinaverunt,* etc. *Post factus est homo unigena Dei sermo, Spiritusque Sanctus in hominis natura insedit, velut in ipso primo, et quasi in primitiis generis posterioribus, ut et in nobis deinceps conquiesceret ac maneret, atque in credentium mentibus cum voluptate habitaret.* Quæ omnia verba permanentem gratiam aperte indicant, et alia de gratia primi hominis adduximus in proleg. 4. Et hinc facile fieri posset ascensus ad Angelos, nam, licet de illis non habeamus tam claras definitiones, nihilominus sine ulla dubitatione credendum est, etiam eis communicatum esse donum gratiæ permanentis. Non est quidem ita certum an in principio cum hoc dono creati fuerint, et de malis angelis nonnulla quæstio inter Theologos est, an in via hoc donum consecuti fuerint. Nihilominus tamen quod sancti Angeli hoc donum habuerint in via inchoatum, et nunc habeant in patria consummatum, omnino certum est, nam Patres eodem modo loquuntur de sanctitate Angelorum quo de hominibus, ut ex 1 p., q. 62, suppono, nuncque solum expendo verba Ambrosii, lib. 1 de Spiritu Sancto, cap. 4, ubi de Spiritu Sancto dicit : *De substantia invisibilium creaturarum non est, nam et illæ sanctificationem hujus accipiunt, et per hunc reliquis mundi operibus antecellunt ; sive Angelos dicas, sive Dominationes, sive Potestates, omnis creatura expectat Sancti Spiritus gratiam.* Et postea Angelos cum hominibus confert, et de omnibus ait : *Utique Sancti Spiritus gratia filios Dei fecit.*

CAPUT IV.

AN GRATIA HABITUALIS INCLUDAT HABITUS, SEU VIRTUTES INFUSAS ?

1. *Ex dictis constat gratiam esse habitum. — Descriptio gratiæ.* — Hactenus solum ostendimus gratiam esse formam permanentem in homine, quando non operatur, ac proinde distinctam ab omnibus actibus gratiæ. Ex quo satis probatum videtur illam esse habitum ; abstinuimus tamen ab hac voce, quia per habitum solet intelligi principium actus, de quo nondum disputatum erat, quamvis si vox illa latius sumatur, pro quacumque qualitate perficiente animam, quæ non sit actus secundus, eadem certitudine qua ostendimus dari gratiam permanentem, concluditur esse qualitatem habitualem, non tam per novam illationem, quam per solam terminorum explicationem, ut magis ex sequentibus capitibus constabit. De hac ergo gratia habituali superest explicandum in specie, quid sit, quod nullo modo præstare possumus, nisi hanc gratiam in plura membra dividendo. Nam gratia habitualis, quæ a nobis hactenus explicata est, est veluti quoddam genus, cujus præcisa ratio et essentia ex dictis hactenus facile intelligi potest. Est enim qualitas quædam spiritualis et supernaturalis in substantia sua, quæ non est operatio, neque actus secundus, sed forma quædam permanens, et per modum actus primi a Deo infusa, ut per eam divinæ naturæ et perfectionis, singulari modo, et ordinem naturæ superante, participes efficiamur. Neque amplius possumus in hac generalitate hanc gratiam explicare, nisi ad ejus species descendamus.

2. *Prima gratiæ divisio.*—Potest ergo primo hæc gratia dividi in eam quæ est proximum principium operandi, et quæ vel nullo modo est principium, vel saltem remotum. Hæc posterior in usu Theologorum retinuit nomen gratiæ simpliciter, vel gratiæ sanctificantis, vel etiam gratiæ habitualis ; et quamvis hæc gratia revera sit principalior cæteris, et quasi principium, et radix aliorum habituum, nihilominus, quia ejus cognitio minus certa est, illam in ultimum locum reservamus, ut a clarioribus procedamus. Alia igitur gratia, quæ est principium proximum operationis, retinuit nomen habitus per se infusi. Dicitur autem per se, ad excludendum habitus naturales, qui, cum possint ordinario modo per

actus ejusdem ordinis acquiri, interdum a Deo infunduntur, et ideo dicuntur per accidens infusi, non tamen pertinent ad ordinem gratiæ, neque cum gratia ordinarie infunduntur, ut postea dicemus. Quamvis autem habitus et virtus absolute dicti comparentur tanquam genus et species, quia dantur habitus qui non sunt virtutes, sed vitia, vel alio modo imperfecti, nihilominus in ordine gratiæ, habitus infusus non est genus respectu virtutis infusæ, sed convertuntur, loquendo generatim de virtute, prout dici potest etiam de donis Spiritus Sancti, ut postea dicemus.

3. *Habitus infusus semper est virtus.* — Ratio clara est, quia habitus per se infusus est effectus ita Dei proprius, ut a nulla alia causa, nisi a Deo, fieri possit, ut infra dicemus; Deus autem non potest infundere nisi habitum bonum et honestum, id enim ejus bonitas et sapientia requirunt. Item quia isti habitus sunt singulares participationes divinarum perfectionum et virtutum; ergo ex suo genere sunt determinatæ ad honestum, quoad specificationem; imo non ad quodcumque honestum, sed divini ordinis. Sic enim recte intelligitur quod ait Joan., 1 can., capit. 3: *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est,* utique, quatenus natus est, ut exponit Augustinus, quia videlicet per illud esse, et per illas facultates quas ex tali nativitate recipit, peccare non potest. Sunt ergo illi habitus ex suo genere essentialiter determinati ad bonum, et ideo essentialiter boni et honesti sunt, et in hoc sensu dicimus esse virtutes, ac proinde habitum operativum et virtutem per se infusam, idem esse.

4. *A posteriori fulcitur.* — Tandem idem probari potest ex actibus talium habituum. Solum enim dantur hi habitus per se infusi ad efficiendos actus supernaturales quoad substantiam, vel, ut generalius in omni opinione loquamur, ad efficiendos actus supernaturales sicut oportet ad justitiam et salutem. Actus autem supernaturalis quoad subtantiam non potest esse, nisi studiosus, seu bonus in sua specie. Neque etiam potest actus esse sicut oportet ad salutem, nisi sit rectus et bonus : ergo isti habitus natura sua determinantur ad actum bonum, et sic dicimus converti cum virtute infusa. Idem ergo est generatim quærere an infundatur gratia habitualis operativa, ac quærere an dentur habitus infusi, vel virtutes infusæ, quod tractavit D. Thomas 1. 2, q. 51, art. 4, et quæst. 63, artic. 2. Nobis autem ad comprehendendam totam habitualem gratiam, visa est hæc quæstio hoc loco necessaria. Quia vero sub hoc genere habitus, vel virtutis infusæ, plures dantur species, quæ in hoc genere conveniunt, prius in hoc capite breviter quæ communia sunt complectemur, et postea singulas species percurremus.

5. *Vetus quæstio de habitibus infusis.—Opinio negans fundatur.*— Quæstio ergo hæc de habitibus infusis antiqua est, et præcipue videtur fuisse controversa de his habitibus, quæ sunt proxima principia operationum, et ideo sub nomine habituum et virtutum refertur in capitul. *Majores*, de Baptismo, et in Clem. unic. de Summa Trinitate. Et quamvis moderni dicant inter antiquos Theologos fuisse de hoc diversas opiniones, ego tamen non reperio aliquem Theologum catholicum qui absolute negaverit hos habitus, neque etiam de aliquo relatum invenio. Nam, ut supra notavi, Theologi qui in genere referuntur, non negabant absolute hos habitus, sed tantum negabant infundi parvulis, fundabanturque in incapacitate parvulorum ad operandum. Magister autem, qui negavit habitum charitatis, non negavit omnes habitus infusos, et ideo illa etiam opinio ad præsens non pertinet. Nihilominus potest hæc opinio generatim suaderi, quia vel isti habitus dantur, ut homo facilius eliciat tales actus, vel simpliciter ut eos possit efficere. Primum dici non potest, quia habitus, qui solum dant facilitatem operandi, per actus acquiri possunt et consequenter tales habitus non sunt per se infusi. Item habitus qui solum dat facilitatem, supponit in potentia facultatem integram operandi; ostensum est autem in superiori libro nostras potentias non habere naturalem vim sufficientem ad actus supernaturales, quales sunt illi propter quos habitus infusi dari possunt. Ergo tales habitus non possunt propter solam operandi facilitatem infundi.

6. *Secundum membrum dilemmatis probatur primo.— Secundo.— Tertio.*— Quod vero nec propter potestatem dari possint, probatur primo, quia hoc est contra vel supra rationem habitus; nam habitus perficit potentiam, et auget vim operandi, et sic etiam dat operandi facilitatem et suavitatem, et ideo habitus essentialiter supponit potentiam; ergo non dat illam. Quod si quis hac ratione fateatur hos habitus solum appellari habitus, ut distinguantur ab actibus, et ut distinguantur a po-

tentiis, quæ naturaliter fluunt ab anima, re tamen vera esse potentias quasdam, contra hoc instatur, quia sequitur non inesse potentiis animæ, sed immediate substantiæ illius, ut per illas operetur, quia potentia non inest potentiæ, sed substantiæ ipsi. Unde argumentor secundo : nam vel isti habitus dant totam virtutem proximam operandi, ita ut unusquisque habitus infusus sit tota ratio proxima eliciendi suum actum, vel tantum complent virtutem agendi ipsarum potentiarum; neutrum autem videtur dici posse; ergo. Prior pars minoris patet, tum argumento facto, quod talis habitus esset integra potentia, et ideo non esset constituendus in alia potentia, sed in ipsa substantia ; tum maxime quia inde fieret intellectum et voluntatem non influere vitaliter in actus horum habituum, quia per se nihil agerent, sed solum per habitum in se receptum, ac proinde quasi per accidens, vel denominatione tantum, sicut aqua calefacit per immissum sibi calorem, quod est contra rationem actuum vitalium. Altera vero pars minoris patet, quia, si isti habitus solum complerent facultatem potentiarum, supponerent in ipsis potentiis aliquam vim activam naturalem, ex qua et ex habitu, tanquam ex principiis partialibus, coalesceret unum integrum principium talis actus, quod non videtur dici posse, quia alias actus non esset pure supernaturalis, sed esset, vel mistus ex naturali et supernaturali, quod repugnat simplici entitati, vel esset tantum naturalis in sua entitate, contra supra dicta. Sequela patet, quia effectus est proportionatus suo principio proximo ; quod si principium sit compositum, et effectus simplex, sequi debet ignobiliorem partem, quia malum vel imperfectum ex quocumque defectu. Quod si dicatur potentiam elevari ad agendum cum proportione ad habitum infusum, contra hoc argumentor tertio, quia sequitur potentiam esse instrumentum, et non propriam virtutem agendi in ratione principii proximi. Quod si hoc ita est, superfluus est habitus, quia instrumentum non solet elevari per formam vel habitum inhærentem, sed per immediatam motionem principalis agentis. Sic ergo nostræ potentiæ per auxilium Spiritus Sancti immediate elevantur ad hos actus efficiendos, ut in superiori libro dictum est, et ideo superflui videntur infusi habitus operativi. Et confirmatur tandem, quia alias experimento possent hi habitus cognosci ; darent enim inclinationem ad suos actus, et, per eam, facilitatem etiam et delectabilitatem in operando conferrent, qui effectus non posset latere operantem ; ergo per illum posset unusquisque experiri in se habitus gratiæ, quod dici non potest.

7. *Catholica sententia.* — Nihilominus vera et Catholica sententia est, dari fidelibus interna quædam principia supernaturalia actuum Christianæ justitiæ, et consequenter distincta ab ipsis, et permanentia sine ipsis, quæ principia vocamus habitus infusos operativos. Hæc conclusio etiam sub nomine habituum et virtutum approbata est in Concilio Viennens., Clem. unic., de Sum. Trinit., ubi quoad parvulos solum ut probabilior approbatur, quoad adultos vero non explicatur in quo gradu approbetur, sed supponitur tanquam sine dissensione, recepta inter Theologos, ut in superioribus notavi; imo Scotus et alii censuerunt illam semper fuisse de fide; sed in hoc, quantum spectat ad gradum certitudinis, idem hic censeo quod in præcedenti capite dixi, et in sequenti confirmabo. Et ibi etiam auctoritate conclusionem probabimus: nam testimonia quæ efficaciter possunt hanc veritatem ut certam ostendere, non in generali loquuntur, sed in speciali de Fide, Spe et Charitate. Nunc solum ponderamus verba illa Tridentini, sess. 6, cap. 7 : *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per infusionem gratiæ et donorum.* In quibus pondero hæc dona esse habitualia ; nam infusio eorum supponit actus sufficienter disponentes, nam ad illam dispositionem consequitur. Et cum Concilium in plurali loquatur, satis indicat gratiam habitualem infusam non esse unam tantum qualitatem, sed plures; non multiplicantur autem in nobis ex vi justitiæ infusæ qualitates, seu dona gratiæ permanentis, nisi ratione habituum infusorum, ut est per se clarum. Dixi autem : *Ex vi justitiæ*, ut excludam quæstionem de charactere, nam ille est qualitas infusa, et non est habitus operativus, et multiplicatur in nobis, et potest inter dona justitiæ computari; per se tamen ad justitiam infusam non spectat, quia sine illo potest esse homo perfecte justus, ut constat de iis qui ante sacramenta novæ legis justificati sunt, et nunc ante realem illorum susceptionem justificantur.

8. *Consentanea ratio.* — Ratio assertionis difficulter redditur a Theologis qui negant actus virtutum esse supernaturales quoad substantiam, quia propter solum modum non

est necessarius habitus infusus, et ita Scotus, Durandus, Gabriel et alii multum laborant in fundamento inquirendo horum habituum per se infusorum, et tandem nullam verisimilem rationem adducunt, sed propter solam auctoritatem Scripturæ et Ecclesiæ eos admittere fatentur. At vero, supposito contrario principio de supernaturali substantia et specie actuum aliquarum virtutum, facile redditur ratio valde consentanea naturali lumini, propter quam isti habitus necessarii sunt, nimirum, quia potentiæ ad suos actus eliciendos debent disponi per habitus illis actibus proportionatos; sed habitus acquisiti non sunt proportionati, ut per se constat; ergo necessarii sunt habitus infusi qui supernaturales sint, et cum dictis actibus proportionem servent. Major probatur, quia ad suavem Dei providentiam pertinet dare unicuique agenti et causæ secundæ, principium intrinsecum suæ operationi proportionatum; homo autem in gratia constitutus, et elevatus ad superiorem ordinem agentium, non debuit minus perfecte disponi intrinsece ad actus illius ordinis eliciendos, quam cætera agentia; ergo perficitur habitibus infusis ad superiores actus connaturaliter eliciendos. Et hac ratione utitur D. Thomas, ubicumque de his habitibus quæstionem movet, ut 1. 2, quæst. 51, art. 4, et quæst. 62, art. 1, et 2. 2, quæst. 23, art. 2. Et ob eamdem ponitur in beatis lumen gloriæ, quod sit principium visionis, addens intellectui virtutem intelligendi, ut in 1 part. diximus cum divo Thom., quæst. 12, a. 5. Et inde etiam servatur optima proportio inter finem supernaturalem et media, nam, sicut supernaturalis beatitudo consistit in excellentissima operatione divini ordinis, ita homo ad illum finem tendit per actus supernaturales ejusdem ordinis; et sicut in patria ad illum actum beatificum eliciendum datur habitus, seu principium proximum supernaturale et supremum in illo ordine, ita in via infunduntur habitus supernaturales, actionibus in via exercendis proportionati.

9. *Dubium de necessitate horum habituum.* — *Opinio prima.* — Ut autem hæc ratio melius intelligatur, quæri potest quanta sit necessitas horum habituum. Quidam enim existimant adeo esse necessarios hos habitus, ut sine illis hujusmodi actus fieri non possint, etiam de potentia absoluta. Quod profecto sentire debuissent Cajetanus, Ferrariensis et Soto, si de supernaturalitate actuum viæ convenienter sentirent. Nam de visione beata ita docuerunt, ut tractavi in 1 part., tract. 1, lib. 2, cap. 16; est autem eadem ratio de actibus viæ, si in substantia supernaturales sunt. Neque refert quod visio sit perfectior : nam major vel minor perfectio specifica actuum inferet quidem necessitatem habitus magis vel minus perfecti; nihilominus tamen, cum omnes illi actus sint ejusdem ordinis, et excedant vires naturales potentiarum animæ, eadem est necessitas habitus seu virtutis proportionatæ ad illos omnes efficiendos; si ergo in visione beatifica tanta est necessitas luminis, ut ad potentiam etiam absolutam extendatur, eadem erit in omni actu supernaturali, respectu sui habitus. Ratio autem illius sententiæ fuisse videtur, quia sicut videri non potest sine potentia visiva, neque intelligi sine intellectu, ita nec potest videri sine lumine, nec amari supernaturaliter sine charitate, etc., quia tam intrinseca est dependentia horum actuum a suis proportionatis principiis, quæ est naturalium actuum vitalium a suis potentiis.

10. *Assertio vera.* — *Habitus supernaturales non sunt necessarii de potentia absoluta.* — Nihilominus de visione beata contrarium docui in citato loco, cum Paludano, Argentina, Majore et aliis. Est autem multo major ratio de actibus viæ, ideoque verissimum censeo hos habitus non fuisse necessarios de potentia absoluta, sed solum secundum congruentem Dei providentiam, ut connaturaliter fiant. Quod tenuit etiam Medina 1. 2, quæst. 62, art. primo, dub. secundo, et est hoc tempore inter Theologos modernos receptissimum. Ratio autem est eadem quam supra dicto loco tradidi; quia isti habitus solum concurrunt ad hos actus ut principia proxima connaturalia, et in suo ordine principalia talium actuum; potest autem Deus alio modo facile supplere hanc efficientiam. Nam generalis regula est, posse Deum efficere se solo quidquid facit per causam secundam, ubi non intervenit aliud genus causæ magis intrinsecum, quod per extrinsecam causam suppleri non possit; hic autem nihil tale invenitur, ut patebit facile consideranti differentiam in comparatione quæ fiebat inter vitales actus naturales et supernaturales : nam in naturali visione corporea vel spirituali, si visum vel intellectum auferas, nullum manet intrinsecum principium vitale talis actus, et ideo nec potest fieri visio illa, ut actus vitalis est; at vero in actu fidei vel amoris supernaturalis, etiamsi habitus infusos auferas, manent po-

tentiæ intellectus et voluntatis, a quibus sufficienter habent illi actus ut vitaliter fiant, quamvis, ut fiant, necessarium sit speciale auxilium. Item in visione vel amore naturali, ablata facultate, aufertur potentia quæ possit informari per tales actus, et ideo fieri non potest hic effectus, qui est videre vel amare; at vero in actu fidei vel amoris supernaturalis, licet e medio tollantur habitus, manet potentia, quæ sufficienter potest informari per actum fidei vel amoris; et ideo nihil repugnat has potentias credere et amare supernaturaliter sine his habitibus. Ad rationem ergo theologicam, satis est quod hi actus non possint connaturaliter sine his habitibus fieri, ut declaratum est; postulat enim suavis et debitus providentiæ modus, ut creaturas, quas Deus ordinat ad agendum, intrinsece perficiat, quantum commode fieri potest, per principia actionibus suis proportionata, qualia in præsenti sunt habitus infusi, qui ad perficiendas intrinsece animæ potentias necessarii sunt. Atque hæc theologica ratio ex solutionibus argumentorum magis confirmabitur.

11. *Ad principale fundamentum respondetur. — Ratio habitus abstrahentis ab acquisito et infuso, et uniuscujusque discrimen.* — Ad principalem ergo rationem in principio positam, respondemus hos habitus non solum poni ut dent facilitatem operandi, sed etiam ut dent vel conferant potestatem, ut recte ibi probatum est, et communiter Theologi docent. Ad primam autem impugnationem, respondemus, licet hoc sit contra vel supra rationem habitus acquisiti, vel per accidens infusi, qui ejusdem rationis est, non tamen esse contra vel supra rationem habitus infusi, et consequenter nec etiam esse contra rationem habitus abstracte et in communi, sed solum dici poterit extra rationem ejus, eo modo quo differentia dicitur esse extra rationem generis. Itaque de ratione habitus in communi, et astrahendo ab habitu per se infuso et acquisito, solum est ut sit qualitas de se permanens, bene disponens potentiam in ordine ad operationem; quod autem disponat, dando solam facilitatem, vel complendo etiam potestatem, neque convenit habitui, ut sic, neque illi repugnat, sed illæ sunt duæ differentiæ habituum specie et quasi genere distinctorum. Nam quidam sunt habitus natura sua usu comparabiles, qui necessario supponere debent in potentia sufficientem virtutem ad producendum actus quibus tales habitus comparantur, et ideo tales habitus dicuntur dare facilitatem agendi, et non potestatem, non quia non dent virtutem agendi eosdem actus, sed quia supponunt sufficientem et aliquam, ut facilior et suavior reddatur operatio. Alii vero sunt habitus qui natura sua per actus comparari non possunt, quia ipsorum actus naturales vires potentiarum excedunt, et hi habitus dare possunt potentiis vires ad agendum, et ideo dicuntur dare posse, et non tantum facile operari. Et ratio a priori est, quia priores habitus perficiunt potentias in ordine ad objecta naturæ proportionata, posteriores vero in ordine ad objecta naturam superantia. Unde non refert quod philosophi hanc conditionem et distinctionem habituum non cognoverint, quia per lumen divinum nobis manifestata sunt, quæ sola naturalis ratio assequi non posset.

12. *Hi habitus supponunt potentias.* — Ita ergo in his qualitatibus vera et propria ratio habitus reperitur, et ideo in illis etiam verum est, quod essentialiter supponunt potentiam, quia non dicunt habitudinem immediate ad substantiam animæ, sed ad potentias ejus, unusquisque ad eam ad quam actus ejus pertinent, quia illi dat virtutem ad operandum. Et ob hanc causam hujusmodi habitus infusi non proprie dici possunt potentiæ, saltem juxta distinctionem specierum qualitatum; nam Aristoteles distinguit habitus et potentias in duas species, et fieri non potest ut eadem qualitas in illis duabus speciebus essentialiter constituatur. Accedit quod Aristoteles, ponens secundam speciem, expresse dixit esse potentiam naturalem, sentiens omnem virtutem agendi, quæ superadditur potentiæ naturali, non ad illam, sed ad priorem speciem pertinere, et ita ex principiis ejus excluduntur habitus infusi ab illa specie, etiamsi illos non cognoverit. Quod si quis, de nomine magis quam de re contendens, dicat hos habitus, quatenus dant potestatem agendi, vocandos esse potentias, respondebimus ad argumentum, saltem non esse potentias integras seu completas, imo nec dare primam inchoationem (ut sic dicam) et radicalem potestatem, sed dare quasi complementum potestatis, et ideo hoc nihil obstare quominus naturalibus potentiis insint, et ad illas essentialem habitudinem dicant.

13. In secundo et tertio argumento nonnulla dubia petuntur, quæ in dicto tractatu de Visione beatifica disputavi; habent autem eamdem difficultatem in omnibus habitibus

supernaturalibus. Et ideo non videntur hoc loco omittenda, præsertim cum ibi dicta nova declaratione et defensione indigeant; ea vero in sequentibus capitibus commodius tractabuntur.

CAPUT V.

AN HABITUS INFUSUS SIT TOTA RATIO PROXIMA ET PER SE EFFICIENDI ACTUM INFUSUM ?

1. *Opinio prima, Capreoli, Soti, D. Alvarez, lib.* 7 *de Auxil., disput.* 64. — Hoc dubium tractavi in dicto lib. 2 de Visione Dei, cap. 10, ubi retuli sententiam Capreoli et Soti, sentientium lumen gloriæ esse totam proximam rationem efficiendi visionem, quam nonnulli moderni scriptores de auxiliis defendunt; aiunt enim lumen tribuere intellectui totam activitatem formalem et proximam in ordine ad visionem beatificam. Fundamentum hujus sententiæ est, quia intellectus vel voluntas nullam habent potestatem activam ad actus supernaturales in substantia; ergo non possunt conferre aliquid activitatis circa actum supernaturalem. Antecedens probant, quia alias perfectior potentia naturalis, verbi gratia, intellectus melior cum æquali lumine faceret meliorem actum, seu visionem, quod est falsum, ut supponimus. Ut autem defendant hos actus nihilominus esse vitales, duplicem distinguunt vitalitatem in actu, unam proximam, aliam remotam; et duplex principium vitalitatis, aliud formale et proximum, aliud radicale et remotum. Remotum dicunt nihil aliud esse præter vitam substantialem, quæ præsupponitur ad omnem operationem vitalem; principium autem formale et proximum esse potentiam, per quam vivens operatur actionem vitalem. Et juxta hanc distinctionem, asserunt vitalitatem remotam visionis, seu actus supernaturalis quoad substantiam (eadem est enim ratio de omnibus) provenire ab anima, vel potentiis ejus, secundum suam naturalem virtutem. Quod probant, quia vitalitas radicalis actus provenit a vita substantiali, quam dat anima virtute sua naturali. At vero de vitalitate proxima actus supernaturalis, dicunt totam procedere ab habitu infuso, tanquam a principio formali. Ratio est, quia illa vitalitas est supernaturalis; ergo procedit formaliter a principio supernaturali; ergo non ab intellectu vel voluntate, nisi ut elevatis per virtutes supernaturales. Antecedens probatur, primo, quia illa vitalitas est donum Dei per gratiam, juxta illud Joan. 10 : *Ego vitam æternam do eis ;* secundo, quia vitalitas est de essentia talis actus seu actionis; sed actus est supernaturalis quoad substantiam; ergo etiam vitalitas est supernaturalis, quia cum actus sit simplex, non potest essentialiter componi ex naturali et supernaturali, ideoque a solo supernaturali principio potest proxime fieri.

2. *Assertio nostra.* — *Hi habitus non sunt principia totalia.* — Nihilominus dicendum est habitus infusos non poni ut sint totalia principia proxima supernaturalium actuum, sed ut juvent potentias ad eliciendum tales actus, immediate etiam et per seipsas in illos influendo. Ita de lumine gloriæ dixi in citato loco, et late docent ibidem Molina, Valentina et Vasquez, et alii, et expresse idem docuit Richardus, in 4, d. 49, art. 3, quæst. prima et secunda ; imo Scotus, ibidem, quæst. 11, licet ipse opinetur visionem infundi a solo Deo, nihilominus secundum opinionem communem, quæ dicit visionem fieri a vidente, dicit esse ab intellectu tanquam a potentia activa. Hoc autem æque vel magis certum existimo de actibus supernaturalibus viæ, quia Concilium Tridentinum, session. sexta, canon. 4, damnat dicentes liberum arbitrium in his actibus nihil omnino agere. Ex qua definitione aperte colligitur voluntatem, cum amat supernaturaliter, vel sperat, vere et proprie efficere illos actus ; unde fit idem cum proportione esse dicendum de intellectu respectu actus fidei. Dicetur fortasse voluntatem efficere amorem, quia habet in se habitum charitatis, qui est principium formale illius amoris, quamvis ipsa voluntas per se non habeat proprium influxum in illum actum, sicut aqua calida calefacit et vere agit, licet tota ratio calefaciendi sit calor, hoc enim exemplo uti solent auctores contrariæ sententiæ.

3. *Non satisfacit.* — Hoc autem nec verbis nec menti Concilii satisfacit, nec secundum veram rationem philosophicam potest subsistere. Nam ille modus agendi, per formam extrinsecus receptam, non transcendit modum agendi inanimatorum, ut ex eodem exemplo adducto manifestum est. Et ratione probatur, quia recipere formam extrinsecus immissam non est actus vitæ, quia non consistit in agendo, sed in recipiendo; actus autem vitæ intrinsece includit efficientiam, ut ex philosophia constat, et ex Aristotele, 2 de Anima, capit. 1 et 2, ubi vitam accidentalem in operatione constituit, et 1 Politicor.,

capit. 3. Igitur receptio formæ extrinsecæ non est actus vitæ; ergo, quando effectus ab illa forma manat tanquam a totali principio agendi, subjecto per suas facultates proprias nihil active influente in talem effectum, ille modus agendi non transcendit gradum inanimatorum, quia illa actio tota est a principio extrinsecus adveniente, et ideo reperiri potest in aqua calefaciente, et luna agente per lumen receptum a sole, et in aliis inanimatis. At Concilium Tridentinum dicit liberum arbitrium in his actibus agere, non ut inanime; ergo non agit per solam formam extrinsecus acceptam, qualis est habitus charitatis, sed etiam influendo per suas internas et vitales facultates; nam hoc est proprie agere vitaliter, et non ut inanime. Imo, si quis recte consideret, quando una substantia dicitur agere per formam extrinsecus illi inditam, solum denominatione dicitur agere, imo et per accidens, si sermo sit de substantia absolute, et non ut est sub forma extrinsecus recepta. Ut in exemplo posito aqua dicitur calefacere per accidens, juxta doctrinam Aristotelis, 2 Physicor., cap. 3, text. 25, et 5 Metaph., cap. 2, quia est subjectum cui accidit forma, quæ est principium calefaciendi, ut notavi disp. 17 Metaph., sect. 2, in principio. Calidum autem, seu aqua, ut calida, est causa per se, non instrumentalis, ut quidam male loquuntur, sed principalis proxima, quia calor est propria et sufficiens virtus calefaciendi. Ita ergo in præsenti, si habitus infusus esset tota ratio agendi, cum ille accidat voluntati, verbi gratia, voluntas erit tantum causa per accidens talis actus; voluntas autem, ut informata habitu, poterit quidem dici causa per se, modo tamen communi inanimatis, non tamen proprio viventium, qui est ab intrinseco et per se per internam facultatem operari. Declaratur tandem exemplo, nam si potentia visiva, informata specie intentionali, non ipsa per se influeret in visionem, sed per solam speciem, tanquam per rationem integram agendi, visionem efficeret, non operaretur proprio modo viventium, id est vitaliter. Et hac ratione præcipue impugnant philosophi dicentes visionem esse a sola specie, quia tunc non esset actus vitæ. Ergo similiter in proposito, si nostræ potentiæ non per se influunt in actus infusos, sed tota ratio producendi illos sunt habitus, tales nec vitali modo et proprio viventium fiunt, neque actus vitales dici aut existimari possunt.

4. Sed videamus qualia sint quæ ad eludendam hanc rationem dicebantur. Distinguebatur enim duplex principium vitale, radicale et formale, seu proximum et remotum, et duplex vitalitas in actu, utique etiam remota et proxima. In quibus prior distinctio optima est, et communis philosophorum, et satis nota, supposita distinctione quacumque ex natura rei inter potentiam, quæ est principium proximum actus vitæ, et animam, quæ est principium principale. Altera vero distinctio nova mihi est, et solum ad eludendam rationem factam inventa videtur. Si autem intimius inquiratur quid illis vocibus subsit, parum ad enervandam vim rationis valebit. Nam imprimis vitalitas actus cogitari potest vel tanquam modus absolutus simpliciter intrinsecus actui qui vitalis denominatur, vel tanquam modus respectivus, secundum quid, ad principium vitæ, et (quanquam ad præsentem disputationem non multum referat) hoc posterius est verius et intelligibilius. Nam in actu immanente duæ tantum rationes formales inveniuntur. Una est ratio qualitatis, quatenus ille actus est quædam forma afficiens potentiam in ordine ad aliud, non tanquam ad terminum productum, sed tanquam ad objectum amatum vel cognitum; alia est ratio actionis, seu emanationis et dependentiæ a suo principio, quæ tendit in ipsam qualitatem, tanquam in terminum productum. In illa ergo qualitate secundum se spectata, non invenitur nec cogitari potest aliquis modus absolutus, a quo denominetur actus vitalis; imo, si per possibile vel impossibile illa qualitas fieret a solo Deo, non esset proprie actus vitalis. Dico autem proprie, quia loquimur de actuali denominatione (ut sic dicam) vitalis actus; secundum aptitudinem autem posset illa qualitas tunc dici actus vitalis, quia de se et natura sua postulat emanare a principio vitæ, si connaturali modo fieri debet. Sic autem illa denominatio non est a modo accidentali, vel in re distincto, sed ab ipsa essentia talis actus. Sicut de accidenti dicimus inhærentiam aptitudinalem esse de essentia ejus, actualem vero (quæ sola vera inhærentia est) esse extra essentiam, et modum ex natura rei distinctum. Ita ergo in præsenti, vitalitas (ut sic dicam) aptitudinalis est ipsa essentia talis actus, quæ non potest distingui in remotam et proximam, cum sit ipsa simplicissima differentia talis actus. Vitalitas autem actualis, id est, ut actum denominat in præsenti vitalem, seu vitaliter exerci-

tum, non potest esse aliud nisi illamet actio, quatenus est dependentia a principio vitæ; tum quia ibi non est alius modus, vel aliquid aliud a quo possit actus denominari vitalis; tum etiam quia, posita tali dependentia, necessario actus est vitalis, et illa ablata desinit esse vitalis. Denique hoc optime confirmat exemplum de inhærentia accidentis, servata proportione, ut facile consideranti patebit.

5. *De actuali vitalitate sermo est.* — De hac ergo vitalitate actuali in præsenti esse debet sermo; hoc enim modo oportet actus supernaturales esse vitales per actualem efficientiam vitæ, ut ipsa experientia nobis ostendit, et Concilium docet. Vitalitas autem hæc non est duplex, quia una est dependentia simplex a suo adæquato principio. Nam, licet illud principium possit esse proximum et remotum, et ipsum proximum possit ex multis quasi partialibus constare, ut principium proximum videndi ex visu et specie, nihilominus dependentia actus unica est et simplex, quia tota est a toto principio, et tota a singulis partibus ejus, quia terminus illius actionis non pendet secundum unam partem ab uno principio, et secundum aliam ab alio, sed totus pendet et manat a singulis, et ideo dici solent illa principia partialia partialitate causæ, non effectus, quia actio tota et dependentia est a singulis; est ergo unica et simplicissima; ergo etiam vitalitas est unica; frustra ergo in proximam et remotam distinguitur.

6. Dicetur forte dependentiam actus vitalis dicere habitudinem ad principium remotum, et ad principium proximum vitale, et secundum illas appellari duas vitalitates, nam ut dicit habitudinem ad principium remotum, est vitalitas remota, et respectu proximi vocatur proxima. Sed imprimis quæram an sint duæ realiter, seu ex natura rei distinctæ, vel tantum ratione, secundum conceptus inadæquatos. Primum dici non potest, quia illa actio tota pendet essentialiter a principio proximo, et a remoto, quia, ut dixi, nihil est in illa quod non fluat a principio proximo, vel aliquid quod non pendeat a principio remoto. Propter quod, licet illa principia dicantur lato modo partialia in ordine ad multitudinem principiorum, nihilominus unumquodque in suo genere est totale, et ideo ab utroque est una et eadem actio, secundum rationem formalem adæquatam et essentialem ejus. Sicut actio causæ secundæ una simplicissima est, licet duplicem habeat respectum ad causam secundam et primam, a qua, secundum totam suam rationem formalem, essentialiter manat et pendet. Ita ergo in præsenti unica est actio; ergo unica vitalitas, secundum rem et rationem formalem realem. Si vero illæ dicuntur duæ vitalitates tantum ratione ratiocinata distinctæ, non est de modo loquendi contendendum; nam in aliis rebus est usitatus ille loquendi modus, quamvis non semper nec sub omnibus nominibus admitti soleat sine aliquo addito vel declaratione, maxime quando termini nullum dicunt respectum ad modum concipiendi nostrum. Nemo enim dicet absolute illas esse duas actiones, etiamsi una possit ratione distingui in duas in ordine ad diversos terminos. Satis etiam improprie dicitur actio vel vitalitas remota, quia principium est remotum, si talis actio immediate fluit a principio principali in suo genere. Sed, ut dixi, in hoc non immoramur, sed facile permittimus dari ibi duas vitalitates ratione distinctas; nam, non obstante illa locutione, imo permissa etiam distinctione aliqua secundum rem inter illas duas vitalitates, facile ostendemus ad vim rationis evacuandam nihil distinctionem illam deservire.

7. *Vitalitas remota in supernaturali actu est etiam supernaturalis.* — Et imprimis admittimus actum denominari etiam vitalem in ordine ad principium remotum, seu principale, et libenter accipimus quod dicitur, actum supernaturalem habere hanc vitalitatem remotam per habitudinem ad principium substantiale vitæ, et inquirimus an hæc vitalitas remota sit aliquod in actu supernaturali, vel nihil; nam si est nihil, quomodo denominat actum realiter vitalem? Si vero est aliquid, ergo etiam illa vitalitas in actu supernaturali erit supernaturalis, quia nón est minus essentialis actui quam vitalitas proxima, imo sunt omnino una, ut ostensum est. Item quia in actu simplici supernaturali quoad substantiam, nihil est quod supernaturale non sit, sicut dictus auctor de vitalitate proxima argumentabatur. Omnia enim quæ affert, ad probandum vitalitatem proximam in actu supernaturali esse supernaturalem, probant etiam vitalitatem remotam esse supernaturalem, supposito quod sit aliquid intrinsecum actui. Quod si talis vitalitas supernaturalis est, quomodo dicitur provenire ab anima secundum suam naturalem virtutem? Profecto hoc non videtur constanter et consequenter dici; nam argumenta quæ objiciuntur ad probandum vitalitatem proximam non posse procedere a potentia naturali, etiam idem pro-

bant de vitalitate remota, si utraque supernaturalis est; ergo vel neutra vitalitas convenit actui supernaturali in ordine ad principium naturale, vel, quod est verum, utraque potest esse a principio naturali adjuto a supernaturali.

8. *Duplex opinio de dependentia vitalis actus, et in prima urget ratio.* — Quod ut fiat evidentius, interrogo ulterius an illa vitalitas remota sit per veram dependentiam actus vitalis ab ipsa substantia animæ per immediatam emanationem ab illa in suo genere, vel tantum quia proxime fluit ab intellectu, qui in ipsa anima radicatur et ab illa profluit; de his enim duobus modis controversia est in materia de Anima, quo illorum procedit actus vitalis a substantiali principio vitæ. Juxta priorem modum (quem ego probabilissimum existimo), efficaciter procedit ratio facta, sic enim dependentia actus vitalis immediate est a principio principali, licet dicatur remotum per comparationem ad proximum, sicut causa secunda respectu primæ, quamvis actio illius tam immediate procedat a causa prima, sicut a proxima. Ab hac autem dependentia a principio substantialis vitæ denominatur actus vitalis vitalitate remota, juxta illum loquendi modum; ergo profluit illa vitalitas per se et immediate in suo genere ab anima; ergo si supernaturales actus habent hunc modum vitalitatis remotæ, dependent per se et immediate ab influxu animæ, ut est forma quædam naturalis, dans substantialem vitam, et e converso, ipsa anima per suam entitatem naturalem concurrit effective ad tales actus in suo genere principii principalis. Et ita etiam concluditur illam vitalitatem, licet in actu infuso sit supernaturalis, nihilominus per se fieri, et dependere a forma naturali agente. Si ergo hoc non repugnat, cur repugnabit eamdem vitalitatem procedere a potentia proxima naturali.

9. *In secunda opinione non minus efficax argumentum insurgit.* — Sed, ut suspicor, arguens non admittet hunc modum influxus immediati animæ per substantiam suam in actus vitales, et ideo facilius admittet alium modum explicandi et denominandi vitalitatem remotam, videlicet, ut sit a principio remoto, non tanquam a per se influente immediate in actum, sed solum quia est radix proximæ potentiæ, cujus est actus. Verumtamen, dato etiam hoc modo, non minus efficax argumentum insurgit; nam si actus infusus habet vitalitatem remotam respectu animæ, ut est principium substantialis vitæ, ergo necesse est ut habeat vitalitatem proximam per emanationem a potentia naturali, quæ fluit ab illo principio substantialis vitæ. Probatur consequentia, quia vitalitas, ut probavi, non est nisi emanatio actus a principio vitæ; hæc autem emanatio non potest esse remote a principio substantiali vitæ, nisi sit proxime a principio accidentali fluente a principio substantiali, quia fructus non potest remote tribui radici, nisi procedat a ramo radici conjuncto, neque nepos posset remote procedere ab avo, nisi immediate fuisset genitus a patre generato ab avo.

10. *Actus non habet vitalitatem proximam a forma extrinsecus indita.* — Atque hæc ratio apud me convincit actum non posse habere vitalitatem proximam a forma extrinsecus indita, tanquam a totali principio proximo actus, quia illa forma non procedit ex principio vitali intrinseco; ergo actus, ex vi solius emanationis ab illa forma, nullo modo est a principio substantiali vitæ; nec proxime, ut supponitur, nec remote, quia illud principium proximum non est derivatum a principio substantiali vitæ. Et confirmatur, nam propter hanc rationem visio beata non potest esse vitalis ex eo præcise quod procedat ab essentia divina, ut unita per modum speciei; et similiter visio corporea non habet quod sit vitalis, ex eo quod procedat ab specie, neque etiam ex eo quod procedat a lumine, si fortasse lumen etiam requiritur ex parte potentiæ, quia tam species quam lumen non sunt facultates provenientes a vita substantiali, sed extrinsecus adveniunt, et ideo actio, ut est præcise ab illis, non manat ullo modo ex principio substantiali vitæ, neque proxime, neque remote; ergo ut sit vitalis remote respectu talis principii, necesse est ut sit vitalis proxime a facultate radicata, et fluente a principio remoto; ergo simili modo ut actus infusus sit vitalis, non satis est quod procedat ab habitu infuso, qui ab extrinseco provenit, sed oportet ut proxime etiam manet ab ipsa potentia vitali; ergo solus habitus non potest esse integrum principium formale, et proximum eliciendi illum actum, sed potentia cum habitu.

11. *Quædam evasio refellitur.* — Responderi potest actum non denominari vitalem remote, quia immediate procedat vel a principio remoto, vel a facultate fluente ab illo, sed satis esse quod proxime fluat a forma inhærente ipsi potentiæ vitali, et quod in eadem recipia-

tur; nam hoc satis est ut dicat habitudinem ad principium substantiale vitæ, quia informat potentiam quæ ab illo fluit. Sed hoc non recte dicitur, incidit enim in opinionem Nominalium, dicentium actum vitalem et effectum formalem ejus posse subsistere sine influxu activo principii vitalis. Ita enim, juxta illam evasionem, actus amoris, verbi gratia, si est a solo habitu charitatis tanquam a principio proximo et per se activo, nullo modo est active ab anima, quia nec est immediate, nec mediante sua potentia, nec etiam activitas habitus potest animæ attribui, cum ab illa nullo modo manaverit; ergo si receptio actus in eadem potentia sufficit ut sit vitalis actus, quia potentia est radicata in principio vitali, profecto ad actum vitalem, ut sic, sufficit sola receptio sine influxu vitali. Unde ulterius sequeretur quod, licet visio beata fieret a solo Deo, ut objecto intelligibili intime unito per modum speciei, posset esse actus vitalis, et constituere videntem, quod suppono esse falsum, et maxime in schola D. Thomæ. Sequela patet, quia etiam tunc illa visio esset a forma intime unita intellectui, et reciperetur in illo. Quod autem illa non sit forma inhærens, sicut est habitus infusus, parum profecto refert ad vitalitatem actus, si ad illam non requiritur influxus animæ per potentiam suam. Et præterea, respectu objecti creati, vel in visu corporeo species est inhærens potentiæ; ergo, licet visio fieret a sola specie, et reciperetur in eadem potentia, id satis esset ut esset actus vitalis, quod est contra præcipuos philosophos, et contra rationem actualis vitæ, quæ sine influxu activo interni principii vitæ intelligi non potest. Manet ergo firma et efficax illa ratio, quod si actus infusus a solo habitu immediate procedat, non potest vere dici vitalis, neque proxime, quia non procedit a principio proximo vitali, id est manante a principio intrinseco substantialis vitæ, neque remote, quia nullo modo procedit ab eadem radice vitæ substantialis et internæ.

12. *Explicatur superior discursus.— Rejicitur fuga.*—Potestque hic discursus aliis modis explicari et roborari. Primo, quia si lumen gloriæ, verbi gratia, est totum principium proximum vitale sine ullo influxu intellectus, est propria potentia activa, quia est tota facultas operandi; ergo nulla ratio est cur constituatur in intellectu potius quam in substantia animæ, quia per se est sufficiens principium activum intelligendi. Dicetur fortasse constitui in intellectu ut in illo efficiat visionem. Sed contra, nam qua facilitate dicitur lumen esse potentiam sufficienter activam ad producendum vitaliter visionem, eadem dicetur esse etiam potentiam passivam ad recipiendam illam, imo est hoc satis probabiliter consequens, quia his potentiis productivis actuum vitalium, ut vitales sunt, naturaliter convenit, ut eosdem actus in seipsis manentes producant, et ita invenimus in omnibus potentiis naturalibus, quæ sunt principia activa vitalium actuum; ergo, si lumen est potentia activa vitalis integra, satis consequenter dicetur esse etiam sui actus receptivam; nam in his quæ expresse revelata non sunt, non possumus de supernaturalibus philosophari, nisi per proportionem ad naturalia. Ergo eadem facilitate et consecutione dici posset, vel etiam deberet, lumen gloriæ immediate constitui in substantia animæ, ut sit quasi nova potentia intellectiva, et oculus quidam spiritualis et supernaturalis ad videndum et intelligendum modo divino. Etenim, juxta illam sententiam, quamvis lumen esset hoc modo immediate in substantia animæ, actus ex parte principii proximi posset esse vitalis, et consequenter etiam ex parte principii remoti, quia ad hoc dicitur satis esse ut sit in aliqua potentia inhærente animæ; ergo, eadem ratione satis esset ut anima videret per illum actum, ac subinde opus non est lumen esse in intellectu. Quod si hoc impossibile est, ut re vera est, non est profecto alia ratio, nisi quia repugnat dari integrum principium proximum activum vitalis actionis, ut vitalis est, nisi includat potentiam intrinsece et connaturaliter conjunctam principio substantiali vitæ. Et ita etiam servatur proportio, quod sicut dari non potest potentia receptiva actus vitalis, et effectus formalis ejus, nisi sit naturalis animæ facultas, ita non potest esse integrum principium proximum activum ejusdem actus, ut vitalis est, nisi eamdem potentiam includat.

13. *Ratio urget in libertate actus amoris.* — Atque hæc ratio cum eadem proportione et efficacia applicari potest ad charitatem et amorem; ex hoc tamen actu specialis sumitur ratio ex duplici conditione propria actus amoris. Prima conditio est, esse actum liberum, quod maxime convenit amori viæ, etiamsi supernaturalis sit, ut Concilium Tridentinum definit; non est autem liber per ordinem ad principium passivum, sed ad actum: nam, ut alibi probatum est, libertas formaliter est in agendo, non in recipiendo, neque receptio est libera, nisi in quantum

pendet ex actione libera. Quod etiam satis docuit Concilium Tridentinum; nam ideo docet hos actus esse effective a nobis, ut possint esse liberi. At vero actus amoris non habet quod sit liber per habitudinem ad habitum charitatis, sed per habitudinem ad voluntatem, quia habitus non est formaliter liber, sed solum quatenus est in potentia libera, quæ potest uti et non uti habitu, prout vult; illud enim generale pronunciatum : *Habitibus utimur cum volumus,* etiam in habitibus infusis locum habet; ergo ipsamet actio habitus charitatis libera est per habitudinem ad voluntatem; ergo illa habitudo est ad voluntatem ut ad principium proximum activum ejusdem actus, quia hoc postulat ratio libertatis, ut dixi; ergo non est habitus charitatis totale principium activum proximum illius actus. Quæ ratio efficaciter procedit in omnibus habitibus proxime concurrentibus ad actus libere elicitos a voluntate, quia illi omnes formaliter liberi sunt, neque in eis libertas in alio consistit, nisi in hoc quod voluntas potest in eos non influere, vel etiam alios repugnantes vel diversos efficere, ex quo aperte sequitur in eos influere, cum fiunt, quia si is influxus non esset necessarius, ex solo ejus defectu non impediretur efficientia habitus; nam habitus per se nec potest suspendere suum influxum, neque actum alterius rationis efficere. In actu vero fidei non videtur hæc ratio ita procedere, quia intellectus non est formaliter liber. Re tamen vera cum proportione procedit, quia etiam actus fidei subditur imperio voluntatis; hoc autem non est, nisi quia intellectus ipse subditur voluntati in actione sua. Nam hæc motio provenit ex naturali sympathia, quæ non est inter habitum et potentiam, sed inter potentias ipsas naturales; ergo in tantum actus fidei est liber, in quantum intellectus subditur in agendo liberæ motioni voluntatis; ergo hæc subordinatio ostendit intellectum ipsum esse proximum principium activum talis actus, et mediante illo, habitum etiam fidei subjici voluntati. Atque ita ex illo principio, quod habitibus etiam infusis utimur cum volumus, videtur mihi aperte convinci habitus infusos non esse integra principia suorum actuum, sine proximo influxu et cooperatione potentiarum.

14. *Efficax ratio sumitur ex alia proprietate voluntatis.* — Alia proprietas actus eliciti a voluntate, et præsertim amoris, est ut sit intrinsece et per se voluntarius; quæ conditio etiam in amore patriæ reperitur, quamvis non liber, sed necessarius sit. Hinc ergo sumitur efficax ratio, quia de ratione amoris est ut sit intrinsece voluntarius, quod non minus convenit amori infuso quam naturali; non potest autem esse voluntarius, nisi sit ab ipsa voluntate factus; ergo non potest habitus charitatis esse integrum principium amoris sine cooperatione voluntatis. Major est D. Thomæ 2. 2, quæst. 25, art. 2, ubi sic ait : *Amor ex ratione propriæ speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis ad amatum. Unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare.* Quia nimirum amor non imperatur ab alio amore, ut per alium actum sit spontaneus, sed se ipso spontanee fit, et ita est intrinsece voluntarius. Et sic etiam dixit Augustinus, 8 de Trinit., c. 7 : *Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat.* Minor etiam probatur ex ratione voluntarii, quæ est ut procedat a principio intrinseco, supposita cognitione, ut tradit D. Thomas, 1. 2, quæst. 6, art. 1 et 2, ex Aristotele, Damasceno et Nemesio, explicatque principium illud debere esse activum; sic enim dixit expresse Aristoteles, 3 Ethicor., cap. 1, id sponte fieri, cujus principium est in agente. Et re vera intelligi non potest quod passio aliqua sit voluntaria, nisi per voluntariam actionem fiat vel acceptetur. Unde non potest actus aliquis esse voluntarius intrinsece, et ex vi suæ processionis (ut sic dicam), nisi active procedat ab appetitu vel voluntate. Denique hac eadem ratione utitur D. Thomas 2. 2, quæst. 23, art. 2, ut probet amorem charitatis non posse esse in nobis a solo Spiritu Sancto, ita ut humana mens sit mota tantum a Spiritu Sancto, et nullo modo sit principium hujus motus : *Hoc enim est* (inquit) *contra rationem voluntarii, cujus oportet principium in ipso esse. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntarius.* Quo discursu probat quidem D. Thomas motum amoris non posse immediate esse a solo Spiritu Sancto; verumtamen æque efficaciter concludit non posse esse a solo Spiritu Sancto, medio habitu charitatis tanquam totali principio proximo; nam sic etiam amor esset in voluntate, et non ab illa, et in rigore esset a solo Spiritu Sancto movente, saltem mediate, quia solus Spiritus Sanctus infundit habitum, et habitus solus facit actum tanquam principium per se illius, sicut calefactio, quæ est

ab aqua calida, ultimate reducitur in solum ignem, qui calefecit aquam, quia calor ei immissus est totale principium alterius calefactionis. Sic ergo fieri non potest ut amor sit ab habitu, et non sit etiam proxime a voluntate; idem ergo est de actu spei, et de voluntate credendi, et de omni affectu virtutis infusæ; nam in omnibus est eadem ratio. Et hinc, ex eadem fere paritate rationis, idem concluditur de actu fidei, quia, licet ille non sit intrinsece voluntarius, sed quatenus ex alio voluntario actu procedit, nihilominus etiam hoc modo non posset esse voluntarius, nisi per se et proxime procederet a potentia voluntati subordinata in agendo, ut ratione præcedente declaratum est.

15. *Corollarium quæstionem resolvens.* — His ergo modis efficaciter, judicio meo, concluditur habitus infusos non poni ut sint totalia principia actuum, sed ut intrinsece adjuvent potentias, easque elevent ad altiorem modum agendi, ita tamen ut actio etiam ab ipsis potentiis immediate et tanquam a principio per se prodeat. In quo est etiam cavenda verborum æquivocatio; omnes enim dicimus potentiam non posse efficere actum infusum, nisi elevatam, sed non in eodem sensu. Duplex enim sensus potest esse in illis verbis. Unus est, potentiam non posse efficere illum actum, nisi affectam habitu, vel alio æquivalente principio supernaturali, quod illi sit tota ratio proxima efficiendi actum. Et hoc sensu alii loquuntur, nos autem credimus esse falsum, propter omnia quæ adduximus, nam illa elevatio non transcendit elevationem (ut sic dicam) rei inanimatæ, sic enim dici posset aqua elevari ad calefaciendum ab igne illam calefaciente. Alius sensus esse potest, potentiam non agere nisi elevatam per habitum, vel aliud principium æquivalens, ita ut potentia sic elevata et divina virtute adjuta non solum influat in actum per habitum ,sed etiam per se ipsam, seu per entitatem suam, et hic est verus sensus illius locutionis, et plane necessarius, juxta principia philosophiæ, et magis consentaneus, ut opinior, principiis Theologiæ, et doctrinis Concilii Tridentini, et Patrum loquentium de gratia operante et adjuvante, ut supra adducta ostendunt, et in materia de auxiliis gratiæ plura afferimus.

16. *Ad secundum argumentum capitis præcedentis.* — Ad secundum ergo argumentum in præcecenti capite relictum, respondemus in dilemmate ibi proposito posteriorem ejus partem esse veram, nimirum, habitum infusum non esse totum principium formale proxime efficiens actum infusum, sed complere illud elevando simul potentiam ad agendum. Neque inde sequitur actum esse naturalem, vel mistum ex naturali et supernaturali, vel minus supernaturalem quam habitum, ut quidam dixerunt, tamen sine fundamento, quia, sicut actus in genere intellectionis vel amoris convenit cum intellectione, vel amore naturali, ita etiam habitus infusus convenit in genere habitus cum acquisito; et sicut differentia specifica habitus infusi est supernaturalis, et ideo contrahendo genus elevat illud ad eumdem ordinem, et inde fit ut tota substantia illius habitus sit unica entitas physice simplex, tota supernaturalis, ita prorsus contingit in actu infuso, quod facile consideranti patebit. Et ideo tam supernaturalis est visio beata quam lumen gloriæ, et sic de cæteris. Neque refert quod habitus fiat a solo Deo, et actus a potentia simul cum habitu, quia potentia potest elevari a Deo ad influendum per seipsam in actum omnino supernaturalem, et cum proportione ad habitum infusum, ut bene ibi in principio capitis præcedentis responsum est. Replica vero ibi facta in tertio argumento postulat quæstionem aliam, capit. sequent. tractandam.

17. *Ad fundamentum oppositum respondetur.*—Ad fundamentum autem contrariæ sententiæ, quod directe impugnat responsionem datam, negamus antecedens, quod supponebat in potentia, verbi gratia, intellectu, nullam esse vim activam actus infusi; nam verius est habere illam distinctam a virtute luminis gloriæ vel habitus fidei. Neque inde sequitur quod inferebatur, intellectum perfectiorem cum æquali lumine posse perfectius videre Deum, quia illa vis activa intellectus, sive dicatur naturalis, sive obedientialis respectu visionis, est incompleta, et quasi inchoata tantum ex parte potentiæ, completur autem per habitum infusum, vel aliud principium supernaturale æquivalens, ideoque non potest conari ultra complementum quod per lumen recipit. Unde fit ut habentes inæquales intellectus, si habeant æquale lumen, habere etiam æqualem vim integram ad videndum Deum; nam illa major perfectio, quod habet alter intellectus, nihil tunc confert ad visionem, quia non juvatur neque elevatur per lumen. Ideoque semper luminis perfectio est mensura perfectionis visionis

idemque est de amore, et de quocumque alio habitu infuso, quotiescumque connaturaliter fit. Quod addo, quia si Deus velit elevare potentiam ad agendum ultra latitudinem habitus, poterit quidem id facere, non tamen per solam naturalem perfectionem potentiæ, sed per aliquod majus auxilium supernaturale, ut infra tractando de augmento gratiæ videbimus.

18. *Altera dicti fundamenti pars solvitur.* Ad aliam vero partem illius fundamenti, quæ erat de duplici vitalitate actus, jam satis responsum est, ostendendo distinctionem vel non esse bonam, si membra illa in re ipsa distinguat; vel non esse necessariam, si sola denominatione, et per conceptus rationis multiplicantur, et neutro modo aliquid deservire ad explicandum vel intelligendum actum vitalem sine influxu proximo potentiæ vitalis. Non omittam autem advertere circa vitalitatem remotam, immerito et non consequenter ibi sub disjunctione dici, vitalitatem remotam actus supernaturalis provenire ab anima vel potentiis ejus; nullo enim modo fieri potest ut proveniat a potentiis, quia vel potentia influit immediate in actum, et tunc actus non habet a potentia vitalitatem remotam, sed proximam; vel non influit, et tunc actus nullam vitalitatem habet a potentia, quia nullo modo comparatur ad illam ut ad principium activum remotum, sed tantum ut ad principium passivum. Accedit quod idem auctor in probatione hoc plane fatetur, dicens vitalitatem radicalem provenire a vita substantiali, et ideo provenire a naturali virtute animæ; potentiæ autem nullo modo dant vitam substantialem, neque ad hoc habent naturalem virtutem; ergo nullo modo potest ab eis esse vitalitas radicalis. Ultra hoc vero jam ostendimus vitalitatem, neque a vita substantiali radicaliter esse posse, nisi sit proxime a potentia in eadem vita substantiali radicata.

19. *Objectio solvitur.* — Cum autem objicitur vitalitatem proximam esse supernaturalem, et ideo non posse fieri a potentia, dato antecedente, negatur consequentia; quia hæc vitalitas nihil est nisi actio vel dependentia, quæ, licet in se supernaturalis sit, potest immediate fluere a potentia elevata modo a nobis declarato, et in sequenti capite amplius declarando. Sed instari potest, quia ex dictis sequitur actum illum non esse vitalem, ut est ab habitu, sed tantum ut est a potentia et anima. Ergo vitalitas actus non est ab habitu; hoc autem repugnat, cum sit supernaturalis; ergo. Respondeo aliud esse loqui de re ipsa, aliud de denominatione, vel respectu a quo illa sumitur. Loquendo de re, nihil est in actu vitali, vel vitalitate ipsa, quod non fiat ab habitu, et hoc probat argumentum, et satis est in superioribus declaratum : loquendo vero de respectu et denominatione, verum est visionem, verbi gratia, denominari actum vitalem, quatenus dicit respectum emanationis a principio vitæ, vel proximo, vel principali, non vero quatenus est ab objecto, vel ab specie, vel ab habitu extrinsecus infuso, vel ab auxilio, vel a Deo ipso ; sicut etiam denominatur actus immanens per respectum ad potentiam, et non ad alia principia. Et hoc modo non repugnat, imo necessarium est actionem supernaturalem dicere aliquem respectum ad principium naturale, et inde sumere aliquam denominationem, quam non sumit a principio supernaturali. Sicut etiam actio causæ secundæ, ut ab illa manat, dicit aliquem respectum ad illam, quem non dicit ad causam primam, licet nihil sit in actione quod non fiat a causa prima ; imo licet illamet ratio, quæ est ad causam secundam, eo modo quo fit vel resultat, fiat etiam a causa prima ; potest enim esse ab illa tanquam a causa efficiente, licet non sit ad illam tanquam ad terminum, ut per se notum est; ita ergo vitalitas ipsa fit ab habitu, licet illam denominationem non per respectum ad habitum, sed ad potentiam accipiat.

CAPUT VI.

UTRUM HABITUS INFUSUS, VEL POTENTIA, SIT PRINCIPALIS CAUSA PROXIMA ACTUS SUPERNATURALIS.

1. *Occasio hujus capitis. — Certum unum, alterum probabile. — Dubium, ratioque dubitandi.* — Hæc difficultas petitur in tertio argumento in cap. 4 relicto, et in fundamentis contrariæ sententiæ capite superiori tractatæ, et de illa fuse disserui in 1 tom. 3 partis, disputat. 31, sect. 6, in solutione quarti argumenti ; nonnulla vero in præsenti addenda occurrunt, propter novas impugnationes postea subortas. De his ergo habitibus infusis, dubitari non potest quin sint propria et principalia principia in suo ordine suorum actuum, quia sunt ejusdem ordinis, et quia isti habitus participant rationem potentiarum connaturalium ipsis actibus. Unde etiam probabilius est habitus hos in essentiali entitate

sua esse perfectiores ipsis actibus. Sunt ergo principia proxima virtute propria et connaturali, et cum concursu sibi debito influentia in suos actus. Et in hoc sensu illos efficiunt, ut principia proxima principalia. Et in hoc conveniunt omnes Doctores, qui de his habitibus et eorum efficientia recte sentiunt. Difficultas vero est, an potentia informata habitu efficiat actum, ut principale principium ejus, vel ut instrumentale. Et ratio dubitandi est supra posita, quæ sumitur ex parte intellectus, et influxus quem necessario adhibere debet ut actus sit vitalis, quia intellectus non potest habere naturalem virtutem proximam, qua influat in actum supernaturalem; ergo nec potest influere per modum principii principalis; ergo per modum instrumenti. In contrarium vero est, quia hic modus agendi per modum instrumenti non videtur sufficere ut actus sit vitalis, voluntarius et liber.

2. *Prima sententia distinguit.* — In hoc puncto diversæ sunt sententiæ. Prima distinguit de potentia operante per habitum, vel per solum auxilium; et de operante per solum auxilium admittit instrumentaliter operari; de operante vero per habitum, dicit efficere ut principium principale. Hæc tribuitur Dominico Bannez 2. 2, quæst. 24, artic. 6, dub. 2, ad 7, ubi expresse ponit posteriorem partem. Priorem vero non ita absolute affirmat, quia non admittit hos actus elici a potentia sine concursu habitus; tamen ex hypothesi ita sentire videtur, quia si potentia operaretur sine habitu cum solo auxilio, non haberet in se principium formale quo constitueretur in actu primo, ut esset causa proportionata ad talem actum; nam solum auxilium non confert hanc proportionem, et quoties potentia operatur aliquid excedens, et sibi suoque interno principio improportionatum, concurrit ut instrumentum, non ut principium principale.

3. *Secunda sententia absolute affirmat.* — *Alvarez, disp.* 68. — *Prima ratio pro hac sententia.* — *Confirmatur ex D. Thoma.* — Secunda opinio simpliciter affirmat hos actus fieri a nostris potentiis, ut in principiis propriis et principalibus, sive cum habitu, sive absque illo per auxilium operentur. Ita opinantur multi ex modernis, et quidam illorum dixit contrariam sententiam, saltem de potentia cum habitu operante, esse improbabilem; quoad aliud vero membrum, de potentia operante cum solo auxilio, esse minus probabilem. Rationes generales, et complectentes utrumque membrum sunt: prima, quia instrumentalis efficientia non sufficit ut actus sint vitales, voluntarii, liberi ac meritorii, quia vitalis actio est a principio intrinseco, ut tale est; ergo tale principium debet influere in actum per virtutem innatam, sola enim illa est intrinseca, et manans in tali potentia ex principio substantialis vitæ. Actus item voluntarius debet esse a principio intrinseco, quo operans se moveat, teste Aristotele et D. Thoma illum referente 1. 2, quæstione sexta; actio autem instrumentalis non est a principio intrinseco. Ergo repugnat actum esse voluntarium, et esse ab homine tantum ut instrumento, et ideo D. Thomas 1 part., quæst. 105, art. 4, ad 2 et 3, dixit quod, si voluntas ita moveretur ab alio, ut non se moveret, ejus actus non esset voluntarius nec meritorius, quia nec esset liber. Actio enim libera requirit intrinsecam potestatem agendi et non agendi, quod repugnat instrumento, de cujus ratione est ut operetur motum ab alio. Denique meritum etiam requirit causalitatem moralem; ergo ad illud non sufficit causalitas instrumentalis. Confirmaturque hæc ratio ex his quæ D. Thom., in variis locis, de modo agendi causæ instrumentalis docet. Nam quæst. 24 de Veritat., artic. 1, ad 5, dicit, instrumentum quod vere et proprie tale est, non agere libere, cum non agat nisi quatenus alius eo utitur. Deinde quæst. 3 de Potent., artic. 7, ad 7, dicit instrumentum solum attingere effectum virtute principalis agentis, quæ in instrumento est intentionaliter, et per eam defert virtutem principalis agentis. De voluntate autem non potest dici quod solum deferat virtutem Dei, alias solum passive et tanquam inanime concurreret. Denique 1 part., quæst. 45, art. 5, docet divus Thomas de ratione intrumenti esse habere, ex propria virtute, actionem præviam ad effectum principalis agentis; hæc autem actio prævia nec invenitur nec cogitari potest in effectione actuum supernaturalium a nostris potentiis; ergo non possunt esse instrumenta.

4. *Secunda ratio.* — *Tertia ratio.* — Secunda ratio sit, quia in omni actione instrumenti necessarium est principale agens, cui actio præcipue tribuatur, ipsumque denominet; sed respectu horum actuum nulla est causa quæ ab eis denominetur, præter hominem; ergo ipse est causa principalis talium actuum. Unde, cum non efficiat illos nisi per potentias suas elevatas, eædem potentiæ erunt principia proxima principalia talium ac-

tuum. Minor (cætera enim clara sunt) probatur, quia respectu talium actuum Deus non potest dici causa principalis, quæ ab eis denominetur; nec enim Deus dicitur credens aut sperans, etc., ut per se constat; ergo solus homo esse potest causa principalis. Nec enim ibi alia causa intervenit vel denominatur ab his actibus, nisi homo operans. Tertia ratio : effectus non dicit formalem et intrinsecam dependentiam a causa pure instrumentali ; sed isti actus dicunt formalem et intrinsecam dependentiam ab intellectu vel voluntate ; ergo non procedunt ab eis, tanquam ab instrumentis. Major probatur, quia instrumentum non concurrit ad effectum principalis agentis per formam sibi propriam, et proportionatam cum effectu; ergo effectus non pendet intrinsece ac formaliter ab illo. Et signum a posteriori esse potest, quia talis effectus fieri potest a Deo immediate sine instrumento ; ergo signum est non pendere intrinsece ab instrumento. Et hinc probatur minor, quia tanta est dependentia horum actuum a potentiis, ut neque ab ipso Deo fieri possint sine influxu potentiarum ; ergo signum est pendere ab illis intrinsece, et consequenter ut a principiis principalibus. Unde videtur repugnare hos actus vitales procedere a potentiis, tanquam a principiis intrinsecis (sicut capite præcedenti diximus), et nihilominus procedere ab eis, ut a causis instrumentalibus.

5. *Quarta Ratio.* — *Ultima ratio.* — Quarta ratio sit, quia potentia habens formam propriam, et virtutem proportionatam et connaturalem suo actui, vel potius cui actus est connaturalis, non est instrumentum, sed principium principale agendi; sed intellectus vel voluntas informata habitu infuso habet virtutem proportionatam actui supernaturali, vel cui talis actus est connaturalis; ergo non est instrumentum, sed principium principale. Major probatur, nam hac ratione potentia visiva informata specie est principium principale visionis; idemque est de cæteris potentiis, et ex definitione causæ seu principii principalis id convincitur; causa enim secunda tunc in suo genere principalis censetur, quando virtutem propriam habet effectui producendo in suo ordine sufficientem. Minor autem probatur, quia potentia, verbi gratia, voluntas informata charitate, per illam fit potentia supernaturalis et ejusdem ordinis cum actu, et ideo connaturaliter amat. Propter quod etiam supra diximus habitum infusum attingere rationem potentiæ, et dare non solum facilitatem, sed potestatem operandi. Quinta ratio sit, quia alias sequeretur non aliter voluntatem esse causam amoris charitatis, quam sacramenta sint causa gratiæ, quia illa etiam instrumentaliter gratiam efficiunt; consequens autem est absurdum, quia alias, sicut sacramenta tanquam quid inanime gratiam efficiunt, ita et voluntas efficiet suum actum. Item sequeretur quod, sicut Deus producit habitualem gratiam per baptismum, ita etiam posset producere actus vitales fidei vel amoris, quia, si ex parte actuum vitalium non repugnat instrumentaliter fieri ab aliqua re creata, ex parte ipsarum rerum vel facultatum non repugnabit hanc potius quam illam assumi, quia secundum potentiam obedientialem omnes creaturæ æque subduntur virtuti divinæ.

6. *Tertia sententia probabilior asserit nostras potentias concurrere instrumentaliter cum gratia ad actus supernaturales.* — Nihilominus est tertia sententia, quæ affirmat potentias nostras concurrere ad efficiendos actus supernaturales, ut instrumenta divinæ gratiæ, sive quando illos efficiunt prius quam habitibus informentur, motæ tantum divino auxilio, sive quando jam informatæ per habitus actus eliciunt. Hanc opinionem censui non solum probabilem, sed etiam probabiliorem in 1 tom. 3 partis, disput. 31, sect. 6, ad 4, et 1 part., tract. 1, lib. 2, cap. 10, in fine, a qua recedendum non censeo, non obstante nova censura moderni scriptoris, quia libere et sine fundamento data est, nullum enim auctorem pro sua sententia refert, præter D. Thomam male allegatum, ut respondendo ad argumenta videbimus; nostram vero sententiam tenet Paludanus, in 4, distinct. 49, quæst. 1, num. 42, ubi expresse id affirmat de intellectu efficiente visionem Dei sine lumine gloriæ; tamen inde facile aliud infertur, ut postea dicam, et in num. 41 idem auctor indicat. Et idem sentit Vasquez, 1 part., disput. 46, ubi in homine vidente Deum sine lumine gloriæ, quod possibile esse supponit, ait Deum fore principale efficiens visionis, intellectum vero esse instrumentum. Medina vero, 1. 2, quæst. 3, artic. 2, dub. 1, ad 7, expresse affirmat intellectum informatum lumine gloriæ producere visionem beatificam, concurrereque instrumentaliter ad nostram beatitudinem efficiendam. In quo indicat quamdam rationem a posteriori, seu per extrinsecum medium, scilicet, quia non potest homo seipsum beatificare, ut causa principalis; et eodem modo

dicere possumus non posse hominem, ut causam principalem, sanctificare seipsum, aut se ad gratiam disponere, et similia. Deinde est hæc sententia consentanea modo loquendi Pauli dicentis 1 ad Corinth. 15: *Plus omnibus laboravi, non ego, sed gratia Dei mecum,* per quæ verba principalem efficientiam gratiæ tribuit, se vero tantum agnoscit tanquam gratiæ instrumentum. Item est conformis hic loquendi modus illi sententiæ Pauli ad Rom. 8: *Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei;* nam, licet sit certissimum justos non ita agi ab Spiritu Sancto, quin etiam ipsi agant et se moveant, nihilominus ita agunt, ut non nisi per specialem elevationem, et actionem Spiritus Sancti, et tanquam ejus instrumenta se moveant et agant. Accedit hunc esse usitatum modum loquendi Patrum, qui totum negotium salutis nostræ tribuunt Deo et gratiæ ejus, tanquam principali agenti, nobis vero tanquam instrumentis ejus. Quod non negat prædictus auctor; exponit autem locutiones illas in quodam lato et improprio sensu. Cum tamen possint sine inconvenienti proprie intelligi, et id magis commendet gratiam Dei, libertatique nihil deroget (ut statim ostendam), supervacaneum est ad sensus improprios confugere, præsertim cum illæ locutiones doctrinales sint, et in doctrina tradenda improprietas et æquivocatio verborum maxime vitanda sit. Et hæc quidem sufficere possent, ut nemo prudenter judicet vel dicere audeat hanc opinionem esse improbabilem, cum auctores graves ita sentiant, et habeat pondus gravioris auctoritatis satis probabile.

7. *Potentia sine habitu per solum auxilium divinum concurrit ut instrumentum ad actus supernaturales.*—Ut autem ratione illam confirmemus, et veram esse ostendamus, dicemus prius de potentia operante sine habitu per solum auxilium, et postea de operante per habitum. De priori est egregium testimonium D. Thomæ 2. 2., quæstione 173, artic. 4, ubi de prophetica cognitione sic inquit: *Movetur mens prophetæ a Spiritu Sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis;* et subdit.: *Movetur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel aliquid faciendum.* Et infra iterum subjungit: *Sciendum est tamen quod, quia mens prophetæ est instrumentum deficiens, ut dictum est, etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt, quæ in eorum visis, verbis aut factis Spiritus Sanctus intendit.* Utor autem hoc testimonio D. Thomæ solum ad hanc partem probandam, quia, juxta ejus sententiam, profecto illa cognitio non fit per habitum, ut patet ex quæst. 171, art. 2. Et quamvis loquatur de prophetia in particulari, tamen ex illa sumitur evidens argumentum ad cæteros actus supernaturales, qui sine habitu fiunt; tum quia, licet non sint tam rari vel extraordinarii, sicut cognitio prophetica, non ideo sunt minus supernaturales, imo interdum sunt excellentiores, et præsertim est certum de actu charitatis, et ideo in eis non minus moventur potentiæ ab Spiritu Sancto, tanquam instrumenta deficientia; tum etiam quia prophetica cognitio actus vitalis est, et, quoad assensum, probabilius est esse actum liberum, quando prophetia non est evidens, quod sæpius contingit: et multo certius est prophetam libere moveri ad loquendum, vel agendum aliquid ex prophetica revelatione, et nihilominus ait D. Thomas in his omnibus prophetam operari ut instrumentum Spiritus Sancti; ergo instrumentalis effectio neque vitali actui, neque libero voluntario repugnat. Atque ita ruunt rationes omnes contrariæ opinionis, et merito inde sumitur doctrina generalis ad cæteros actus supernaturales, saltem sine habitu elicitos. Neque dici potest D. Thomam esse locutum lato modo, et improprie de instrumento, tum quia in rigore scholastico loquitur; tum etiam quia totum suum discursum in ea ratione instrumenti fundat; esset autem debile, imo ridiculum fundamentum, si non de proprio instrumento loqueretur.

8. *Probatur ratione prima pars hujus sententiæ.* — Ratione probatur hæc pars, quia potentia per se sumpta non est virtus principalis sufficiens ad eliciendum actum infusum; sed, quando illum producit nondum habitu informata, non recipit virtutem intrinsecam ejusdem ordinis cum actu, per quam illum efficiat; ergo non facit illum ut principium principale; ergo ut instrumentale per divinum auxilium, tanquam per motionem Spiritus Sancti elevatum. Responderi potest negando minorem, quia licet in eo casu non infundatur potentiæ habitus ad efficiendum actum, infunditur nihilominus forma aliqua per modum transeuntis, per quam sufficienter actuatur et elevatur potentia, ut actum supernaturalem producat per modum principii principalis, quia illud auxilium non est minoris virtutis ad producendum quam habitus, licet sit minus permanens, quod accidentarium est ad rationem principii principalis.

Sed hæc responsio imprimis supponit, quoties voluntas, verbi gratia, elicit actum supernaturalem sine habitu, prius natura recipere qualitatem aliquam per modum actus primi dantis voluntati potestatem ad eumdem actum. Hoc autem non solum incertum est, sed fortasse etiam falsum, ut supra lib. 3 ostensum est; quia nullum vestigium talis qualitatis in Patribus invenimus, vixque potest ille actus primus ab habitu distingui essentialiter, aut ratio reddi cur sit natura sua transiens, cum non sit per modum operationis, et alioqui sit qualitas spiritualis quæ a contrario agente corrumpi non potest, sed a solo Deo, a quo pendet in fieri et conservari, quod etiam habet habitus, ut latius in simili explicavi, dict. lib. 2 de Visione Dei, cap. 16. Deinde, quidquid sit de facto, nihilominus de potentia absoluta potest Deus elevare potentiam ad eliciendum actum supernaturalem sine prævia infusione habitus, vel impressione alicujus actus primi supplentis vicem habitus (ut in eodem loco de Visione Dei, et in lib. 3 probavi), quia totus influxus habitus in actum est mere effectivus, et ab illo, ut sic, non pendet vitalitas actus, sed a sola potentia et anima, ut capite præcedente probavimus; ergo potest Deus per se supplere totam efficientiam habitus, nulla interposita qualitate; quia, sistendo in pura efficientia, verum est illud principium communiter receptum, posse Deum se solo facere quidquid potest per causam secundam facere. Hoc ergo posito, tunc potentia non efficeret actum per virtutem intrinsecam activam proportionatam effectui; ergo non ageret ut principalis causa proxima; ergo ut instrumentum. Et nihilominus actus ejus esset vitalis et liber; ergo saltem hoc argumento concludimus causalitatem instrumentalem potentiæ non repugnare actioni vitali et liberæ. Et qui casum illum de potentia absoluta non admittunt, solum in hoc fundantur, quod vitalitas actus essentialiter pendet ab habitu, vel qualitate aliqua extrinsecus adveniente, supplente vicem ejus; quod non solum gratis est dictum, et sine fundamento, verum etiam intelligi non potest, cum habitus vel qualitas illa neque sit formale principium vitæ, neque ex illo manet, sed extrinsecus adveniat, ut supra latius declaravi.

9. *Effugium aliud diversum proponitur et suadetur.* — Aliter dici potest potentiam elicientem actum supernaturalem sine habitu, non quidem esse integrum principium proximum principale actus, neque tamen esse principium instrumentale, sed esse principium partiale proximum, et in eo genere principale, sicut potentia visiva, si confortaretur vel juvaretur a Deo ad videndum sine specie, nihilominus in suo genere ageret tanquam principium proximum et principale. Ita ergo in præsenti videtur dicendum, quia intellectus de se est principalis virtus ad intelligendum, et voluntas ad amandum, et hanc virtutem exercent quoties eliciunt actus, etiam supernaturales, cognitionis vel amoris, ideoque licet respectu illorum non habeant integram virtutem necessariam ex parte potentiæ, habent tamen aliquam, in suo genere principalem, quamvis partialem. Et suaderi hoc potest primo, ex ratione insinuata, quia voluntas, verbi gratia, concurrit ad hos actus ex vi innatæ facultatis quam habet ad volendum vel amandum (hæc enim necessario et per se supponitur ad hos actus, quia influxus ejus est de essentia talium actuum, ut vitales sunt, sicut dictum est supra); ergo propria et et innata virtute præbet illum influxum; ergo ut virtus principalis, saltem partialis. Secundo, quia actus ille est proportionatus illi potentiæ, ut ab illa procedit; ergo manat ab illa ut a principio proximo in suo ordine principali. Consequentia est clara, antecedens probatur; tum quia ille actus, verbi gratia, amoris, charitatis, essentialiter pendet a tali potentia; tum etiam quia objectum ejus continetur sub adæquato objecto voluntatis, quia non potest ulla potentia ferri vel elevari extra objectum suum adæquatum; tum denique quia voluntas non influit in illum actum, nisi sub ratione amoris, sicut intellectus influit in visionem sub ratione intellectionis, quæ est proportionata tali potentiæ. Denique confirmatur tertio, quia potentia influit in actum immediate per suam entitatem; ergo per virtutem quam ex se habet, et non ab alio principali agente et movente ad illum actum; ergo influit per virtutem suam naturalem. Neque enim dici potest influere per obedientialem communem omnibus rebus, quia vel hæc nulla est, vel certe non sufficit; alias voluntas etiam posset elevari ad efficiendum actum intellectus, et e converso, et oculus corporeus posset elevari ad efficiendam visionem Dei; imo et res inanimis posset elevari ad efficiendum actus vitales, quæ omnia sunt absurda.

10. *Potentia non concurrit ad actus supernaturales ut principium principale, etiam partiale.* — *Probatur primo ratione, et auc-*

toritate Philosophi. — *Probatur secundo* — His vero non obstantibus, dicimus etiam hac ratione non posse potentiam concurrere ut principale principium proximum actus infusi, etiam partiale. Admittimus quidem intellectum, verbi gratia, influere in actum fidei immediate per suam entitatem et innatam virtutem, quæ, in se spectata, res quædam naturalis est; hoc enim, et a nobis in superioribus probatum est, et sequitur aperte ex suppositione facta, quod intellectus eliciat talem actum sine habitu, vel aliqua alia re supernaturali illi addita per modum actus primi; hoc enim posito, necesse est ut vel nihil faciat, vel per suam entitatem naturalem faciat. Nihilominus vero addimus intellectum non influere in talem actum per facultatem, seu potentiam naturalem, etiam partialem, quia, vere ac proprie loquendo, intellectus non habet naturalem potentiam vel virtutem ad efficiendos actus supernaturales, ut supernaturales sunt. Probatur primo ex proportione inter potentiam passivam et activam; quia, teste Aristotele, 9 Metaph., omni potentiæ activæ naturali correspondet potentia passiva naturalis, et e converso; sed in anima nostra et potentiis ejus nulla est potentia naturalis passiva ad recipiendos habitus gratiæ, seu per se infusos; ergo neque habet potentiam naturalem activam eorumdem actuum. Nam profecto, cum isti actus intrinsece et natura sua sint immanentes, non minus respiciunt suas potentias ut recipientes, quam ut agentes; imo quodammodo principalius ad illas ut ad recipientes ordinantur, quia ultimus ac præcipuus formalis effectus eorum, qui est cognoscere vel amare, in receptione consummatur; ergo si hujusmodi actus non respiciunt potentias, ut receptivas per naturalem capacitatem, sed per obedientialem, multo minus possunt esse ab illis ut activis, per naturalem facultatem, sed ad summum per obedientialem activam. Secundo, quia nulla potentia naturaliter excedit terminos seu sphæram suæ activitatis; entitas autem supernaturalis est extra sphæram omnium rerum et virtutum naturalium; ergo impossibile est ut potentia naturalis, quatenus naturalis est, ordinetur vel extendatur ad efficiendam qualitatem ordinis supernaturalis, ut principale agens, etiam partiale. Et confirmatur ac declaratur hæc ratio; nam si intellectus, verbi gratia, haberet virtutem partialem ad efficiendam visionem beatificam, ad illam diceret naturalem habitudinem, et aliquo modo ab illa sumeret specificationem suam, et ad illam haberet aliquam inclinationem naturalem; et e converso, visio illa aliqua ex parte esset connaturalis illi potentiæ; hæc autem omnia falsa sunt et absurda; ergo. Tandem si in intellectu esset partialis virtus principalis ad producendam visionem, vel in voluntate ad actum charitatis, profecto illa potentia, ut talis est, esset sub cura et providentia Dei, ut auctoris naturæ, et consequenter ad illum pertineret juvare hominem ad actum illius facultatis, complendo illam, vel supplendo defectum illius, sicut pertinet ad providentiam Dei creare animam rationalem in materia disposita, et in hoc supplere defectum proximi agentis, qui naturali virtute materiam disponere potuit. Atque ita ordo gratiæ esset naturaliter connexus cum hominis natura, quod dici non potest, ut in lib. 1 ostendi.

11. *Concluditur superior discursus.* — Hinc ergo concludimus, quando voluntas elicit actum infusum sine alio inhærente principio physico supernaturali, non agere virtute naturali, sed obedientiali, quod nobiscum etiam sensisse videtur Vazquez 1. 2, disput. 22, cap. 2, num. 10 et 11; dicit enim in creatura rationali nullam esse potentiam naturalem ad beatitudem supernaturalem, neque activam, neque passivam; nam, licet in illa sit inchoata virtus, et potentia ad videndum Deum (quæ innata seu nativa vocari potest), non tamen dici potest naturalis potentia, quia hæc ita denominatur ex effectu naturali, quia videlicet ad solum actum naturalem dicit intrinsecam habitudinem, quæ illi sit connaturalis, et a qua possit naturalis potentia denominari. Unde adjungit idem auctor, nullum hactenus dixisse, esse in homine potentiam naturalem ad videndum Deum, sed obedientialem, non communem aliis rebus, sed propriam talium facultatum. Sed quia universalis negativa difficilem habet probationem, certius dicemus, si aliqui fortasse hanc vocant potentiam inchoatam naturalem, intelligendos esse materialiter potius quam formaliter; nam in entitate et origine illa potentia naturalis est; et nihilominus, quando elevatur ad efficiendum actum, non agit ut naturalis potentia, sed ut obedientalis, quia neque agit juxta mensuram suæ virtutis et perfectionis, neque cum concursu sibi naturaliter debito, sed superioris ordinis. Atque hinc tandem concluditur tunc non agere talem potentiam per modum virtutis principalis, sed per modum instrumenti. Probatur, quia virtus pro-

xima principalis operatur juxta mensuram suæ naturalis virtutis et perfectionis; item operatur cum concursu sibi debito naturaliter, et cum proportione, vel etiam propensione naturali ad talem effectum; nihil autem horum in his potentiis reperitur respectu actuum supernaturalium; ergo non sunt principia principalia talium actionum, etiam quoad partialem influxum quem circa illas habent, ut satis probatum ac declaratum est; ergo sunt instrumentalia, quia inter hæc non est medium. Directe idem probari potest, quia potentia obedientalis activa ex suo genere instrumentalis est, utique respectu primi agentis, respectu cujus dicitur obedientalis, quia solum juxta imperium ejus et motionem, seu auxilium, apta est operari; hoc enim satis est ad rationem instrumenti, cum sit ultra mensuram et naturam proximæ facultatis, et per se pendeat a superiori agente habente principalem virtutem. Et hoc fiet evidentius respondendo contrariis objectionibus in proximo puncto propositis.

12. *Solutio principalis fundamenti.*—Et imprimis ad principale illarum fundamentum, negamus intellectum vel voluntatem, ex vi solius innatæ potentiæ, quam habent ad influendum in actus supernaturales, esse principia principalia, etiam partialia, eorumdem actuum, quia tota illa potentia obedientialis est, ut declaravi. Et ideo non est simile quod ibi affertur de visu corporeo elevato ad videndum sine specie, quia in illo casu visio nihilominus naturalis est quoad substantiam, et solum supernaturalis quoad modum ex parte speciei, et ideo potest visus naturali virtute in illum actum sibi connaturalem et proportionatum influere. At vero in præsenti actus sunt supernaturales quoad substantiam, et ideo excedunt naturalem virtutem potentiarum, etiam ut inchoatam, seu partialem. Ad primam autem probationem negatur consequentia; aliud enim est agere per innatam virtutem, aliud vero agere virtute principali, quod in virtute obedientiali est fere evidens ex dictis. Verumtamen etiam in virtute naturali invenitur; nam calor naturalis virtute innata et naturali agit in nutritione, et conversione alimenti in substantiam aliti, et nihilominus agit ut instrumentum animæ conjunctum; semen etiam efficit in generatione virtute innata, et nihilominus non censetur agere ut principale agens, sed ut instrumentum separatum generantis, cum tamen tam nutritio, quam generatio viventis, vitalis actio sit. Quid ergo mirum quod intellectus vel voluntas, concurrendo ad actum vitalem superioris ordinis per innatam virtutem, concurrat ut instrumentum Dei, quasi conjunctum illi per intimum auxilium gratiæ. Unde Hugo Victor., lib. 1 de Sacrament., part. 6, cap. 17: *Bona voluntas* (inquit) *instrumentum est, Spiritus Sanctus est artifex.*

13. *Diluitur secundum.* — Ad secundum, negatur antecedens; nam intellectus, verbi gratia, efficit actum visionis vel fidei, ut talis est in sua entitate et specie; ut sic autem est improportionatus naturali virtuti intellectus, cum sit superioris ordinis. Neque obstat quod actus ipse, cum sit creatus, naturaliter postulet emanationem et dependentiam a potentia creata, quia postulat illam cum quadam excellentia et excessu, et ideo respicit illam facultatem, non ut activam naturaliter, seu cum proportione connaturali, sed tantum obedientiali, et ideo postulat fieri ab illa non ut a principio principali, sed ut ab instrumento. Non oportet ergo inter hunc actum et potentiam esse reciprocam habitudinem naturalem, ut videre licet in potentia passiva. Nam gratia et habitus infusi, quia sunt accidentia, naturalem habitudinem dicunt ad sua subjecta, et nihilominus ex parte subjecti non respondet naturalis habitudo seu potentia, sed tantum obedientalis. Ita ergo actus secundus, licet supernaturalis sit, quia talis est, nempe vitalis, connaturaliter respicit potentiam aptam influere, vel etiam influentem in ipsum, non tamen ita connaturalem ex parte potentiæ, sed obedientialem. Neque est in rigore verum, objectum hujusmodi actus contineri sub adæquato objecto connaturali tali potentiæ; nam Deus clare visus non clauditur sub objecto naturali intellectus; nec Deus, ut supernaturalis finis, clauditur sub naturali objecto voluntatis; nam, si hæc objecta essent naturalia, debitæ essent voluntati et intellectui virtutes et media necessaria ad illa attingenda. Sunt ergo illa objecta supra sphæram naturalis potentiæ; in se autem includunt communes et transcendentales rationes bonitatis et veritatis, et hoc satis est ut potentiæ possint ad illa objecta elevari, quamvis ipsis connaturalia non sint, et ideo nullo modo possint propria virtute, tanquam naturali vel principali, cum debita proportione operari.

14. *Hæc potentia in actus sub ratione talis amoris vel cognitionis influit.* — Neque etiam verum est has potentias non influere in hos

actus, nisi sub communi ratione intellectionis vel amoris, influunt enim etiam sub ratione talis amoris vel talis cogitationis; tum quia illi actus non solum sub generali ratione intellectionis vel amoris, sed etiam sub ratione fidei vel visionis, sunt actus vitales; ergo etiam, ut tales sunt, procedunt proxime a principio vitali; tum etiam quia potentia per talem actum attingit objectum, non solum sub communi ratione intelligibilis vel amabilis, sed etiam sub rationibus specificis, vel primæ veritatis testificantis, vel boni beatifici, super omnia diligibilis, etc.; tum denique, quia in physica efficientia, non est separabilis ratio specifica a generica, vel e contrario. Nam, licet metaphysice possit quis speculari rationem adæquatam sub qua potentia operatur, an sit magis vel minus universalis, illa non satis est ad cognoscendum in particulari modum agendi, et virtutem per quam potentia operatur, sed consideranda est ratio quæ in effectu attingitur, vel sub qua talis actio in specie fit, et sic non est separabilis ratio generica ab specifica, quia in re non distinguuntur, et fiunt prout in re sunt.

15. *Ratio intellectionis vel amoris ad supernos actus contracta, est supernaturalis.* — Unde etiam fit ut ipsa ratio intellectionis vel amoris ad supernaturales actus contracta, in re sit supernaturalis, sicut communis ratio substantiæ, contracta ad Angelos, spiritualis est in illis; ideoque, licet potentiæ efficerent actus sub ratione intellectionis vel amoris, in talibus actibus non possent illas rationes efficere, nisi potentia obedientali et instrumentali. Nam, licet communis ratio intellectionis dicatur proportionata virtuti naturali intellectus, tanquam principali principio, id intelligendum est de ratione intellectionis, non contracta ad supernaturalem intellectionem, vel potius de contracta ad intellectionem naturalis, imo et humani ordinis (ut sic dicam), nam ratio intellectionis abstracte sumpta, sicut est indifferens ad naturalem et supernaturalem, ita etiam est indifferens, ut sit proportionata vel improportionata naturali virtuti intellectus humani. Imo quodammodo improportionata dici potest, quatenus fortasse non potest naturaliter cognosci, quod ratio intellectionis possibilis homini communis sit ad intellectionem naturalem et supernaturalem, quia forte non potest naturaliter cognosci, quod aliqua intellectio supernaturalis quoad substantiam possibilis sit homini. Quod si hoc ignoratur, etiam non cognoscetur naturaliter ratio intellectionis humanæ, ut indifferens et abstracta a naturali et supernaturali. Quapropter, licet nos vere cognoscamus intellectionem supernaturalem et convenientiam ejus cum naturali, et ideo communem rationem intellectionis abstrahamus, id non satis est ut dicamus, vel illam rationem abstractam esse adæquatam et proportionatam naturali virtuti intellectus, ut principali principio intellectionis, vel hoc modo illam rationem communem efficere, ubicumque et quomodocumque invenitur; nam solum habet naturalem proportionem cum illa, ut contracta vel contrahibili ad naturalem ordinem; propter convenientiam vero potest elevari ad eamdem, ut elevatam ad supernaturalem ordinem, seu (quod idem est) ad actus supernaturales in quibus ipsa reperitur.

16. *Ad ultimam confirmationem.* — Ad ultimam denique confirmationem, jam responsum est potentiam, quatenus influit immediate in hujusmodi actum, influere per virtutem innatam, quæ, licet materialiter sit entitas quædam naturalis, in tali actu non agit connaturali modo, sed ut mota et elevata a principali agente, ac proinde ut instrumentum ejus, et tanquam potentia obedientialis. Neque oportet nunc generalem disputationem de potentia obedientiali aggredi. Nam, licet verissimum sit, in omnibus rebus creatis, respectu primi agentis esse aliquam obedientialem potentiam activam, quæ hactenus non nisi frivolis argumentis impugnata est, nihilominus negari non potest quin in his potentiis inveniatur respectu actuum supernaturalium, et in unaquaque peculiari modo in ordine ad actus, quibus vitaliter informari potest. Unde attente distinguendum est de efficientia vel absolute sumpta, vel immanente, ut sic dicam; nam, priori modo loquendo, fortasse non repugnat unam potentiam elevari ad efficiendum actum alterius per actionem, quasi transeuntem (quod ad præsens nihil refert); posteriori autem modo, nulla potentia animæ elevari potest, etiam per potentiam obedientialem, nisi quæ illo actu potest vitaliter informari, formalem ejus effectum in se recipiendo, et per illum objectum intentionaliter attingendo. Quia non potest actus fieri ut immanens in potentia illum eliciente, nisi qualitas, quæ est terminus talis actionis, possit eidem potentiæ suum effectum formalem tribuere. Et hoc modo verum est voluntatem non posse elevari ad eliciendam intellectionem, et sic de cæteris potentiis.

CAPUT VII.

UTRUM POTENTIA HABITU INFUSO PRÆDITA SIT CAUSA PRINCIPALIS SUI ACTUS.

1. *Ex potentia, et habitu consurgit unum principium.* — Expedivimus priorem partem nostræ sententiæ, in qua cum prima opinione relata capite præcedenti convenimus ; nunc de altera parte dicendum est. Et imprimis supponimus, ex dictis in cap. 5, potentiam non solum efficere actum per habitum infusum, sed etiam per suam entitatem et innatam virtutem ; ita ut ex potentia et habitu consurgat unum principium proximum adæquatum, respectu cujus tam potentia quam habitus potest dici partiale principium partialitate causæ, ut aiunt. Si ergo hoc integrum principium consideretur ex parte habitus, non est dubium quin sit principium principale. Nemo enim negavit, nec negare potest quin habitus per se infusus, eo modo quo est principium actus supernaturalis, sit principium principale illius, quia propria et connaturali virtute in illum influit, habetque rationem aliquam potentiæ ejusdem ordinis cum actu, et majoris perfectionis in genere entis, quantum credi potest, et ad hoc datur naturali potentiæ ut, quantum fieri potest, suppleat defectum activitatis ejus, et propterea illi, tanquam propriæ causæ secundæ, debitus est concursus supernaturalis ordinis ad eliciendum actum proportionatus, ac denique ratione talis habitus dicitur actus fieri ab homine connaturali modo, ut de visione beatifica latius in allegato libro dixi. De hoc ergo principio considerato ex parte habitus, nulla est controversia.

2. *Difficultas. — Rationes partis affirmantis influxum potentiæ esse ab illa, ut causa principali.* — Difficultas vero est an influxus ille quem præbet potentia ex parte sua, etiam sit ab illa ut a principio principali ratione habitus, vel semper sit ab illa ut ab instrumento. Videri enim potest primum, tum quia jam illa potentia agit per principium principale intrinsecum, et sibi inhærens; tum etiam quia jam agit connaturali modo, et per concursum sibi debitum in ratione habitus ; tum præterea quia, si proprius influxus talis potentiæ non esset necessarius, sed fieri posset per solum habitum, tunc potentia informata habitu esset principium principale actus, sicut aqua calida est causa principalis proxima calefactionis ; ergo multo magis nunc erit potentia principium principale, quando non solum agit per habitum, sed etiam per seipsam ; tum denique quia non videtur posse idem principium proximum et adæquatum partim esse principale, partim instrumentale.

3. *Influxus potentiæ in actus supernaturales est ejusdem rationis, sive fiat cum habitu, sive sine illo.* — Dico nihilominus influxum, quem potentia ex parte sua præbet in actum supernaturalem, ejusdem rationis esse, sive potentia sit informata habitu, sive non sit, ac propterea semper illum influxum esse a potentia ut ab instrumento divino. Probatur prior pars, quia habitus additus potentiæ, licet addat illi novam virtutem activam superioris ordinis, non tamen immutat nativam vim potentiæ, quæ realiter idem est cum illa; ergo nec potest habitus efficere ut influxus ille, quatenus immediate oritur a potentia, sit alterius rationis ab illo influxu, quem præstare posset eadem potentia immediate adjuta a solo Deo, quia, quod illud principium adjuvans potentiam sit inhærens vel non inhærens, parum refert ad variandum illum influxum, quia forma inhærens, ut dixi, solum addit activitatem inhærentem, non tamen facit ut activitas quæ est ex parte potentiæ, sit major vel minor, vel alterius rationis. Et confirmatur ac declaratur, nam, quatenus potentia informata habitu, per se et immediate influit in actum, per aliquam potestatem sibi innatam et identificatam agit, quam non habet ab habitu ; ergo, ut sic, agit per potentiam obedientialem, et non per naturalem ; ergo non aliter influit quam si absque habitu alio modo elevaretur. Antecedens videtur clarum ; tum quia illa vis nativa non distinguitur ab entitate potentiæ, habitus autem non præbet potentiæ aliquid indistinctum ab illa; tum etiam quia ex illo influxu potentiæ habet actus quod sit vitalis, potentia autem non habet ab habitu vim vitaliter operandi, ut supra ostensum est. Prima etiam consequentia facile ostenditur, quia in intellectu, verbi gratia, nulla est potentia nativa quæ habeat naturalem vim in actum supernaturalem, ut probatum est; ergo, etiamsi illa potentia sit conjuncta habitui, semper est tantum obedientialis, quantum ad activitatem ex parte sua præstandam, quandoquidem per habitum in se non immutatur, neque in se fit supernaturalis. Atque hinc tandem probata relinquitur secunda illatio simul cum altera parte assertionis. Nam, cum ille influxus sit ab ea-

dem potentia obedientiali, profecto est ejusdem rationis, etiam sub habitu, ac proinde est a potentia, ut ab instrumento, quia est ab illa, ut elevata ad agendum per obedientialem potentiam, et ultra sphæram ac mensuram naturalis activitatis.

4. *Evasio Alvarez supra citati, disput.* 68, *num.* 10. — *Rejicitur.* — At enim contrariæ sententiæ defensor, ut hoc nostrum fundamentum eludat, distinguit inter activitatem proximam et radicalem, dicitque, quamvis intellectus et voluntas secundum se nullam habeant naturalem virtutem proximam activam comparatione actuum supernaturalium, habere nihilominus radicaliter activitatem respectu eorumdem actuum, in quantum sunt vitales. Et iterum hoc magis explicans, dicit voluntatem non habere aliquam virtutem connaturalem, quæ natura sua, efficientia proxima et formali, sit effectrix actuum supernaturalium, neque ut causa totalis, neque ut partialis, habere tamen virtutem connaturalem, radicalem et remotam, qua, supposita elevatione per formam activam supernaturalem, efficit, ut causa secunda principalis et totalis in suo genere, supernaturales actus. Et hanc radicalem activitatem vocat inferius potentiam activam remotam, quia immediate non ordinatur ad agendum, sed inter illam et actum mediat habitus, vel auxilium quo reddatur proxime potens ad agendum. Si quis autem recte consideret, hac multitudine et novitate verborum obruitur veritas; ego enim fateor vix posse ex illis verbis colligi quam activitatem tribuat hic auctor animæ nostræ et potentiis ejus, et quomodo difficultatem positam resolvat. Nam imprimis tribuit intellectui et voluntati activitatem remotam circa suos actus, quod apud alios Theologos legisse non memini. Et ideo interrogo an illa sit propria et per se activitas manans immediate ab ipsa potentia seu entitate ejus (ut res magis explicetur), an vero sit sola activitas habitus, ab illo tantum immediate procedens, et dicitur radicaliter vel remote procedere ab intellectu, solum quia in se habitum sustentat, et illo informatur. Si hoc posterius dicatur, verbis profecto eludimur, nam aperte negatur potentiis propria et intrinseca activitas. Et profecto hunc sensum indicaverat idem auctor in alia quæstione, cap. præcedenti tractata, dicens habitum esse principium proximum, a quo procedit formaliter et proxime vitalitas actionum supernaturalium, licet radicaliter pendeat ab anima dante naturalem vitam. Nam si agnosceret proprium et per se influxum potentiæ in talem actum, facile intelligere posset inde habere actum vitalitatem, tanquam a principio intrinseco, et non tribueret illam principio extrinsecus advenienti, contra rationem vitæ. Si ergo hic est sensus illorum verborum, per illa non solum non explicatur activitas principalis in his potentiis, sed potius omnis vera activitas eis denegatur; nam illa activitas remota, sic explicata, non est vera aliqua activitas potentiæ, sed est denominatio ab activitate alterius formæ existentis in potentia, sicut est calefactio respectu aquæ calidæ. Unde idem auctor, ut supra retuli, aquam calidam dicit instrumentaliter calefacere; ergo eodem modo deberet consequenter loqui de intellectu, si tantum remote in dicto sensu influit in hos actus. Denique, hoc sensu admisso, impropriissime dicitur intellectus de se habere potentiam activam remotam ad credendum, verbi gratia; quis enim dicat aquam habere de se potentiam activam remotam ad calefaciendum, quia potest recipere calorem quo calefaciat? Alias eodem modo diceretur materia prima habere potentiam activam remotam ad generandum ignem, quia potest recipere formam quæ est illius generationis principium.

5. *Fuga præclusa alterius sensus.* — Quod si alter sensus eligatur, re ipsa non receditur ab illa sententia quæ tribuit his potentiis proximam activitatem et formalem, sed verbis occultatur ad fugiendam difficultatem. Nam si activitas voluntatis est propria et per se, ac distincta ab activitate habitus, cur vocatur remota, et non proxima? Nunquid quia intercedit etiam habitus? At hoc non satis est; nam potentia visiva non elicit nec potest elicere visionem sine interventu speciei intentionalis, et tamen hoc non obstat quominus immediate eliciat. Et ratio utriusque est quia, licet inter potentiam et actum secundum possit intercedere alius actus primus complens potentiam, nihilominus in ipso usu et actione non influit potentia per solam speciem, vel habitum, aut alium similem actum primum, sed etiam immediate per seipsam, alioqui solum materialiter se haberet, ut supra dixi. Et declaratur optime ex relatione dependentiæ talis actus; terminatur enim immediate non solum ad habitum, sed etiam ad potentiam et ad speciem, si interveniat, sicut etiam terminatur immediate ad Deum, quia, licet sit causa prima, nihilominus immediate influit; ut, verbi gratia, in visione

beata, dependentia ejus ad suam causam efficientem adæquatam et totalem in omni genere, immediate terminatur ad lumen, et ad intellectum, et ad essentiam Dei habentem vicem speciei, et ad Deum, ut adjuvantem, et concurrentem; nam si ad aliquid horum non terminaretur per se et immediate, illud non esset causa efficiens per se talis actus, sed vel materialiter, vel dispositive, vel alio simili modo concurreret. Explicata ergo in hoc sensu activitate remota, reipsa non differt a proxima, quam nos ponimus.

6. *Quæstio de nomine mittitur, et proprietas astruitur.* — Unde fit potentiam illam ad hoc genus activitatis, quæ remota ab eisdem auctoribus vocatur, eamdem esse cum illa quam nos vocamus inchoatam, et innatam, quæ (ut de nomine non sit disputatio) potuit vocari remota, quia per se sola non sufficit etiam in genere potentiæ proximæ, et ita est quasi remota ab actu, donec per aliquid compleatur; nihilominus tamen sub alia propriissima ratione est proxima, quia in suo gradu respicit immediate actum in quem per seipsam apta est influere, si aliunde juvetur in eo quod sibi deficit. Ergo qui, in aliquo vero sensu et probabili loquendi modo, admittit in intellectu et voluntate potentiam activam remotam, in comparatione ad actus supernaturales, non potest negare proximam, prout a nobis explicata est, quia revera sunt idem; ut autem tollatur quæstio de vocabulo, vocetur potentia inchoata, dum tamen vere activa sit et per se influens in actum modo satis a nobis explicato; nam hæc terminorum æquivocatio cogit nos in hac rerum declaratione esse prolixiores. Nam re vera, admisso prædicto sensu et explicatione potentiæ activæ, contradictoria dicit qui affirmat habere voluntatem potentiam remotam activam naturalem ad hos actus, et negat habere proximam a nobis explicatam. De hac ergo potentia inchoata, cum omnes dicamus esse innatam, et materialiter (ut sic dicam) naturalem, nos dicimus in agendo non efficere ut potentiam naturalem, sed ut obedientialem, ac proinde ut instrumentum. Adversarii autem dicunt agere ut potentiam naturalem et principalem; et, ne videantur nostris potentiis tribuere activitatem naturalem et principalem proximam, quam ex se habeant, vocant illam remotam, et nunquam audent explicare qualis sit influxus ejus, nec an sit distinctus ab influxu habitus; ideoque aut veram activitatem in his potentiis non agnoscunt, aut necessario incidunt in inconveniens quod vitare cupiunt. Nam si nostræ potentiæ vere ac per se efficiunt ut principalia principia proxima, necesse est ut de se habeant aliquam virtutem effectricem talium actuum, per modum potentiæ naturalis et principalis, saltem partialis, cujus contrarium in præcedenti puncto satis a nobis probatum est, et in hoc secundo demonstratum, ut credo, est, hunc modum agendi non mutari in influxu quem potentia habet ex parte sua, propter adjectionem habitus.

7. *Ad primam et secundam rationem dubitandi.* — Neque contra hæc obstant rationes dubitandi in hoc puncto proximo positæ. Ad primam enim dicimus quod, licet potentia informata habitu, per illum, tanquam per principium principale intrinsecum, operetur, nihilominus per illum non constituitur in ratione principalis agentis, nisi vel denominative et quasi materialiter, ut declaravi, vel ad summum partialiter, quia efficacia solius habitus non est integra, nec sufficiens, etiam in ratione principii proximi, ut etiam probatum est. Ad secundum dicimus, sicut ex potentia et habitu conflatur unum principium proximum adæquatum, quod partim principale est, partim instrumentale, ita illi correspondere concursum, qui, licet in se sit unus et simplex, virtute est multiplex, et respectu habitus, est connaturalis et pure generalis causæ primæ in illo ordine, respectu vero potentiæ, simpliciter non est connaturalis, sed elevans illam ad altiorem modum agendi, quam sit illi connaturalis, et hac ratione influxus potentiæ manet semper instrumentalis. Quamvis, ex suppositione habitus, sicut actus dicitur connaturalis potentiæ ut sic formatæ, ita et concursus potest dici connaturalis et debitus, non secundum se, sed ratione habitus.

8. *Dissolvitur.* — Ad tertium, primo negatur assumptum; nam si voluntas vel intellectus nihil per se ageret in actum, nisi per habitum, re vera nec principium principale nec instrumentale dici posset, sed denominatione tantum, vel ut causa per accidens, sicut Aristoteles loquitur, ut supra cap. 5 retulimus. Nunc autem, præter hanc activitatem quam potentia illo modo participat ab habitu, aliam in illa cognoscimus, quam per se, et intrinsece habet, et illam dicimus esse instrumentariam, contra quam frivola est objectio sumpta ex hypothesi quod illa non detur, ut per se et ex dictis constat. Ad

quartum respondetur, non esse inconveniens quod adæquatum principium proximum ex instrumento et aliqua virtute principali coalescat, quando talis est perfectio ut per se et proxime ab utroque pendeat, propter varias quas habet conditiones, maxime quia et vitalis et supernaturalis est. Quod si quis instet, inquirendo an illud principium adæquatum sit dicendum principale vel instrumentale, respondeo dici posse mistum ex utroque. Vel certe, si cui placeat appellare principium principale proximum a principali virtute et forma, non contradicam, nec de voce contendam, dummodo modus proprius agendi potentiæ non negetur, et unicuique quod suum est tribuatur.

9. *Respondetur ad primam rationem secundæ sententiæ in cap. 6 propositæ.* — Superest ut ad principales rationes pro secunda opinione positas, quæ de potentia tam cum habitu quam sine habitu operante procedunt, respondeamus. Ad primam, negando imprimis actionem instrumenti vitalis non posse ad actionem vitalem sufficere, quia, etiamsi potentia sit instrumentum, agit per virtutem intrinsecam et innatam, id enim etiam in naturalibus contingit, nam calor vitalis, ut instrumentum animæ, vitalem actionem operatur. Et in præsenti ostendimus intellectum influere per virtutem innatam, ac proinde intrinsecam, etiamsi respectu talis actus non sit principalis, quia nec naturalis, sed obedientialis; imo etiam dici potest illa virtus operativa immanenter (ut sic dicam), quia ita influit in actum, ut sit apta recipere formalem effectum ejus, quod est proprium actionis vitalis perfectioris gradus. Et hinc facile constat posse talem actum esse voluntarium, ut revera est omnis amor intrinsece et per seipsum, ut in superioribus cum D. Thoma docui. Nam licet sit amor supernaturalis, et sit a voluntate, ut ab instrumento divinæ gratiæ, nihilominus est ab illo, ut principio intrinseco se movente ad illum actum; et ideo merito dixit D. Thomas, ibi citatus, quod si voluntas ita moveretur ab alio, ut non se moveret, ejus motus non esset voluntarius: ibidem tamen subjungit idem Doctor sanctus, non repugnare voluntatem moveri ab alio, et movere se. Et sic nos etiam dicimus non repugnare voluntatem se movere ab intrinseco, licet non se moveat ut principale principium etiam proximum, sed ut instrumentum gratiæ Dei.

10. *Voluntas agit libere, etsi ut instrumentum agat.* — Ad alteram partem de voluntate, respondemus posse voluntatem agere libere, etiamsi instrumentaliter agat, quia quamvis sit instrumentum, habet potentiam intrinsecam ad agendum et non agendum, vel ad contrarium agendum, in quo libertas consistit. Ad agendum quidem in præsenti materia habet voluntas activam potentiam, quæ licet obedientialis sit, est tamen vera, realis, intrinseca, et sufficiens ad agendum ab intrinseco ac vitali modo; et ideo ex hac parte sufficit ad actionem liberam: nam ex altera parte non deest potentia ad non agendum, vel agendi oppositum omnino naturalis, quia, licet voluntas ad eliciendos actus supernaturales naturalem virtutem non habeat, illa tamen non caret ad repugnandum illis. Atque ita etiam constat non deesse in his actibus moralem modum agendi ad meritum sufficientem, quia hic modus in honestate et libertate actus præcipue consistit, et utraque conditio in his actibus reperitur.

11. *Insurgit Alvarez.* — *Redarguitur.* — Prædictam vero responsionem a me alibi datam vidit prædictus auctor et eam impugnat; tum quia, ut sit actus liber, non satis est quod voluntas moveatur ab intrinseco cum vult non facere actum, sed etiam cum illum operatur; tum etiam quia, ut actus sit liber, non satis est quod sit vitalis, alias amor Dei in patria esset liber. Sed hæc immerito objiciuntur. Nam quod ad primum spectat, quis unquam dixit voluntatem non moveri ab intrinseco principio, cum operatur amorem charitatis, cum nos dixerimus operari vitaliter in eo amore, ut in secunda parte objectionis supponitur, quæ in hoc primæ repugnat; præsertim cum ex professo probaverimus contra eosdem auctores hos actus non esse vitales, nisi ut sunt a principio intrinseco. In hoc autem decipiuntur, quod putant hæc duo repugnare, scilicet, esse a principio intrinseco, et illud principium operari tanquam divinum instrumentum, cum tamen non repugnent, quia etiam intrinsecum principium potest Deus elevare ad agendum ultra naturalem sphæram, et eo ipso illo utitur tanquam instrumento, modo tamen illi accommodato et vitali, ut declaravi. Quod vero ad alteram partem attinet, multo minus a nobis cogitatum, nedum dictum est, ut actus voluntatis sit liber, satis esse absolute quod sit vitalis, sed solum satis esse ex ea parte, qua ad libertatem necessaria est potestas ad agendum, seu, quod idem est, ut in potentia eliciente vita-

lem actum sit potestas ad suspendendum illum, vel contrarium operandum, qualis in voluntate invenitur, ut declaravi.

12. *Explicantur varia loca ex D. Thoma adducta.* — Ad confirmationem sumptam ex variis sententiis D. Thomæ, respondemus, in primo loco quæstionis 24 de Veritat., distinguere quidem D. Thomam instrumentum in proprie et communiter dictum, et prius dicit non habere internum principium sui motus, et ideo non posse agere libere, de posteriori autem affirmat posse habere principium intrinsecum motus, et esse instrumentum liberum. Et hoc ipsum etiam nos dicimus. Neque oportet ut ibi proprium distinguatur contra metaphoricum vel omnino improprium, sed distinguitur contra commune, ut verba ipsa continent, et ideo etiam instrumentum liberum potest esse proprium instrumentum, id est, verum et distinctum a principali principio. In secundo loco quæstionis 3 de Potent., non tractat D. Thomas de generali ratione instrumenti, imo nec directe agit de causa instrumentali, sed de concursu quem præbet causis secundis ad agendum, quem comparat motioni quorumdam instrumentorum. Quam doctrinam expendimus tractando de auxiliis; nam ad præsens nihil refert, quia neque ibi neque alibi dixit D. Thomas de ratione instrumenti esse, ut solum deferat virtutem principalis agentis, quasi materialiter illam sustentando, et per illam solum denominative agendo, neque in se verum est, ut aliis locis sæpe tractavimus. In tertio loco, fateor esse doctrinam D. Thomæ, de ratione instrumenti esse ut habeat propriam actionem præviam ad effectum principalis agentis, existimo vero id ad summum habere locum in instrumentis naturalibus, non tamen existimo esse necessarium in supernaturalibus, quæ divina virtute ad agendum elevantur, ut de sacramentis late tractavi. Deinde dico, etiam secundum Cajetanum et Thomistas, non esse necessarium actionem instrumenti propriam esse realiter distinctam ab actione principalis agentis, sed posse esse unam et eamdem, quæ secundum aliquam rationem sit propria, seu accommodata instrumento. Quæ doctrina sano modo intellecta hic accommodari potest. Nam idem actus, verbi gratia, amoris infusi, est a Deo principaliter infundente, et a voluntate instrumentaliter cooperante libere et vitaliter, ad quod satis est ut secundum generalem rationem amoris sit tanquam actio propria voluntatis, id est, habens similitudinem et convenientiam cum actu, quem voluntas propria virtute potest efficere.

13. *Respondetur ad secundam.* — Secunda ratio procedit ex quadam terminorum æquivocatione, vel quia non distinguit in actu vitali rationem actionis, et passionis seu qualitatis quæ in potentia recipitur et illam informat, neque etiam distinguit varias denominationes quæ ex his rationibus desumuntur. Dico ergo actionem credendi, verbi gratia, principaliter fieri a Deo, et instrumentaliter ab homine, et nihilominus denominare credentem hominem et non Deum, quia hæc denominatio non sumitur ex sola actione, ut actio est, sed quatenus consummatur in receptione assensus informantis intellectum, qui per illum veritati creditæ adhæret. Assensus autem ille informat intellectum hominis, non Dei, et ideo hominem credentem denominat, et non Deum. At vero, si in illo effectu præcise consideretur ratio actionis seu emanationis a sua causa, sic eam denominabit ut a qua, non ut in qua sit; et sic etiam Deus denominabitur principalis effector talium actionum, quod in omni opinione necessario dicendum est; nam, sive homo in genere causæ proximæ concurrat principaliter, sive instrumentaliter, semper Deus, simpliciter loquendo, est principalius agens talem effectum; ergo ab illa actione sic denominabitur, quanquam fortasse nulla sit vox simplex imposita ad significandam denominationem sumptam ab illa actione, ut pura actio est, sicut invenitur in calefactione, illuminatione, et aliis transeuntibus actionibus. Et hinc est ut Deus, concurrendo cum igne, vel sole, quæ sunt causæ principales secundæ, non minus denominetur calefacere quam illi; in præsenti autem non denominatur credens, aut intelligens, quia hæc verba non significant puram denominationem actionis, ut declaravi. Posset autem accommodari vox illuminationis, aut revelationis, vel infusionis, ad significandam denominationem ab illa actione, tantum ut actio est, et sic verissime dicitur Deus illuminare hominem, cum homo credit, vel infundere amorem, cum homo amat.

14. *Ad tertiam.* — Ad tertiam, respondemus negando majorem, scilicet, effectum non pendere formaliter, id est, per se, ab instrumento; nam causa instrumentalis vera causa est, vereque influit in effectum, alias nomine tantum et non re causa diceretur. Impossibile enim est instrumentum per se

influere in effectum, et effectum non per se pendere ab illo, vel in fieri, vel in conservari, juxta modum influxus, quia hæc duo correlativa sunt. Dico autem effectum per se pendere ab instrumento, quando ab illo fit. Nam idem effectus potest a Deo fieri per instrumentum, et sine illo; ut eadem gratia, quæ fit per sacramentum, potest fieri sine illo, et quæ facta est per sacramentum, sine illo conservatur; ideoque, ut gratia sit effectus sacramenti, non est necesse ut ab illo semper pendeat, sed quando ab illo fit. Hoc autem procedit et intelligendum est de ipso effectu, seu qualitate facta; nam si sermo sit de actione ipsa per quam fit effectus, medio instrumento, ita pendet intrinsece talis actio ab instrumento, ut sine ejus influxu neque esse neque permanere possit, quia actio non fit per aliam actionem, sed per seipsam manat a suo principio adæquato, et ideo non potest permanere sine habitudine ad idem principium, neque potest illa habitudo mutari, nisi ipsa mutetur.

15. *Applicatio superioris solutionis.* — Atque ita etiam in præsenti, intellectio infusa, verbi gratia, quatenus est actio quædam intellectualis et vitalis, omnino intrinsece pendet ab intellectu, etiamsi ad illam intellectus instrumentaliter concurrat, hoc enim nihil refert, ut declaravi. De qualitate autem illa quæ fit per talem actionem, controversia est an possit fieri a Deo sine intellectu, necne, vel (quod perinde est) an pendeat essentialiter a potentia, media actione vitali; sed quidquid in hoc dicatur, nihil ad præsens refert. Nam si (ut est probabilius) qualitas illa, saltem in abstracto sumpta, non pendet essentialiter ab actione vitali, jam cessat objectio, quia effectus ille non pendet essentialiter ab intellectu, licet actio pendeat. Si vero dependentia ab intellectu non solum est connaturalis, sed etiam essentialis ipsi qualitati, sic etiam respondebitur facile non repugnare quin illa dependentia esse possit a potentia instrumentaliter concurrente, quia de ratione intellectionis solum est ut fiat interventu actionis vitalis : sicut vero intellectio, ut sic, abstrahit ab intellectione naturali et supernaturali, ita etiam abstrahit ab hoc, quod intellectus principaliter vel instrumentaliter concurrat, esto essentiale illi sit ut mediante intellectu fiat.

16. *Ad quartam. — Ad ultimam.* — Ad quartam rationem, respondemus eam solum probare potentiam informatam habitu infuso esse causam proximam principalem actus ex parte habitus, quod nos maxime probamus. Non tamen probat illa ratio totum illud principium adæquatum et proximum, esse principale ex omni parte sua, quia potentia per seipsam semper proxime influit, semperque agit per virtutem obedientialem, et non per naturalem, ut talis est. Unde non est simile exemplum de visu informato specie, quia visus non tantum ex parte speciei, sed etiam ex parte sua est principium proportionatum, et connaturale tali actioni. Ad quintam, ab inconvenienti sumptam, quia sequitur potentias nostras non aliter efficere eos actus quam sacramenta efficiant gratiam, respondetur negando sequelam, quia, licet conveniant in communi ratione instrumenti divini agentis per potentiam obedientialem, in modo autem plurimum differunt; nam sacramentum concurrit ut instrumentum inanime et influens actione transeunte, quod ita movetur ut ipsum non se moveat, neque habeat potestatem suspendendi suam actionem vel influxum; intellectus autem et voluntas assumuntur ut vera principia vitalia ad agendum vitali et libero modo, etiamsi eleventur ad agendum supra ordinem naturalem, in quo tantum cum sacramentis conveniunt. Ad alteram vero sequelam, quod sacramenta possent elevari ad efficiendos actus vitales, potest imprimis negari sequela propter dissimilitudinem datam. Deinde addi potest, juxta supra dicta, sacramentum quidem non posse elevari ad efficiendam vitali modo, verbi gratio, internam inspirationem, quæ actus vitalis est, quia non potest in illam influere per modum principii intrinseci, quod in termino actionis per illam informetur; nihilominus tamen valde probabile esse, sicut Deus per se efficit principaliter et immittit illam inspirationem, ita posse, si velit, uti sacramento ut instrumento ad illam efficiendam, quia illa efficientia, ut sic, est per modum actionis transeuntis, et ideo nihil vetat fieri per extrinsecum instrumentum, etiam inanime, de quo alibi a nobis latius disputandum est.

CAPUT VIII.

UTRUM INFUNDANTUR JUSTIS TRES VIRTUTES THEOLOGALES, HABITUALITER IN EIS MANENTES.

1. *Scopus capitis hujus.* — Quæ hactenus diximus solum ad commune genus habitus infusi operativi explicandum pertinent; sub hoc autem genere plures habitus, seu virtutes continentur, de quibus aliqua dicere sub ra-

tionibus saltem generalibus, aut subalternis necesse est; imo et omnes earum species recensere, et, saltem quoad quæstionem an sint, attingere, ut, qualis sit habitualis gratia et justitia exacte declaremus. Et primum omnium occurrunt virtutes Theologicæ, quas humana philosophia moralis non agnovit, divina vero Theologia illas nobis tradidit. Et ita Theologi omnes, in 3, dist. 23 et seqq., primum distinguunt virtutem Theologicam a Cardinali, quæ alias moralis dicitur, et deinde sub Theologica virtute tres species numerant, Fidem, Spem et Charitatem. Quam doctrinam exactius (ut solet) quam cæteri tradit D. Thomas 1. 2, quæst. 62, ubi in primo articulo probat dari aliquas virtutes Theologicas, quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, et ideo ordinari debet per principia supernaturalia, per quæ procedere possit ad bene agendum in ordine supernaturali, sicut per principia naturalia ordinatur ad bene agendum in ordine ad beatitudinem naturalem. Si quis autem recte consideret, hoc discursu solum videtur concludi dari nobis virtutes per se infusas, et ita illo in superioribus usi sumus.

2. *Duo animadvertenda.* — Considerandum ergo ulterius est in ordinatione ad ultimum finem duo posse distingui: unum est unio cum ipso ultimo fine, qualis in via haberi potest tendendo ad ipsum, eumque per proprios hominis actus attingendo; aliud est usus aliorum mediorum, seu rerum creatarum, qui studiosus et honestus esse debet, ut ad beatitudinem assequendam conferre possit. Inter quæ duo illud prius est primum et præcipuum, ac fundamentum posterioris; nam per actus quibus ultimus finis in se attingitur, debent cætera ad illius consecutionem ordinari. Hæc ergo duo in ordine ad beatitudinem supernaturalem maxime necessaria sunt, ideoque si in ordine ad illam beatitudinem indiget homo aliquibus internis principiis ejusdem ordinis, seu supernaturalibus quibus in illum finem tendat, maxime illis quæ proxime et immediate attingunt Deum ipsum, prout est beatitudinis supernaturalis objectum, quia, ut dixi, illa conjunctio ad ultimum finem est primum fundamentum mediorum omnium quæ ad ipsum ordinari debent. Hoc ergo modo recte concluditur necessarium fuisse infundi homini quasdam virtutes, quibus Deum ipsum ut objectum supernaturale attingat, ut in ipsum possit per alia media tendere, et illas virtutes Theologicas vocamus. Atque hoc modo applicandus est discursus D. Thomæ; nam, licet immediate generatim concludat necessarias esse homini ad finem supernaturalem ordinato virtutes infusas quibus in illum tendat, subintelligit tamen, si quæ necessariæ sunt, maxime illas quæ hominem possint cum Deo ipso conjungere, cum esse debeant primum fundamentum tendendi ad ipsum, et quia hæ sunt virtutes Theologicæ, ideo immediate conclusit has esse necessarias.

3. *Triplex conditio necessaria ad virtutem Theologicam ex D. Thoma.* —*Prima conditio.* —Unde ulterius adjunxit D. Thomas tres conditiones quas videtur ponere ut necessarias, ut aliqua sit virtus Theologica. Prima est, ut habeat Deum pro objecto, utique immediato, quod videlicet aliquo actu suo in seipso attingat. Ratio a priori ex re ipsa sumpta est, quia homo ex natura sua, et ex vi suarum potentiarum naturalium non inclinatur nec tendit in Deum finem supernaturalem, nec potest illum cognoscere, vel amare, ac subinde nec conari ad consequendum illum; ergo, ut convenienter possit in illum tendere, indiget virtutibus infusis, quæ habeant pro objecto immediato eumdem supernaturalem finem, meritoque Theologicæ dicuntur, nam ab ipso Deo nomen sumere debuerunt. Interrogari autem potest de quo objecto sit hoc intelligendum, an de objecto *quod*, vel de objecto *quo*, ut vocant, id est, de objecto quod creditur, vel diligitur, vel de ratione credendi, vel diligendi. Resolutio autem breviter est de utroque esse intelligendum, et ideo D. Thomam indistincte esse locutum. Itaque res, seu materia circa quam proxime versatur virtus Theologica, esse debet Deus ipse. Quia vero etiam intra latitudinem objecti materialis potest virtus aliqua Deum attingere, vel omnino immediate, quod propriissime solet vocari objectum *quod*, vel mediante aliqua re, vel actione creata, respectu cujus solet Deus vocari objectum *cui*, ad virtutem Theologicam non satis est hic posterior modus, sed necessarius est prior, propter rationem supra factam, quod virtus Theologica datur ut per eam homo immediate tendat in ipsum finem ultimum supernaturalem, ipsique uniatur. Item a posteriori hoc probatur, quia propter hanc solam causam excluduntur religio et similes virtutes a genere virtutis Theologicæ, ut in tom. 1 de Religione, et in tom. 4 de Pœnitent., attigimus. Non est autem necessarium ut solus Deus sit hujusmodi

materia adæquata virtutis Theologicæ, nam potest etiam circa res creatas, tanquam circa materialia objecta, immediate operari, ut charitas diligi proximum, et spes auxilia divina sperat, et fides multas veritates creatas credit; solum ergo necessarium est ut inter objecta immediata virtutis Theologicæ contineatur Deus, sitque principale objectum ad quod cætera ordinantur. Et in hac conditione sic explicata Theologi conveniunt, solusque Durandus in virtute spei illam non admittit; sed falso fundamento deceptus est; putavit enim amorem concupiscentiæ non terminari ad Deum ut ad objectum *quod* immediatum, quod falsum esse superiori libro ostendimus. Et præterea, vel non potest in spe veram rationem virtutis Theologicæ tueri, vel non potest religionem et similes virtutes a genere virtutis Theologicæ excludere. Et hæc sufficiunt de Deo, ut objecto materiali harum virtutum. Cur autem debeat esse objectum formale, in sequenti conditione explicabitur.

4. *Secunda conditio. — Opinio Scoti et Gabrielis. — Placitum quorumdam.* — Secundo, requirit D. Thomas ad virtutem Theologicam, ut sit per se infusa, quæ videtur etiam esse communior opinio Theologorum in 3, d. 23, 26 et 27, loquentium in particulari de tribus virtutibus Theologicis. Ubi præsertim videri possunt Albertus, Bonaventura et Richardus. Eamdemque defendit Cajetanus 2. 2, quæst. 17, art. 5. Verumtamen Scotus et Gabriel, in 3, d. 26, illam conditionem non admittunt, nisi sub quadam distinctione virtutis Theologicæ rigorose aut late, seu in specie aut in genere sumptæ. Ipsi enim putant habitum fidei acquisitum circa res divinas, esse virtutem Theologicam. Idemque de charitate et spe acquisitis sentiunt. Et aliquibus videtur disputationem esse de nomine : nam si sit sermo de virtute Theologica juxta consuetum modum loquendi Scripturæ et Patrum, sic verum est solam virtutem quæ Deum attingit, et infusa est, esse simpliciter virtutem Theologicam. Nam, licet nomen commune virtutis Theologicæ in Scriptura non reperiatur, neque fortasse in Patribus, nihilominus, quoties in specie nominant fidem, spem et charitatem, de infusis loquuntur. Imo solet circumferri definitio virtutis data ab Augustino, *ut sit bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Quæ ratione ultimæ particulæ censetur maxime Theologicis virtutibus convenire. Verumtamen quia de ratione virtutis in genere non est illa particula, neque apud Augustinum definitio illa quoad eamdem particulam invenitur, ideo censent dicti auctores, quamvis habitus sit acquisitus, si habeat Deum pro objecto materiali et formali, posse, in rigore scholastico, dici virtutem Theologicam.

5. *Sententia D. Thomæ est omnino vera. — Quorumdam opinio.* — Nihilominus existimo, cum Scoto et Gabriele, non esse quæstionem de nomine, sed de re, eorumque sententiam falsam esse, sententiamque D. Thomæ esse omnino veram, et in priori conditione virtutis Theologicæ efficaciter fundatam. Alii enim auctores supponunt actus fidei, spei et charitatis, etiamsi per virtutes infusas perficiantur, esse naturales quoad substantiam; nam ex hoc principio inferunt, per illos actus, factos solis viribus naturæ, et sine modo supernaturali, attingere Deum immediate, non solum ut objectum materiale, sed etiam ut formale, seu tanquam proximam et immediatam regulam suæ honestatis, seu veritatis. Unde ulterius concludunt habitum acquisitum per hos actus et esse virtutem, quia honestus est, et esse Theologicam, quia attingit Deum immediate, et tanquam regulam suorum actuum; his enim duabus conditionibus ipsi contenti sunt. Et videntur consequenter loqui; nam illæ duæ conditiones sufficiunt ut virtutes illæ constituantur sub genere distincto a virtutibus moralibus, quæ circa materias humanas versantur.

6. *Actus Theologici sunt in sua substantia supernaturales, et virtutes a quibus eliciuntur per se infusæ.* — Nos autem contrarium fundamentum supponimus, nimirum, actus fidei, spei et charitatis, prout sunt actus christianæ justitiæ, et a suis habitibus eliciuntur, esse actus quoad substantiam supernaturales. Ex quo principio inferimus virtutes proportionatas his actibus esse per se infusas, sicut sunt ipsi actus. Tum quia habitus debent actibus proportionari; tum etiam quia isti habitus non solum dant facilius operari, sed simpliciter posse operari, et ideo non possunt fieri per actus. Ex quo tandem concludimus hos tantum habitus esse virtutes Theologales, ac propterea de ratione virtutis Theologalis esse, quod sit per se infusa. Probatur, quia non sunt virtutes Theologales nisi quæ possunt efficere actus Theologales, saltem quoad substantiam eorum; habitus autem acquisitus non potest efficere hujusmodi actus quoad substantiam, quia non inclinat ad illos, ut sunt

superioris ordinis; ergo soli habitus per se infusi possunt esse virtutes Theologales. Deinde probatur specialiter contra Scotum et Gabrielem, quia fides acquisita de mysteriis supernaturalibus non est virtus; ergo multo minus esse potest virtus Theologalis. Antecedens patet, quia, licet illa fides sit de rebus divinis, est mere humana. Unde, quantum est ex ratione credendi, potest illi subesse falsum; ergo, non est intellectualis virtus. Unde in hæretico, quantum ad rationem credendi, ejusdem rationis esse potest fides errorum, et veritatum quas retinet, quia eadem humana ratione utraque credit. Quapropter falsum etiam est quod dicti Theologi dicunt, illam fidem acquisitam non solum immediate ferri in Deum, sed etiam illi inniti, ut regulæ credendi : jam enim in superioribus declaratum est quomodo talis fides in humanum testimonium, vel conjecturam creatam resolvatur. Igitur non potest fieri ut habitus fidei habeat illas duas conditiones, quas dicti auctores vere tribuunt virtuti Theologali, scilicet, quod immediate Deum attingat, et illi tanqnam primæ regulæ innitatur, quin habeat tertiam, nimirum, ut sit virtus per se infusa, quia revera hoc intrinsece sequitur ex objecto formali talis fidei; nam ex vi illius actus credendi est supernaturalis quoad substantiam, ut supra probatum est; talis autem actus per se postulat virtutem infusam. Et propterea in prima conditione posita a D. Thoma, diximus intelligendam esse de Deo, ut objecto tam formali quam materiali. Et ita sub illa conditione inclusimus primas duas ab Scoto et Gabriele positas. Atque hæc ratio et doctrina facile applicari potest ad spem et amorem Dei acquisitum; tum quia spes, si non fundetur in fide divina, non potest esse certa, sed fallibilis et infirma, ideoque neque virtus esse potest, nedum Theologalis : tum etiam quia, licet videatur inniti Deo, et bonitati vel virtuti ejus, non tamen potest illi uniri sub propria ratione boni supernaturalis beatifici, neque inniti Deo ut auctori gratiæ, prout requiritur ad virtutem Theologicam ut vera virtus sit. Eodem modo amor Dei, ut finis supernaturalis, si sit acquisitus, non potest esse super omnia simpliciter, nec potest habere pro regula seu formali motivo bonitatem Dei secundum se et ut excedit ordinem naturalem, quod requiritur ad veram virtutem charitatis. Igitur ad veram virtutem Theologicam, necessarium est ut sit virtus per se infusa, idque habet ex vi sui objecti formalis. Quædam vero aliæ difficultates quæ hic occurrere poterunt statim expedientur.

7. *Conditio tertia D. Thomæ.* — Tertiam conditionem (quæ erit quarta, si prima ut ab Scoto et Gabriele fit, in duas distinguatur) ponit D. Thomas supra, videlicet, quod virtutes Theologales sola divina revelatione in Scriptura nobis facta cognoscuntur. Quam libenter acceptant Scotus et Gabriel, asserentes non posse has virtutes sola ratione probari, sed sola revelatione cognosci. Verumtamen adhuc incertum est an sit revelatum in Scriptura has virtutes nobis infundi, ut supra de habitu infuso generaliter visum est, et de his in specie paulo post dicemus. Quod ergo D. Thomas ait, has virtutes revelatas esse in Scriptura, intelligi potest, vel in se, vel in suis actibus. Sic enim certum est in Scriptura revelari nobis quosdam actus Theologicos et divinos excedentes nostram naturam, quatenus de illis dicitur non posse a nobis haberi, nisi ex dono vel infusione Dei. In his ergo actibus virtute revelantur habitus; et hoc modo verum est tales habitus cognosci revelatione, et sola illa, quia illorum actus, præsertim ut infusi et supernaturales sunt, non possent a nobis cognosci, nisi essent revelati. At vero, supposita revelatione talium actuum, optima ratione ex illis colliguntur habitus Theologalium virtutum, quam ideo Scotus et Gabriel non admittunt, quia de ipsis actibus non recte opinati sunt, ut supra vidimus. Denique oportet in his conditionibus notare primam esse maxime propriam virtutis Theologicæ quoad utramque conditionem a nobis explicatam; nam secunda et tertia conditio etiam aliis virtutibus non Theologicis convenire possunt, quamvis cum minori certitudine, quia non habent objectum materiale et formale tam excellens, ut dicemus.

8. *Resolutio totius quæstionis initio capitis posita.* — Sic igitur intellecta communi ratione virtutis Theologicæ, ad quæstionem propositam dicendum est infundi nobis virtutes Theologicas, et illas tantum esse tres : Fidem, Spem et Charitatem. Assertio quoad utramque partem est communis Theologorum, quæ in genere traditur a D. Thoma, supra dicta quæst. 62, 1. 2, et in specie 2. 2, quæst. 4, 17 et 23, ab aliis vero Theologis in 1, d. 17, et in 3, d. 23. Et prior quidem pars statim auctoritate probabitur. Ratione vero colligitur ex principiis supra positis. Ostendimus enim dari in nobis per gratiam Dei, ac-

tus supernaturales quibus Deum ipsum attingimus sub aliqua ratione divina et supernaturali, quos nunc Theologicos appellamus. Deinde ostensum est infundi nobis habitus operativos, qui in nobis sint principia interna actuum supernaturalium; ergo maxime infundi debent ad hos actus per quos Deo ipsi immediate conjungimur, et hos vocamus virtutes Theologicas, propter rationem in explicatione ipsius vocis traditam.

9. *Opinio Magistri de Charitate singularis admodum.* — Atque ita in hac parte scholastici conveniunt, solusque Magister in 1, d. 17, dixit charitatem, qua diligimus Deum et proximum, non esse aliquid creatum, sed esse ipsummet Spiritum Sanctum, quod certe intelligere non potuit de actu ipso quo diligimus Deum, quia hoc est per se incredibile. Unde cum ab ipso expresse non explicetur, non est cur illi tribuatur. Præsertim quia Magister non negat amorem Dei et proximi esse liberum in nobis; non potuit autem cogitare actum ipsum quo amamus Deum, esse increatum et esse liberum in nobis. Intellexit ergo de charitate, quæ in nobis est principium proximum amandi Deum, et hanc vult non esse virtutem infusam, sed ipsum Spiritum Sanctum. Unde in § 2, *Hoc autem*, dicit charitatem, quæ est spiritus Sanctus, dari nobis, ut nos faciat diligere Deum et proximum. Et idem repetit § 5 et § penult., ubi etiam explicat ipsum motum animi, quo amamus Deum, non vocari charitatem, neque e converso; et ita charitatem non esse motum animi nisi causaliter, quia talem motum in nobis causat, quod potest facere charitas increata. Non ergo sentit Spiritum Sanctum formaliter nos constituere diligentes, sed immediate per se, et non per habitum creatum, faciendo in nobis et nobiscum charitatis dilectionem. Ad hanc autem sententiam inductus est Magister ex variis testimoniis Augustini, quæ ibi allegat, præsertim ex libro 8 de Trinit., capit. 8 et 9, et libro 15, capit. 17, et aliis locis, in quibus videtur in hunc sensum exponere illa verba 1 Joann. 4: *Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus charitas est;* et illud: *Nos cognovimus, et credidimus charitati quam habet Deus in nobis. Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.*

10. *Opinio Magistri ab omnibus exploditur. — Dictum D. Thomæ.* — Hæc vero opinio Magistri ab omnibus Theologis rejecta est in 1, d. 17, et a D. Thoma, dicta quæstione 23, artic. 2, quibus locis ex professo tractanda est; hic enim solum secundum communem et generalem rationem hoc attingimus. Unde solum dicimus non minori ratione infundendum esse habitum creatum ad amandum, quam ad credendum, vel sperandum. Nam si modum loquendi Scripturæ attendamus, non minus affirmat charitatem nobis infundi quam fidem vel spem. Imo cum Paulus dixit, *charitatem diffusam esse in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis,* ad Romanos 5, non obscure distinguit charitatem ab Spiritu Sancto, cum per illum in nobis diffundi affirmet. Si autem rationem expendamus, non minus necessaria, vel conveniens est virtus creata charitatis ad eliciendum connaturaliter actum suum, quam sint aliæ virtutes ad actus suos, neque minus ad majorem hominis perfectionem, et ad meliorem Dei providentiam pertinet. Unde dixit egregie D. Thomas, dicta quæstione 23, a. 2, Magistrum, dum excellentiam charitatis extollere voluit, illam minuisse; nam ad excellentiam charitatis Dei pertinet ut nobis conferat permanentem virtutem, qua Deum ipsum connaturaliter diligamus.

11. *Mens D. Augustini explicatur a D. Thoma.* — Ad Augustinum autem respondet D. Thomas in eodem art. ad 1, ipsum doctrinis Platonicorum imbutum, eorum loquendi modum imitatum fuisse; Platonici autem dicebant omnia esse bona bonitate quæ est Deus, non formaliter, sed quia per participationem ejus ab illa provenientem boni efficimur. Ad hunc ergo modum ait D. Thomas dixisse Augustinum nos fieri diligentes charitate quæ est Deus, quia a charitate per essentiam manat in nos participatio charitatis, qua Deum et proximum diligimus, tam habitu, quam actu. Unde addere possumus aliud esse loqui de charitate absolute et sine addito, aliud de charitate nostra. Priori modo, formaliter ac proprie dicitur Spiritus Sanctus esse charitas, et hoc modo dixit Joann.: *Deus charitas est,* utique per essentiam, sicut Deus dicitur veritas et sapientia, etc. Non vero ita dicitur Spiritus Santus charitas nostra, nisi vel objective, quia est ipsa charitas, quam summe diligimus, vel causaliter, sicut etiam Deus dicitur patientia nostra, quia nos facit patientes, et justitia nostra, quia illam nobis infundit. Et in hunc sensum explicare videtur Augustinus, 15 de Trinit., cap. 25, ubi inter illas duas locutiones: *Deus est charitas,* vel *Deus est charitas nostra,* distinctionem facit, et

ponderat Joannem priorem scripsisse, non tamen posteriorem; sentitque non aliter dici posse Deum esse charitatem nostram, quam dicatur patientia nostra. Unde in libro de Spirit. et litter., cap. 32, expresse sic inquit : *Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos, sicut justitia Dei, qua justi ejus munere efficimur, et Domini salus, qua nos salvos facit, et fides Jesu Christi, qua nos fideles facit.* Quem locum Magister exponit, constituendo differentiam inter fidem et charitatem, quam certe Augustinus non facit, sed potius eas æquiparat. Et propterea non potest etiam intelligi (ut aliqui volunt) de solo actu charitatis; tum quia de fide non ita intelligitur; tum etiam quia nomen salutis, et justitiæ, quæ in exempla etiam adducit, magis habitum seu permanentem formam, quam actum significat.

12. *Virtutes Theologales tres tantum sunt.* — *Ratione munitur.* — Atque ex his probata relinquitur altera pars assertionis, nimirum, virtutes Theologales esse tres, et non plures. Nam de illis loquens Paulus, 1 ad Corint. 13, dixit : *Nunc autem manent tria hæc,* ubi licet non expresserit nomen virtutis Theologicæ in genere, in specie nominat fidem, spem et charitatem. Et dicens esse tria, dicit esse distincta, quia non ita numerantur nisi quæ distinguuntur. Præterquam quod ibidem ait fidem esse posse sine charitate, quod etiam tradit Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 28; et e converso, in patria manet, ut probabilius est, vel manere potest, ut est indubitatum, habitus charitatis sine habitu fidei; ergo sunt distincti habitus et virtutes. Idemque argumentum fieri potest de spe; manet enim in peccatore non habente charitatem, et potest amitti sine fide, præterquam quod est in potentia distincta. Sunt ergo hæc tria distincta, et ideo recte et catholice dicuntur tres virtutes Theologales. Quod autem non sint plures, idem Paulus satis significavit, specialiter tria nominando; nam illa præcisa numeratio excludit majorem numerum; et per illum numerum etiam significavit hæc tria habere inter se peculiarem similitudinem, vel unitatem genericam, in qua ab aliis virtutibus distinguantur, quæ non potest esse alia, nisi quæ explicatur nomine virtutis Theologicæ; ergo sub illo genere non sunt plures species. Et in hoc sensu Augustinus, in Enchirid., cap. 3 et 4, in his tribus dixit substantiam religionis Christianæ consistere : *Nam hæc* (inquit) *maxime, imo vero sola in religione sequenda sunt.* Et simili modo Gregorius, libro 1 Moral., capit. 28, et libr. 11, cap. 9, distinguens virtutes, tres Theologales et quatuor Cardinales numerat. Et lib. 11, c. 9, alias 11, dicit, *fidem, spem et charitatem esse nostras munitiones, quæ si habere negligamus, hostilibus insidiis patemus.* Et ad hunc modum Sancti de his tribus virtutibus communiter loquuntur, et communi traditione ac consensu Ecclesiæ hic numerus receptus est. Ratio vero distinctionis et sufficientiæ est, quia ad tendendum in Deum, ut supernaturalem finem, necesse est imprimis eum supernaturaliter cognoscere, et ad hoc ponitur fides, de qua propterea merito dixit Paulus : *Per fidem enim ambulamus,* 2 ad Corinth. 5. Deinde oportet cum illo ultimo fine per affectum uniri, ut cætera omnia possint cum perfecta rectitudine in ipsum referri, quod ad charitatem pertinet. Denique necessaria est intentio efficax illam beatitudinem consequendi, quæ pertinet ad spem. Hæ igitur tres virtutes Theologicæ necessariæ sunt et sufficiunt, quia per illas perfecte attingitur immediate finis ultimus supernaturalis, quantum pro statu viæ necessarium est. Qui est fere discursus D. Thomæ 1. 2, quæst. 62, articulo tertio. Potestque aliter explicari; nam mens nostra potest attingere Deum, vel sub ratione veri, vel sub ratione boni, et non sub alia, quia in anima nostra non sunt spirituales potentiæ, quæ sub aliis rationibus attingant objecta sua. Ut igitur mens nostra tendat in Deum sub ratione veri supernaturalis, vel in quamlibet aliam veritatem, ut subest primæ veritati, infunditur nobis fides, quæ pro statu viæ sufficit, et est perfectior modus cognoscendi Deum. Deus autem sub ratione boni dupliciter spectari et amari potest, scilicet, ut est in se summum bonum propter se amabile, vel ut est summum bonum amantis, et sub priori ratione pertinet ad charitatem, sub posteriori vero ad spem, quæ merito distinguuntur, quia illi amores sunt longe diversarum rationum, nec potest Deus sub alia ratione boni amari, ideoque tot multiplicantur virtutes Theologicæ, et non plures.

13. *Utrum de fide sit infundi nobis tres habitus, seu virtutes Theologicas.*— Circa utramque vero partem hujus resolutionis nonnulla supersunt explicanda. Primum est, quanta certitudine tenendum sit hos tres habitus seu virtutes nobis infundi, id est, an hoc pertineat ad dogmata fidei? In hoc vero

puncto, fere omnia quæ supra de habitu infuso in genere dicta sunt, hic applicari possunt. Nam ante Concilium Tridentinum non invenitur in Ecclesia hoc declaratum tanquam de fide, quamvis semper fuerit existimata hæc veritas valde consentanea Scripturis, tanquam in illis, vel immediate, vel per proximam illationem contenta, ut supra ex D. Thoma ponderavi, et fortasse non amplius voluerunt Scotus, in 3, d. 23, quæst. unic., et in d. 34, § *Ad istam quæstionem;* et Gabriel, d. 23, quæst. 3., art. 2; et Almain., tract. 3 Moral., cap. 2. Loca vero Scripturæ superius tacta sunt, ut de Fide, 2 ad Corinth. 13: *Vos ipsos probate, si estis in fide;* et de spe, 1 Petr. 1: *Regeneravit nos in spem vivam,* seu *in spem vitæ æternæ,* ut legit Augustinus, 1 de Peccator. merit., cap. 27; et de charitate, ad Roman. 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris.* Quæ loca, licet possint de actibus explicari, et ideo per se et absque definitione Ecclesiæ non sufficiant ad certam fidem habituum faciendam, nihilominus, si attente verba et circumstantiæ omnes considerentur, multo probabilius est etiam habitus sub illis comprehendi; tum quia spiritualis regeneratio, quæ per baptismum fit, per se terminatur ad habitus, et ideo etiam parvuli sunt capaces regenerationis, quamvis non sint capaces actuum; hæc autem regeneratio non fit sine infusione fidei, saltem habitualis, in parvulis, quia sine fide impossibile est placere Deo. De spe autem Petrus significat per regenerationem infundi. Et idem est certius de charitate, sine qua cætera nihil sunt, 1 ad Corinth. 13. Tum etiam quia in hoc ipso ultimo loco, Paulus ait nunc manere hæc tria in nobis. Quod verbum stabilem permanentiam indicat, nec enim tres operationes proprie dicentur manere in nobis, præsertim quia Paulus sentit illa tria in viatoribus justis semper manere: manent ergo etiam in illis dum non operantur: tandemque de charitate dicit nunquam excidere, quod recte de habituali intelligitur. Et consonat illud ad Romanos 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Ex illis enim colligimus tamdiu manere in nobis charitatem infusam, quamdiu Spiritus Sanctus habitat in nobis. Spiritus Sanctus autem manet in justo, licet actu non operetur, quamdiu non peccat mortaliter, ut colligitur ex illo Joannis 13: *Si quis diligit me,* etc., *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus:* ergo tamdiu etiam in illo manet charitas infusa, eique inhæret. Et ita videtur interpretari locum illum, et vocem *Diffusa est,* Concilium Tridentinum loco infra citando. Propter quæ fuit etiam ante Innocentium III fere constans opinio, et consensus Theologorum de hac veritate, uno excepto Magistro, qui de sola charitate aliter sensit, et quibusdam aliis, qui negabant parvulis infundi has virtutes, licet de adultis id concederent, quorum opinionem ut minus probabilem rejecit Concilium Viennense. Ante Concilium ergo Tridentinum, neque in adultis, neque in parvulis fuit hoc dogma de fide, nec majorem habuit certitudinem.

14. *Quorumdam recentiorum opinio. — Sententia auctoris.* — Neque desunt moderni Theologi qui idem sentiant, etiam post Concilium Tridentinum, imo dum totam ejus doctrinam de solis actibus sufficienter intelligi putant, quoties fidem, spem et charitatem nobis infundi dicit, plane sentire videntur Concilium Tridentinum huic opinioni de his tribus habitibus nullam addidisse certitudinem. Ego vero dogma hoc, sub nominibus fidei, spei et charitatis permanentibus tam in parvulis quam in adultis, dum non operantur, ac proinde quæ sint aliquæ res distinctæ ab actibus fidei, spei et charitatis, in Concilio Tridentino de fide esse definitum censeo cum Vega, libro 7 in Trident., c. 24, et aliis quos supra retuli. Et probatur ex eodem Concilio, sess. 6, c. 7. Nam, postquam, in 6, actus quibus ad justitiam disponimur numerasset, subjungit in 7: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum.* Ex quibus verbis supra probavimus hanc gratiam et dona non esse actus, sed formam, vel formas, quæ Deus infundit homini præparato per actus, ac proinde esse formam permanentem. De nullis autem donis ita certum est permanenter infundi, sicut de fide, spe et charitate, ut ex dicendis constabit; ergo Concilium maxime propter fidem, spem et charitatem illa verba intellexit. Quod satis ipsummet Concilium explicuit in discursu capitis. Nam, cum iterum inferius dixisset formalem causam justificationis esse justitiam, quæ unicuique infunditur secundum propriam ejus dispositionem, ac proinde ab actuali dispositione distinctam, subjungit: *Quanquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hac*

impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur ; ex quo ulterius infert : *In justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per JESUM CHRISTUM, cui inseritur, fidem, spem et charitatem ;* ergo aperte loquitur de fide, spe et charitate, prout ab actibus distinguuntur. Est ergo hæc definitio Concilii satis expressa ad certam fidem faciendam. Confirmatur hoc, quia illa tria, ut sunt in actu, nec infunduntur, nec inveniuntur in omnibus qui justificantur, ut patet in parvulis, et in adultis qui cum sola attritione per sacramentum justificantur. Ostendimus autem supra formam justificantem in omnibus esse eamdem, et doctrinam Concilii generalem esse, neque ab illa excludi posse eos qui per veram contritionem, et dilectionem super omnia, justificantur, sive per sacramentum in re susceptum, sive in voto ejus ; tum quia non sunt pejoris, sed melioris conditionis, cum sint melius dispositi ; tum etiam quia idem Concilium, in can. 3, aperte dicit per dilectionem et pœnitentiam præparari hominem, ut ei justificationis gratia conferatur. Et sessione 14, capite quarto, dicit contritionem, etiam perfectam, impetrare remissionem peccatorum, et consequenter etiam justitiam. Deinde in sessione sexta, canon. 28, definit fidem non amitti per omne peccatum, et manere, licet charitas amittatur. In quo significat dari in nobis fidem permanentem, etiam dum peccamus et nullum actum fidei exercemus. Quibus omnibus addi possunt omnia illa quibus supra probavimus definivisse Concilium justitiam in nobis inhærentem esse etiam permanentem, et ab actuali operatione distinctam et independentem. Neque video cur de hac veritate dubitandum sit, quamvis non dicam veluti reflexe quod sit de fide, hoc dogma esse de fide, seu in eo sensu esse a Concilio definitum, quia non est hoc expresse declaratum ab Ecclesia, nec tanta consensione catholicorum ita absque tergiversatione receptum, ut ad illam reflexam certitudinem fidei sufficiat.

15. *Exponitur amplius conclusio.* — *Cap.* Majores *de Baptismo, Clementin. unic. de Summa Trinitate.* — Dixi autem *sub nomine fidei, spei et charitatis,* quia sub nomine habituum, vel virtutum Theologicarum potest esse major tergiversatio, et minor aliqua certitudo. Quo sensu fortasse locuti sunt Soto, Cano, et alii qui negarunt hoc esse de fide ; et Medina, qui particulam diminuentem addidit, dicendo contrarium esse fere hæreticum, ut supra retuli. Et declaratur, quia imprimis posset quis negare illa tria esse habitus, licet sint permanentes formæ vel qualitates, et distinctæ ab habitibus ; quia de ratione habitus est, ut det tantum facilitatem operandi, et non potestatem. Illa vero tria e contrario se habent ; dant enim potestatem, et non facilitatem. Quod licet esset temere dictum, ut supra in genere declaravi, non potest tamen ut hæreticum damnari. Cavendus tamen est talis modus loquendi ; nam ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Deinde, quod attinet ad nomen virtutis, Durandus, in 2, dist. 23, q. 6, negavit fidem esse virtutem proprie dictam, qui consequenter diceret fidem, spem et charitatem non esse tres virtutes. Quæ sententia, licet falsa sit, neque ante Concilium fuit hæretica, nec per illud damnata est. Fallitur autem Durandus, quia, ut fides sit vera et propria virtus intellectualis, satis est quod infallibiliter inclinet ad verum, quamvis illud in se non ostendat, sed in testimonio primæ veritatis, ut in propria materia latius dicendum est. Præterea de virtute spei, idem Durandus in 3, dist. 26, q. 1, licet verbis non neget spem esse virtutem Theologicam, in re tamen convincitur idem negare, quia propriam rationem et inseparabilem a virtute Theologica illi denegat, vel, si aliam confingit, cogitur profecto plures virtutes Theologicas admittere, ut supra tactum est. Et tamen illius sententiam, licet sit falsa, non possumus dicere esse, ut hæresim, damnatam. Propter has ergo causas, vel similes, quamvis Innocens III et Clemens V nominibus virtutum et habituum usi fuerint, qui intra latitudinem opinionis loquebantur, nihilominus Concilium Tridentinum ab illis abstinuit, et generalioribus vocibus gratiæ et donorum, vel trium, scilicet, fidei, etc., usum est. Ob hanc ergo causam, non dixi sub illis terminis *habitus* vel *virtutis* esse hoc dogma fidei, quamvis tam evidenter inferantur ex definitione Concilii, ut sit certum certitudine Theologica et proxima fidei.

16. *Non est de fide certum tres tantum esse virtutes Theologicas.* — Ex quo tandem infero non esse certum de fide illum definitum numerum ternarium quoad exclusionem majoris numeri Theologalium virtutum. Nam, licet præcisa illa numeratio, tam Pauli quam Concilii, tantam certitudinem faciat ut ad virtualem quamdam definitionem sufficere videa-

tur, sicut de divinis personis, eo ipso quod revelantur tres, credimus non esse plures, et de sacramentis, eo ipso quod definiuntur esse septem, credimus non esse plura, nihilominus in præsenti non videtur id sufficere ad æqualem certitudinem. Primo, quia in illis exemplis exclusio majoris numeri vel est expresse definita, vel tantum tanquam universali consensione Ecclesiæ recepta, ut ad certitudinem fidei sufficiat, quod in præsenti non invenitur, ut patet ex his quæ de spe et religione dixi. Secundo, quia in dictis exemplis præcisa cognitio talis numeri necessaria erat, vel ad veram de Deo cognitionem, vel ad debitum usum sacramentorum, quæ sunt veluti fundamenta Ecclesiæ, et ad hominum justificationem maxime necessaria. In præsenti vero, quod ille numerus sit præcisus, vel quod alia virtus, verbi gratia, religio dicatur Theologica, necne, non videtur ad necessitatem fidei pertinere. Tertio, quia ille præcisus numerus trium virtutum Theologalium pendet ex nonnullis quæstionibus et difficultatibus Theologicis, quæ ad fidem non spectant.

17. *Prima difficultas circa numerum virtutum Theologicarum. — Resolvitur.* — Una difficultas est, quia ad fidem requiruntur duo habitus, unus in intellectu, et alius in voluntate, et quilibet eorum est bonus in suo genere : alter in ratione veri, alter in ratione boni honesti. Illi ergo duo habitus erunt duæ virtutes, altera intellectualis, et altera appetitiva : erunt ergo quatuor virtutes infusæ, una intellectualis, et tres voluntatis. Hæc autem difficultas, ut dixi, non pertinet ad doctrinam fidei. Nam quod ad fidem Christianam requiratur specialis habitus voluntatis, non est certum, licet sit probabilius, ut in materia de fide ostendendum est. Deinde, illo posito, fortasse Durandus diceret esse virtutem Theologalem, quia mediante actu intellectus attingit Deum, sicut ipse dicit de virtute spei. Fortasse tamen in modo loquendi negaret esse quatuor virtutes Theologales, vel quia ipse alias negat fidem esse virtutem intellectualem, vel quia illi duo habitus intellectus et voluntatis quasi componunt unam virtutem, quæ et intellectualis est, quatenus verum infallibiliter attingit, et moralis rationem participat, quatenus libere suum actum exercet. Longe tamen verius est illum habitum voluntatis, præcise spectatum, non esse virtutem Theologalem, sed moralem, quia non attingit immediate Deum, sed solum mediante actu creato, sicut de religione, pœnitentia, et similibus virtutibus dicimus. Et ita hæc difficultas eadem est in hoc habitu quæ in cæteris virtutibus moralibus, quæ Deum, non ut objectum *quod*, sed tantum ut objectum *cui*, respiciunt.

18. *Secunda difficultas. — Respondetur.* — Alia difficultas est de Theologia, nam illa est virtus intellectualis, quia certo et infallibiliter attingit veritatem, in quo cum fide convenit, et præterea respicit Deum, ut objectum *quod*, in quo etiam fidei est similis ; ergo est virtus Theologica ; nam definitio hujus virtutis supra declarata in illa invenitur. Denique Theologia comparatur ad fidem, sicut scientia comparatur ad intellectum principiorum ; sed scientia et intellectus sub eodem genere intellectualis virtutis ponuntur ab Aristotele ; ergo etiam Theologia et fides erunt virtutes intellectuales sub eodem genere virtutis Theologalis, atque ita erunt quatuor virtutes Theologales, duæ intellectus, et duæ voluntatis. Quæ difficultas non pertinet ad doctrinam fidei, ut per se patet, unde qui totum id concederet, non erraret in fide. Sed nihilominus non sine temeritate a communi modo loquendi Ecclesiæ recederet. Dico ergo duobus modis posse nos de Theologia sentire : uno modo, quod sit habitus quoad substantiam naturalis et acquisitus. Et hoc posito, facile negatur esse virtutem Theologalem, de cujus ratione esse diximus quod sit virtus per se infusa, et supernaturalis. Item, quia talis Theologia non innititur per se in solo ratione increata, sed adjuncto creato et humano discursu, ex qua etiam parte deficit a ratione Theologicæ virtutis. Alio modo potest quis opinari de Theologia, ut sit habitus supernaturalis et infusus, quatenus in actibus suis certitudinem supernaturalem participat, et naturalem scientiam excedit. Atque hoc modo multum quidem participat de ratione virtutis Theologicæ. Dici tamen potest non augere numerum earum prout a Paulo et communi Ecclesiæ usu numerantur, vel quia non est habitus necessarius ad salutem, neque ad justitiam Christianam, in quo genere virtutes Theologicæ collocantur ; vel quia non distinguitur a fide, ut est probabile ; vel certe si distinguitur in rigore physico, in usu et modo loquendi non numeratur ut distincta virtus, sed ut annexa fidei, quia ex eadem pia affectione procedit. Vel denique reducitur ad sapientiam, quæ est donum Spiritus Sancti, de quo et de aliis donis intellectus, quomodo a

fide distinguantur, et ideo virtutes Theologicæ non sint, in cap. 10 dicemus.

19. *Ultima difficultas.* — Ultima difficultas est de virtutibus fidei, spei et charitatis, distinctis ab illis tribus ita per se infusis ut dent potestatem operandi, et ab illis etiam habitibus eorumdem nominum, qui per actus mere naturales acquiruntur. Nam inter hos dari videntur alii habitus producti per actus supernaturales fidei, spei et charitatis, et inclinant ad eadem objecta, et sub eadem ratione, in quo differunt ab imperfectis habitibus acquisitis, non tamen dant intrinsecam potestatem operandi similes actus, in quo differunt a prioribus virtutibus infusis, quas supponunt, et dant illis facilitatem operandi. Experimento enim constat, per exercitium talium actuum acquiri facilitatem in posterum; ergo signum est acquiri habitum a quo illa proveniat. Nam hoc est unicum indicium aliorum habituum acquisitorum. Sicut autem habitus dans solam facilitatem distinguitur a potentia, etiamsi circa idem objectum et sub eadem ratione versentur, similiter isti habitus distinguentur a prioribus per se infusis. Hoc autem non obstat quominus sint simpliciter virtutes, quia, ad rationem virtutis simpliciter, satis est quod det facilitatem bene operandi; ergo erunt etiam virtutes Theologicæ cum immediate attingant Deum, et sub ratione increata, et ad eosdem actus inclinent ad quos dant facilitatem; erunt ergo sex virtutes Theologicæ.

20. *Deciditur.*—Fundamentum hujus difficultatis, nempe an actus infusi aliquem habitum efficiant, inferius tractandum est, de causa gratiæ disputando. Nunc ergo breviter dico, qui talem habitum admiserit, necessario cogi ad ponendum duos ordines virtutum Theologalium: unum conferentium potestatem internam ad producendos actus supernaturales, et ejusdem ordinis cum illis; alium dantium solam facilitatem, ut declaratum est. Et de priori genere virtutum cogetur exponere Paulum, et communem loquendi modum; nam illæ per antonomasiam dictæ sunt virtutes Theologales, quia sunt simpliciter necessariæ ad justitiam, et per se infusæ. De posterioribus vero dicetur non computari in illo ordine, quia et sunt acquisitæ, et non ita necessariæ. Verumtamen longe melius et probabilius dicitur non dari tales habitus, qui per usum actuum infusorum acquirantur; tum quia tales habitus non essent per se infusi, quia essent acquisiti per actus, atque ita non essent supernaturales; ergo nec possent per se influere in actus supernaturales, eo nimirum modo quo solet habitus acquisitus concurrere ad actus; ergo nec possent tales habitus dare facilitatem ad actus per se infusos, eo modo quo solet illum dare habitus acquisitus ad suos actus; tum etiam quia habitus dat facilitatem informando potentiam, et magis illam actuando et determinando, ut inductione constat; non potest autem habitus acquisitus informare et magis determinare potentiam, ut informatam habitu per se infuso, alioqui oporteret ut habitus acquisitus informaret infusum, quod verisimile non est; ergo non possunt esse habitus acquisiti dantes facilitatem ad hos actus. Unde sumitur optima ratio, quia virtus per se non indiget hac facilitate, quia est virtus in suo genere completa et suprema (ut sic dicam), et non habet contrarium ejusdem ordinis, solumque ex parte subjecti potest in exercitio suorum actuum aliquam difficultatem pati. Ideoque necessarium non est ut illa facilitas, quam ex usu talium actuum Theologalium experiri possumus, ex aliis virtutibus acquisitis ad eosdem actus inclinantibus proveniat, sed ex aliis dispositionibus subjecti, quæ vel removeant impedimenta contraria, licet inferioris ordinis, vel aliquo modo, saltem remoto, cooperentur; et ita usus specierum intelligibilium, quæ faciliorem reddant apprehensionem rerum credendarum, et facilitas in rationibus concipiendis, quæ faciant res fidei credibiles, vel in solvendis contrariis; et habitus circa hæc acquisitus dat facilitatem in credendo, et consequenter potest etiam dare in sperando vel amando. Maxime si accedat usus acquisitarum virtutum, ex quo impedimenta tam amoris quam spei minui vel auferri possunt.

CAPUT IX.

UTRUM AD GRATIAM HABITUALEM VIRTUTES ETIAM MORALES SEU CARDINALES PER SE INFUSÆ PERTINEANT?

1. *Lata virtutis moralis acceptio.* — *Acceptio usitata.* — Virtus moralis, in quadam lata significatione, dici potest omnis virtus voluntatis, quatenus omnis actus voluntatis humano modo elicitus, moralis est, cum sit liber. Cum ergo omnis virtus voluntatis sit principium per se actus formaliter liberi et honesti, recte dici potest moralis virtus. Et hoc modo etiam spes et charitas dici possunt virtutes

morales; quia vero hæ ad altius quoddam genus virtutum spectant, ut declaratum est, ideo nomen virtutis moralis usu accommodatum est ad significandum genus virtutum a Theologalibus distinctarum. Hoc ergo modo virtutes morales dicuntur omnes quæ immediate non attingunt Deum, sed in materia creata proxime versantur. Sunt autem hæ virtutes in specie consideratæ quamplurimæ, quæ, prout ad voluntatem pertinent, ad tria capita reducuntur, quæ sunt justitia, fortitudo et temperantia, quibus ex parte intellectus adjungitur auriga earum, prudentia, et ita resultant quatuor illæ virtutes quas Cardinales vocarunt Ambrosius, libro 5 in Luc., cap. 6, explicans quatuor beatitudines, quia moralis vita in eis versatur tanquam in cardine, sicut Gregorius, 2 Moral., cap. 36, dixit quatuor has virtutes significatas per quatuor angulos domi Job, *quia in his quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit.* Sic ergo nunc de virtutibus moralibus tractamus.

2. *Cardinales virtutes naturales acquiri possunt; quæ non omnibus infunduntur justis.— Marsilii opinio. — Concilium Tridentinum, sess. 5, cap. 5.* — De quibus ulterius supponimus posse per actus ordinis naturalis in eodem ordine acquiri, quæ ex modo suæ naturalis generationis acquisitæ vocantur, ideoque, licet contingat a Deo præternaturaliter infundi, semper acquisitæ sunt, saltem aptitudine, ideoque vocantur infusæ per accidens. De his autem virtutibus tanquam fere certum supponimus neque infundi omnibus justis, neque per se ad habitualem justitiam seu gratiam pertinere. In quo fere omnes Theologi conveniunt, uno excepto Marsilio, in 4, quæst. 10, art. 1, part. 2, post argumenta contra conclusiones in quadam prænotatione, et in solut. ad 1, ubi dicit eamdem justitiam, quæ acquiri potest per actus, infundi cum charitate, si homo illam antea non habebat; si vero præexistebat informis, infundi in esse virtutis, quia per charitatem formatur. Et idem dicit de pœnitentia, quam putat esse eamdem virtutem cum communi justitia, ac de cæteris virtutibus moralibus. Moveri potuit, quia ex una parte non credidit dari virtutes morales per se infusas, et ex alia necessarium credidit ad perfectionem habitualis gratiæ infusæ, ut cum omnibus virtutibus infundatur. Hæc tamen sententia, ut dixi, singularis est, ideoque contrariam, quæ communis est, ut omnino veram supponimus; tum quia, cum hæ virtutes habeant suum naturalem modum productionis, licet ex peculiari ratione aut privilegio fuerint infusæ Christo, B. Virgini, Adamo, et fortasse alicui alteri, nihilominus credibile non est ordinaria lege infundi omnibus justis, quia Deus, secundum ordinariam legem, per causas secundas operatur, et connaturali modo rem unamquamque producit; tum etiam quia nulla cogitari potest ratio conveniens illius ordinariæ legis. Nam Christo Domino inditæ sunt illæ virtutes, quia omnis perfectio erat illi connaturalis, Adamo vero propter integritatem naturæ, quam decuit Virgini communicari quoad ablationem fomitis; in cæteris vero hominibus manet fomes, etiam post justificationem; ergo frustra et absque ratione fingitur illis omnibus has virtutes infundi. Deinde potest hoc confirmari ab experientia, quia, si istæ virtutes infunderentur, expellerent subito habitus contrariorum vitiorum, vel saltem juxta proportionem suæ intensionis illos remitterent, et consequenter darent statim facilitatem in operatione virtutis, vel saltem diminuerent difficultatem, et concupiscentiam, et alios affectus moderarentur; nam hæc omnia pertinent ad formalem effectum et efficaciam harum virtutum. Docet autem experientia non ita fieri, alioqui infusio gratiæ posset experimento cognosci. Unde, sicut Concilium Tridentinum dicit in justificatis relinqui fomitem ad agonem, ita nos dicere possumus in justificatis relinqui habitus pravos, si eos antea acquisiverant, vel saltem fomitem relinqui sine temperamento virtutis acquisitæ, ut pugnando cum Dei gratia contra vitia mereantur, et ut justitiæ infusio sit ipsis occulta.

3. *Prima dubitatio.— Opinio Scoti.* — Hoc ergo posito, controversia superest de virtutibus moralibus, quas vocant per se infusas, de quibus duplex est quæstio : una est, an sint possibiles; altera, an ex lege infundantur omnibus justis simul cum gratia ? In priori quæstione, partem negantem sentiunt Scotus, Gabriel, Ocham, Durandus et Henricus in locis infra allegandis. Fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia illa virtus est per se infusa, quæ per naturales habitus hominis acquiri non potest, juxta ea quæ paulo ante diximus, et juxta generalem doctrinam D. Thomæ 1. 2, quæst. 51, art. 4. At vero nullæ cogitari possunt virtutes morales quæ non possint per proprios hominis actus acquiri; quia actus morales versantur circa materiam naturalem, et respiciunt honestatem propor-

tionatam naturæ rationali. Ergo per tales actus potest sufficienter acquiri quælibet virtus, quæ circa talem materiam et honestatem versatur. Et confirmatur, quia si essent possibiles tales virtutes morales per se infusæ, essent specie distinctæ ab acquisitis; non videtur autem possibilis talis distinctio, cum medium et motivum virtutis, a quo ipsa sumit speciem, unum tantum sit in qualibet materia istarum virtutum; ergo, etc.

4. *Enervantur superiores rationes.—Opinio quædam.— Vera assertio, et primæ dubitationis resolutio.* — Suppositis autem quæ superiori libro diximus de moralibus actibus gratiæ, hæc motiva inefficacia sunt. Ibi enim ostensum est, in materiis, in quibus morales virtutes versantur, præter actus ordinis naturalis, posse dari alios actus superioris ordinis, et supernaturales, quia præter motivum naturalis honestatis, quod sumitur ex conformitate ad regulam rectæ rationis naturalis, dari potest in iisdem materiis aliud motivum superioris ordinis, sumptum ex conformitate ad naturam elevatam per gratiam, seu ad regulam rationis et luminis supernaturalis. Præterquam quod alii opinantur posse actus supernaturales a naturalibus distingui, ex altiori modo tendendi, licet in materia et motivo ex parte objecti conveniant; sed probabilius ille altior modus tendendi in altiori etiam motivo fundatur. Hac ergo distinctione actuum supposita, evidens est posse dari virtutes morales per se infusas, et specie distinctas ab acquisitis. Quia illi actus, qui innituntur in motivo supernaturali, non possunt elici a libero arbitrio sola potestate naturali; ergo possunt dari habitus qui sint principia talium actuum; ergo sunt specie distincti ab acquisitis, quia et habent objectum formale diversum, et ad actus diversæ rationis inclinant. Item tales habitus non dant tantum facilius operari, sed dant simpliciter posse, quia voluntas per se est impotens, ut dictum est; ergo non possunt per actus acquiri; ergo per se illis convenit ut per infusionem fiant. Denique actus ipsi supernaturales sunt, et infusi, ut supponimus; ergo et habitus debent esse illis proportionati, ac subinde per se infusi, et supernaturales. Quocirca, supposita illa doctrina de actibus moralibus supernaturalis ordinis, eadem est ratio virtutum moralium ac Theologalium, quod ad possibilitatem spectat. Atque ita in hac resolutione conveniunt D. Thomas cæterique Theologi, quos in puncto sequenti referam.

5. *Dubitatio secunda.—Opinio prima.*—Altera ergo dubitatio est de facto, an hæ virtutes morales cum habituali gratia omnibus justis infundantur. In qua partem negantem secuti sunt Henricus, Quodlib. 1, quæst. 12; et Durandus, in 3, dist. 36, quæst. 2; et ibi Argentin., quæst. 1; Scotus, dist. 36, art. 3; Ocham, in 4, quæst. 3, ad 3 et 4 dubitationem; et Gabriel, etiam in 4, dist. 4, quæst. 1. Fundamentum eorum videtur fuisse, quia virtutes morales acquisitæ non infunduntur per accidens cum gratia; præter has autem non putarunt altiores virtutes in illo genere esse possibiles. Adduntque nonnulla indicia ab experientia sumpta, quæ supra contra Marsilium attigimus, scilicet, quia si hæ virtutes infunderentur a principio justificationis, statim darent aliquam facilitatem bene operandi moraliter, et excluderent vitia contraria, et moderarentur passiones; nam hæc omnia videntur necessario consequi ex quolibet habitu honesto, quia necesse est ut ad suum objectum inclinent. Contrarium autem videtur per experientiam constare in adulto nuper baptizato et antea vitiis assueto; non enim in se experitur novam facilitatem ad bene operandum, nec difficultatem ex antiqua consuetudine provenientem diminutam. Item si tales virtutes infunderentur cum gratia, cum illa amitterentur, cujus contrarium videtur etiam experimento constare; nam si homo justus, et longa consuetudine in actibus harum virtutum exercitatus, semel peccet mortaliter, nihilominus eamdem facilitatem sentit in operibus harum virtutum; ergo signum est nullas virtutes morales cum gratia amisisse.

6. *Opinio secunda.*— Præter hanc vero opinionem, invenio aliam quam refert Paludanus in 3, distinct. 33, quæstione 1, articul. 2, opin. 2, quæ admittebat virtutes morales quæ non possint ex solis naturalibus acquiri, ac proinde distinctas a pure acquisitis; et nihilominus negabat illas infundi simul cum gratia et charitate, sed generari dicebat per actus virtutum moralium factos ex imperio charitatis. Fundamentum esse potuit, quia hæ virtutes morales, licet superioris ordinis sint, non sunt simpliciter necessariæ, ut voluntas charitate jam informata possit, quasi ab intrinseco principio, et connaturali modo, actus earum elicere; ergo per illos actus poterit (ut ita dicam) charitas sibi acquirere cæteras virtutes morales; ergo non est necesse ut cum ipsa charitate infundantur, et dici poterunt per se infusæ, non quia immediate a

solo Deo fiant, sed quia per priorem virtutem infusam et per actus supernaturales acquiruntur. Primum antecedens probatur, quia hi actus non sunt aliquo modo supernaturales, nisi quia sibi constituunt finem supra ordinem virtutum acquisitarum; sed hic finis non est nisi unus, scilicet Deus, ad quem charitas sufficienter potest referre actus talium virtutum; ergo voluntas informata charitate est sufficiens principium talium actuum.

7. *Assertio secunda, resolvens dubium secundum.* — Nihilominus dicendum est omnibus justis infundi quatuor virtutes cardinales cum omnibus partibus seu speciebus suis ejusdem ordinis cum ipsa gratia, ac subinde supernaturales et per se infusas. Ita docuit D. Thomas 1. 2, quæst. 63, art. 3, in corpore et ad 1, et in art. 4; et quæst. unic. de Virtutib. in communi, art. 10; et in 3, d. 13, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 3 et 4; et sequuntur omnes Thomistæ, Conradus, Cajetanus et aliqui moderni circa dictum art. 4; Capreolus, dicta d. 33, quæst. 1, art. 1, conc. 3, et art. 3, ad argumenta contra illam; Hispalens., quæst. 1, concl. 3, et notab. 6; et Paludanus, quæst. 1, art. 2. Eamdem opinionem tenuit ibi Bonaventura, art. 1, quæst. 5; Richardus, art. 1, quæst. 2; et Gabriel, art. 3, dub. 2, et Ocham., in 3, quæst. 12, art. 4, dub. 5, quamvis hi duo sententiam postea mutaverint, ut ex allegatis in prima opinione colligi potest. Tenet etiam hanc opinionem Antoninus, 4 part., tit. 9, c. 1, § 3, et Vega, libro 7 in Trident., cap. 24. Et favet Augustinus circa illa verba Psal. 83 : *Ibunt de virtute in virtutem,* ubi, numeratis quatuor virtutibus cardinalibus, dicit : *Istæ virtutes nunc in convalle plorationis per gratiam Dei donantur nobis.* Ratio autem, suppositis principiis supra tractatis, est moraliter efficacissima, quia hæ virtutes sunt possibiles in ordine gratiæ; ergo infunduntur cum gratia. Probatur consequentia, primo, quia hoc postulat perfectio gratiæ et justitiæ supernaturalis. Sicut enim natura postulat intrinsecas facultates quibus possit in omni materia convenienter operari in ordine ad suum ultimum finem naturalem, ita gratia homini infusa postulat omnia principia intrinseca, quibus homo possit in omni materia operari convenienter in ordine ad finem supernaturalem, et ideo sicut potentiæ naturales concreantur animæ ex connaturali vinculo, ita hæ virtutes infunduntur cum gratia, quasi ex debito ipsi gratiæ connaturali.

8. *A necessitate fundatur.* — Secundo, eadem est necessitas harum virtutum moralium respectu suorum actuum, quæ est virtutum Theologalium ad suos; ergo, sicut Deus infundit Theologales virtutes, quia est consentaneum providentiæ suæ dare intrinseca principia operandi, ita ob eamdem causam morales infundere debet. Dices : quamvis necessitas proportionalis (ut ita dicam) sit eadem, absoluta necesitas non est æqualis, quia actus supernaturales moralium virtutum non sunt tam necessarii ad salutem, sicut actus Theologici. Respondeo imprimis satis esse quod modus operandi supernaturaliter in materiis moralibus sit excellentior, et majoris meriti ad salutem, ut intelligamus Deum per se ordinare justum ad operandum hoc modo in omni materia, et hoc satis est ut illi det principia illis actibus consentanea; ac deinde sæpe contingere potest necessitas operandi ex motivo supernaturali in materia morali, præsertim propter materiæ excellentiam, vel insignem difficultatem, ut videre licet in actibus pœnitentiæ et religionis, martyrii, propositi servandi virginitatem, et similibus. Vix enim potest homo ad hujusmodi actus eliciendos assurgere, nisi aliqua supernaturali ratione proxime moveatur. Debuit ergo homo per divinam gratiam habitualiter disponi ad hunc operandi modum. Addit Bonaventura fuisse etiam has virtutes necessarias, ut mereri possit in omni materia virtutis. Quam rationem aliqui impugnant, quia per actus etiam virtutum moralium acquisitarum mereri possumus. At vero ratio Bonaventuræ intelligenda est de merito ex intrinseca dignitate actus, ita enim sunt meritorii actus virtutum infusarum, etiamsi a virtute Theologica non imperentur, quia per se habent proportionem cum beatitudine supernaturali, atque ad illam ex se tendunt, ac proinde illam etiam ex se merentur. Actus autem acquisitarum virtutum non sunt ita meritorii beatitudinis, nisi ex imperio alicujus infusæ virtutis ad altiorem ordinem subleventur. Atque in eodem fere sensu dixit Cajetanus, dari has virtutes, ut justus sit interius bene dispositus in omni materia virtutis, non tantum in ordine ad finem supernaturalem, sed etiam respectu mediorum, utique quatenus in ipsis mediis inveniri potest intrinseca honestas supernaturali fini proportionata; nam alioqui charitas potest ordinare, ad finem supernaturalem, etiam actus virtutum acquisitarum.

9. *Respondetur ad fundamenta aliarum opinionum. — Ad experientiæ signa.* — Ex quibus facile est fundamentis aliarum opinionum satisfacere. Ad primam enim fatemur cum gratia non infundi per accidens virtutes acquisitas, addimus vero per se infusas non solum esse possibiles, verum etiam consentaneas, et quodammodo debitas sanctificanti gratiæ. Quod vero quidam objiciunt, quia tales virtutes erunt æquivoce virtutes, frivolum est, quia convenientia in genere non est æquivoca; virtus autem moralis abstrahi potest tanquam unum genus univocum ad virtutes infusas et acquisitas. Et, licet daremus hic intervenire aliquam analogiam, nihil referret, quia sic etiam virtutes morales infusæ principalius et proprius virtutes dicerentur. Ad signa vero ab experientia sumpta communis responsio est, has virtutes dare potestatem efficiendi actus supernaturales in materiis moralibus, et ideo earum præsentiam vel absentiam non posse satis per experientiam discerni. Quæ doctrina in sensu quo traditur vera est; indiget tamen explicatione. Duplex enim facilitas vel difficultas (ut supra tetigi) distingui potest: una est intrinseca, quæ per se inest cuicumque facultati respectu actus ad quem inclinatur; alia est per ablationem impedimentorum quæ per accidens occurrunt. Hæ igitur virtutes priorem dant facilitatem, eo ipso quod intrinsecam conferunt operandi facultatem ad actus ad quos connaturaliter inclinantur tanquam ad finem suum, et ultimum actum. Unde cum hæ virtutes intrinsece insint suis potentiis, sunt veluti pondera quædam ad suos actus inclinantia potentias. Hoc ergo modo dant intrinsecam facilitatem, sicut supra etiam de Theologicis virtutibus tetigimus. At vero extrinsecam facilitatem non præbent, quia contraria difficultas provenit aut ex naturali ignorantia vel inconsideratione, aut ex fomite concupiscentiæ, vel corporis corruptibilitate; hæc autem impedimenta per has virtutes non auferuntur. Addit præterea D. Thomas in d. 14, q. 2, a. 2, ad 4, et ibid. Capreolus, a. 3, ad 4, has virtutes non expellere formaliter contraria vitia. Quod verissimum censeo, quia proprie et formaliter non sunt contraria quoad formales effectus, quia non sunt ejusdem ordinis, nam habitus acquisitus quasi auget inclinationem naturalem ad actum acquisitum et ideo dat facilitatem; virtus autem infusa non opponitur illi inclinationi directe, sed confert novam potestatem ad actus altioris generis, et ideo non excludit formaliter acquisitum habitum vitii. Ideoque etiam ex hac parte non minuit difficultatem, quæ ex præcedenti prava consuetudine sæpe oritur. Et eadem vel majori ratione, prudentia infusa non excludit phantasmata et species objectorum sensibilium, et facilitatem acquisitam circa usum illorum in materiis vel rebus inordinatis vel delectabilibus, quæ vehementius excitare solent corruptam naturam, et propterea etiam ex hac parte, non obstantibus his virtutibus moralibus infusis, difficultas operandi virtutem moralem integra manet. Et hinc tandem fit, ut neque harum virtutum infusio, neque harum amissio possit experimento cognosci, quia nec expellunt vitia, nec moderantur passiones; et quamvis justus aliquam majorem facilitatem interdum in se sentiat, dijudicare non potest an ex infuso habitu vel ex aliqua acquisita dispositione oriatur.

10. *Instantia fortitudinis temperantiæque. — Opinio Medinæ. — Assertio solvens instantiam.* — Instari vero potest specialiter de virtute fortitudinis et temperantiæ, quæ, juxta sententiam satis communem, sunt in appetitu sentiente; ideo, si infunduntur, in illo infundi debent; ergo non possunt non moderari passiones ejus, quia et sunt qualitates corporeæ, sicut ipse appetitus, et vix potest intelligi esse supernaturales quoad substantiam, quia appetitus sensitivus non videtur capax actuum adeo supernaturalium, ut ex supernaturali motivo eliciantur. Nam internus sensus, a quo movetur hic appetitus, tam excellens motivum apprehendere non valet. In hoc puncto Medina, q. 63, art. 3, concedit illas virtutes esse in appetitu sensitivo, quia etiam illæ ponunt medium supernaturale inter affectus appetitus sensitivi; ad difficultatem ergo propositam nihil respondet. Dico vero negari non posse quin omnes virtutes infusæ, etiam temperantiæ et fortitudinis, principaliter sint in voluntate, quidquid in hoc sentiatur de temperantia et fortitudine acquisita, quod hic definire nolumus. Ratio est, quia proprius et formalis actus studiosus et honestus in quacumque materia virtutis, est in voluntate, sive sit acquisitus, sive infusus. Nam velle fortiter et temperate vivere, actus voluntatis est, nam voluntas est quæ principaliter tendit in honestatem illius objecti, et ab illa movetur appetitus ad operandum convenienter circa talem materiam, ac denique actus appetitus per denominationem ab actu voluntatis habet esse morale et bonitatem moralem; ergo pre-

prius et formalis actus utriusque virtutis infusæ et acquisitæ est in voluntate. Differunt autem, quia actus acquisitus potest fieri propriis viribus voluntatis, et ideo ex hac parte non requirit habitum. Quod si fortasse in voluntate ipsa nulla est intrinseca difficultas in actibus acquisitis fortitudinis et temperantiæ, sed tota provenit ex appetitu sensitivo, non indigebit voluntas habitu proprio dante facilitatem, sed in appetitu sufficiet. At vero actus infusus, in materia fortitudinis et temperantiæ, supernaturalis est quoad substantiam, et ideo voluntas non habet naturalem potestatem ad efficiendum illum, et idcirco voluntas omnino indiget habitu infuso, qui det illi intrinsecam potestatem agendi. Quæ ratio videtur mihi omnino convincere, et in universum probare in illa potentia esse virtutem infusam, quæ elicit actum ejus; nam quod quidam dicunt, in voluntate sufficere charitatem ad eliciendos actus harum virtutum, mihi probabile non est, ut statim circa secundam opinionem supra relatam dicam. An vero ultra habitus voluntatis, ponendi sint etiam in appetitu sensitivo habitus infusi temperantiæ et fortitudinis, mihi incertum est, quia rationes positæ in objectione videntur probare appetitum sensitivum non esse capacem actuum supernaturalium quoad substantiam, et consequenter neque habituum per se infusorum. Quod si hoc verum est, non procedit objectio facta; negatur enim assumptum, neque argumentum a virtute acquisita sumptum est validum, ut declaratum est. Neque etiam obstat quod fortitudo et temperantia infusa ponant medium in affectibus appetitus sensitivi, quia ponunt illud non immediate, sed medio habitu voluntatis, ac proinde non eliciendo, sed imperando; seu (quod idem est) non formaliter afficiendo appetitum, sed quasi objective circa illum operando. Quod si in appetitu non dantur tales habitus per se infusi, profecto neque acquisiti ei per accidens infunduntur ex vi gratiæ, ut dictum est. Quod si quis sentiat (quod non est improbabile) appetitum esse capacem habitus infusi, ut sit facile mobilis a voluntate supernaturaliter illum movente, consequenter dicere potest fortitudinem et temperantiam infusam ponere etiam habitus quasi secundarios in appetitu sensitivo, eosque esse per se infusos, ac subinde dari ad aliquos actus supernaturales, quorum est capax appetitus ex supernaturali motione voluntatis. Et tunc objectioni factæ occurrendum est negando consequentiam, quia etiam isti habitus appetitus dabunt potestatem, non facilitatem quæ provenit ex remotione impedimentorum; et ideo, licet ipsi in entitatibus suis materiales sint, non possunt satis per effectus sensibiles experimento cognosci. Quid autem de his habitibus appetitus sensitivi verius sit, aliis nunc judicandum remitto; nam exactam illius inquisitionem in tractatum de Charitate reservo.

11. *Ad fundamenta secundæ opinionis.* — Ad alteram opinionem quasi mediam, respondeo aut non constanter loqui, aut repugnantiam involvere. Quia virtutes morales duobus modis possunt dici esse superioris ordinis, et non posse naturalibus viribus acquiri. Primo, in proprio sensu explicato, scilicet, quia et in sua entitate et in suis actibus sunt in substantia supernaturales, et si sententia illa ita de his virtutibus sentit, falsum est quod ait, voluntatem sola charitate informatam habere sufficiens principium intrinsecum ad eliciendos actus harum virtutum, quia charitas nullos actus moralium virtutum elicit, sed imperat, quia non operatur immediate ex motivis temperantiæ, fortitudinis, etc., in quibus est propria et specifica honestas longe diversa a motivo charitatis. Alioqui confunderentur omnes virtutes voluntatis, et una charitas ad omnium actus eliciendos sufficeret. Et præterea charitas non solum potest imperare actus moralium virtutum, sed etiam spei; nam sicut Paulus dixit : *Charitas omnia suffert,* ita etiam dixit : *Charitas omnia sperat,* 1 ad Corint. 13. Quis ergo propterea dicit voluntatem charitate informatam habere sufficiens principium intrinsecum ad eliciendos actus spei, et ideo virtutem spei non infundi simul cum charitate ? Quod si hoc dici non potest, cum Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 7, oppositum doceat, profecto nec de aliis virtutibus per se infusis dici potest. Unde etiam falsum et repugnans est quod illa sententia dicit, has virtutes acquiri per actus suos. Infra enim ostendemus virtutem infusam non posse fieri per actus, etiam supernaturales. Alio modo possunt dici virtutes morales superioris ordinis, quatenus referuntur ad finem supernaturalem, et propter illum operantur ex imperio charitatis, quamvis in substantia sua supernaturales non sint. Et si hunc sensum intendat illa sententia, falsum et repugnans est, quod ait esse distinctas virtutes ab acquisitis; nam si actus temperantiæ, verbi gratia, ex objecto et motivo acquisitus sit, seu naturalis,

licet fiat ex imperio charitatis, non generabit aliam virtutem præter acquisitam, quia actus facit habitum per suammet entitatem, et ut est in tali specie essentiali, et in ordine ad idem objectum et motivum intrinsecum; nam accidentalis species, quæ ex fine extrinseco sumitur, neque est intrinseca actui imperato, sed est sola denominatio ab actu imperante, neque manet in ipso habitu, nisi per conjunctionem et subordinationem ad habitum charitatis. Unde, licet charitas amittatur, manebunt illæ virtutes, quoad totum suum esse intrinsecum, non minus quam si acquisitæ essent per actus non imperatos a charitate. Et, e converso, licet illi habitus essent ante charitatem, ac subinde per actus ab illa non imperatos acquisiti, adveniente postea charitate, haberent eamdem subordinationem cum illa, non minus quam si per actus a charitate imperatos fuissent comparati. Est ergo improbabilis illa opinio media, et fundamentum ejus ex dictis manet solutum; nam virtutes morales infusæ non sunt supernaturales (proprie loquendo) quia ad finem ultimum supernaturalem ordinantur, sed quia habent finem proprium et intrinsecum supernaturalem; illi autem fines intrinseci tot distinguuntur, quot virtutes morales; et ideo, licet finis charitatis, qui est extrinsecus respectu virtutum moralium, unus sit, nihilominus sola charitas non est sufficièns principium proximum actuum talium virtutum, et ideo necessariæ sunt virtutes morales simul cum ipsa charitate infusæ.

12. *Qua certitudine tenendum sit infundi justis virtutes morales simul cum gratia.* — Ultimo interrogare possumus, quod de aliis habitibus infusis fecimus, quam sit certa hæc assertio virtutum moralium per se infusarum. Nonnulli enim ex sectatoribus D. Thomæ illi tribuunt fere certitudinem fidei. Nam Capreolus, in 3, d. 33, quæst. unica, art. tertio, ad 2, contra tertiam conclusionem, erroneam vocat contrariam sententiam. Et præcipue fundatur in Clement. unic. de Summ. Trinit., ubi Clemens approbat opinionem illam, quæ affirmat infundi pueris baptizatis gratiam et virtutes. Et quoniam Durandus respondet Concilium loqui de virtutibus Theologicis, ipse ait expositionem esse erroneam, quia omnes glossæ Sanctorum, inquit, etiam de aliis virtutibus id intelligunt; et specialiter adducit glossam, utique interlinealem, et Nicola. de Lyr.; in illud ad Tit. 3: *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde,* addit Glossa: *Ad remissionem omnium peccatorum et copiam virtutum;* non daretur autem, inquit Capreolus, copia virtutum, si tantum Theologales infunderentur. Magis tamen posset urgeri contra Durandum, quia Clemens de illis virtutibus loquitur de quibus Innocentius in cap. *Majores,* de Baptismo; nam quod hic indecisum reliquerat, ille approbat. At Innocentius videtur plane virtutes morales comprehendere; sic enim ait referendo opiniones: *Fidem, aut charitatem, aliasque virtutes.* Præter fidem autem et charitatem non sunt aliæ virtutes Theologales; ergo, per alias virtutes, morales intellexit. Præsertim quia si solas Theologales numerare voluisset, facilius et clarius addidisset spem, quam generaliter alias virtutes. Propter quod etiam Conradus 1. 2, quæst. 62, art. 3, dixit opinionem Durandi esse contra definitionem Ecclesiæ. Medina vero, eodem art. 3, dicit esse secundum fidem catholicam certum, dari aliquas virtutes infusas morales, scilicet, prudentiam, pœnitentiam, religionem et continentiam. Quod solum probat quibusdam testimoniis Scripturæ. De cæteris vero dicit esse ingentem temeritatem illas negare, quia earum positio est valde consentanea Scripturis, Conciliis et Patribus. Et idem habet quæst. 51, art. 4, dub. 2.

13. *Assertio certa, non esse de fide infundi cum gratia aliquam virtutem moralem.* — Nihilominus, certum est non esse de fide, infundi cum gratia aliquam virtutem moralem. Hoc mihi certum est ex discursu facto in præcedentibus capitibus, in quibus ostendimus, ante Concilium Tridentinum non fuisse de fide infundi nobis virtutes Theologicas; ergo multo magis non erat de fide infundi virtutes morales; sed Concilium Tridentinum nihil de his virtutibus definivit, neque de illis non solum in specie, verum etiam nec sub generali appellatione virtutum locutum est, sed solum semel dixit fieri infusionem gratiæ et donorum, et iterum dixit infundi hæc tria, fidem, spem et charitatem; de virtutibus autem moralibus neque verbum. Quod si quis dicat sub donis illas comprehendisse, poterit hoc probabili fortasse conjectura opinari, non tamen ut certum asserere. Solum, in canon. 3, nominavit Concilium pœnitentiam cum fide, spe et charitate; sed ibi loquebatur de actibus, non de habitibus, et de actu illo pœnitentiæ probabilissimum est esse actum elicitum ab habitu charitatis.

14. *Rejicitur Medina.* — Quod autem Medina dicit, ex sola Scriptura sufficienter probari de fide dari aliquas virtutes morales infusas, valde frivolum est; nam testimonia quæ adducit nullius sunt momenti, ut late ostendunt alii recentiores scriptores in illum locum. Sed hunc laborem tanquam inutilem omitto; tum quia idem Medina, q. 51, art. 3, dub. 1, dicit ex sola Scriptura non sufficienter probari de fide infundi virtutes Theologicas. Quomodo ergo affirmare potuit id probari de aliquibus virtutibus moralibus; tum etiam quia ex testimoniis, quæ adducit, ad summum probatur Deum, mediante fide et gratia, juvare hominem ad actus virtutum moralium acquisitarum, vel etiam ad acquisitionem illarum, quod verissimum est, ut lib. 1 vidimus. Et ita sufficienter intelligitur quod de divina sapientia dicitur, Sapient. 8 : *Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.* Nam, sive id intelligamus de sapientia increata, quæ nos illuminat et juvat ad opera istarum virtutum, sive de sapientia creata, quæ est illius participatio, quæ per fidem nobis communicatur, etiam de virtutibus moralibus acquisitis verum est divinam sapientiam docere nos has virtutes. Nam per fidem possumus etiam prudentiam acquisitam dirigere. Imo, sicut, discurrendo speculative, ex fide acquirimus Theologiam, ita discurrendo practice possumus prudentiam acquirere; per prudentiam autem docentur seu diriguntur aliæ virtutes voluntatis; et simili modo fides docet nos orare et colere Deum, etiamsi ex parte voluntatis contingat illos actus esse virtutis acquisitæ, et ideo, quamvis oratio, verbi gratia, tribuatur Spiritui Sancto, ad Romanos 8, non sequitur esse actum elicitum a virtute religionis per se infusæ. Et ita facile explicantur alia omnia quæ cum specie aliqua probabilitatis afferri possunt; alia enim quæ citantur propter solum nomen virtutis, ut illud : *Qui operatur virtutes in vobis,* ad Galat. 3, indigna sunt quæ a Theologis afferantur.

15. *Viennense Concilium declaratur.* — Addo præterea Concilium Viennense, non solum non definivisse de fide hanc veritatem, verum etiam neque novam certitudinem illi addidisse. Primum patet, quia sententiam illam de virtutibus infusis solum ut probabiliorem approbavit; secundum patet, quia indefinite loquitur de virtutibus; ergo sufficienter posset intelligi de Theologalibus, maxime cum Concilium Tridentinum postea alias non nominaverit. Nec refert quod Innocentius III post fidem et charitatem dixerit, *et alias virtutes;* nam id solum dixit referendo opiniones inter quas aliqua etiam tunc erat, quæ morales etiam virtutes infusas admittebat. Inde autem non fit ut Concilium Viennense illam opinionem approbaverit; imo eligendo alium modum loquendi, ab illa opinione abstrahere voluisse ostendit. Est etiam (quod supra notavimus) maxime considerandum, controversiam illis locis a Pontificibus relatam, non fuisse an virtutes infundantur, sed id suppositum fuisse quoad adultos, dubitatum autem fuisse an virtutes, quæ infunduntur adultis, infundantur etiam parvulis, et quoad hoc affirmantem opinionem approbavit Concilium. Quæ vero vel quot virtutes infundantur, sive adultis, sive parvulis, ibi nec tractatur neque approbatum est. Solum ex hypothesi colligi potest ex illo Concilio, quod si virtutes morales infunduntur adultis, infunduntur etiam parvulis, quod verissimum est.

16. *Assertio ultima.— Vide cap.* Illa anima, *cum aliis de Pœnit., d.* 2. — Concludendum est igitur hanc assertionem solum esse opinionem Theologicam probabiliorem, non quidem in eo gradu ut contraria temeritatis nota, vel alia simili censeri possit, sed solum ut a pluribus et melioribus Theologis probatam, et ratione melius fundatam, magisque piam, et modo etiam loquendi sanctorum magis consentaneam. Ita sensisse videtur Cajetanus, dicta quæst. 62, art. 3, et Soto, libr. 2 de Natur. et grat., cap. 17 et 18, et fere omnes moderni. Neque aliud sensit Valentia, tom. 2, disput. 5, quæst. 6, punct. 1, ubi hanc sententiam dixit longe veriorem esse, et magis consentaneam Scripturæ et Patribus, quod dici potuit, etiamsi ex Scriptura sufficienter non probetur, quia quæ de his virtutibus docet, possunt etiam optime de infusis intelligi, et multæ locutiones in faciliori et altiori sensu ita intelligentur, ut est illud Sapient. 7 : *Innumerabilis honestas per manus illius,* et quod ex cap. 8 supra retulimus, et illud ad Coloss. 1 : *Crescentes in scientia Dei in omni virtute, confortati secundum potentiam claritatis ejus.* In Patribus etiam multa inveniuntur quæ, licet omnino non cogant, satis sunt ut hæc sententia dici possit illis magis consentanea. Augustinus enim, tract. 8 in 1 epist. Joann., dicit Christum in nobis per fidem uti his virtutibus (utique moralibus) ut ministris suis, et 4 contra Julian., cap. 3, ex professo docet non esse veras virtutes, nisi per fidem

ordinentur ad finem charitatis, quæ possunt intelligi de virtutibus acquisitis, quæ non censentur Christianæ virtutes, nisi informentur charitate, sed altiori modo in virtutibus per se infusis illa verum habent. Allegari etiam solet Augustinus, concion. 26 in Psalm. 118, ubi dicit justitiam esse opus gratiæ; sed ibi non agit de particulari justitia morali, sed de illa quæ justificat impium; Gregorius etiam, homil. 5 in Ezechielem, et 2 Moral., cap. 26, alias 36, Spiritui Sancto tribuit has virtutes morales. Et idem fere habet Ambrosius, 6 Exameron., cap. 7, et lib. 5 in Lucam. Ac denique Hieronymus, præfat. in Lamentat. Jeremiæ, dixit hominem peccando omnes virtutes amittere, quod melius de his virtutibus quam de acquisitis intelligitur. Hæc ergo satis sunt ut hæc sententia magis consentanea Patribus esse dicatur, cui non parum probabilitatis adjunxit catechismus Ecclesiasticus a Pio V probatus, qui, tractando de Baptismi effectu, in illo posuit, *nobilissimum omnium virtutum comitatum, quæ in animam simul cum gratia divinitus infunduntur.*

CAPUT X.

UTRUM PRÆTER VIRTUTES OMNES INFUNDANTUR CUM GRATIA HABITUALI DONA SPIRITUS SANCTI, QUÆ SINT ETIAM HABITUS SUPERNATURALES A VIRTUTIBUS DISTINCTI ?

1. *Sententia Scoti.* — Auctores qui negant dari actus supernaturales diversæ rationis ab actibus virtutum, et peculiari ratione attributos Spiritui Sancto, qui ex singulari ejus instinctu fiunt, consequenter etiam negant dari habitus donorum a virtutibus distinctos. In qua sententia sunt Scotus, Major, Gabriel, et alii quos cap. 12 et 16 libri præcedentis allegavi, qui, præter supra dicta, uti solent hac ratione, quia impossibile est dari habitus donorum qui non sint virtutes, quia tales habitus non possunt non esse boni et honesti, imo et optimi, quia ad optimos actus inclinant; ergo reddunt bonum habentem, quia disponunt illum ab bene et optime operandum; ergo sunt virtutes, quia virtus est dispositio perfecti ad optimum, seu quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Et alioqui dona ponuntur esse per se infusa; ergo erunt virtutes per se infusæ. Quomodo ergo distingui poterunt a virtutibus infusis? Verumtamen hæc ratio solum de nomine contendit, ideoque tollenda est ambiguitas vocis, nam, generali quadam ratione, et omnes virtutes infusæ dona sunt, quia ab Spiritu Sancto dantur, ut eis promoveamur ad salutem æternam, sicut Jacobus dixit : *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* In qua significatione non solum virtutes, sed etiam gratiæ gratis datæ possunt dona vocari, juxta illud Pauli ad Corinth. 12 : *Alii per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ,* etc. Imo, non solum habitus, sed etiam actus infusi possunt dona Spiritus Sancti vocari; nam Apostolus ibi de operationibus præcipue loquitur, et Augustinus dixit Deum voluisse ut sint nostra merita, quæ sunt ipsius dona, quod dixit propter actus ex gratia factos. Similiter, lato modo seu generice loquendo de virtute, omnis habitus honestus ex objecto est vera virtus, et, si a solo Deo fiat in nobis, erit virtus infusa; nam illi conveniet vulgaris definitio virtutis attributa Augustino; erit enim bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. In hoc ergo sensu non quæritur an præter virtutes infundantur dona, quæ non sint virtutes illo generali modo; nam si talia dona infunduntur, evidens est esse bonas mentis qualitates, quibus nemo male utitur, cum eis non utatur, nisi motus a Spiritu Sancto, qui talia dona solus in nobis operatur. Nihilominus tamen applicata sunt illa generalia nomina ad significandas diversas species bonorum habituum, quæ sumuntur ex diversis modis honeste operandi, scilicet ordinario modo, et quasi per proprium motum et discursum, vel ex speciali instinctu et motione Spiritus Sancti. Et nomen virtutis accommodatum est habitui operanti bonum, quasi ex propria motione hominis; nomen autem doni per antonomasiam dicitur de habitu, quo fit homo bene mobilis a Spiritu Sancto ipsum speciali instinctu movente. Ratio ergo facta solum probat hæc dona habitualia, si dantur, esse virtutes, generatim et abstracte loquendo; non tamen probat esse illas virtutes, quas præcedenti capite explicuimus; possunt enim esse specie distinctæ, et ad indicandam distinctionem, propter specialem proprietatem, dona appellari, ut nomina, quibus distincte loqui possimus, habeamus.

2. *Habitus donorum distincti ab habitibus virtutum possibiles sunt.* — *Valentia,* 2 *tom. disp.* 5, *quæst.* 8, *punct.* 1, § Vult igitur, *non admittitur.* — Supposita ergo distinctione supra explicata inter actus donorum et

virtutum, evidens est possibiles esse habitus donorum distinctos ab habitibus virtutum, posseque a Spiritu Sancto simul cum habituali gratia infundi. Probatur, quia si actus donorum sunt possibiles, etiam potest infundi qualitas, quæ in nobis sit principium intrinsecum producendi tales actus, et in nobis permaneant cessante actu, quem habitum vocamus. Probatur assumptum, quia nulla est ratio cur hoc repugnet in his actibus potius quam in illis, cum omnes sint supernaturales in substantia, et consequenter voluntas æque indigeat supernaturali principio, quo fiat potens ad hos actus efficiendos. Neque etiam fingi posset ratio cur, si tales actus secundi supernaturales sunt possibiles, non sit etiam possibilis actus primus, qui sit principium illorum per modum habitus. Unde regula generalis est, ad omnem actum immanentem supernaturalem posse infundi internum principium supernaturale, saltem ex parte potentiæ, elevans illam, sicut ad visionem beatam datur lumen gloriæ, et ad dilectionem Dei datur habitus charitatis, et eadem ratio est de cæteris, ut dixi. Unde etiam concluditur tales habitus donorum, si dentur, esse specie distinctos ab habitibus virtutum, quia habitus specificantur et distinguuntur per actus et objecta; sed ostensum est actus donorum specie distingui ab actibus virtutum ex diverso objecto formali motivo; ergo etiam habitus donorum, si dantur, erunt specie distincti ab habitibus virtutum. Unde non probo quod vir quidam doctus scripsit, habitus donorum perficere potentias in ordine ad eadem opera, ad quæ virtutes concurrunt ordinario modo, sub alia tamen ratione qua peculiariter procedunt ex divino Spiritus Sancti instinctu, nam in eodem actu considerare possumus quod procedit ex peculiari instinctu Spiritus Sancti, et sic refertur ad donum, et quod procedit ab homine, ut agente quodam secundario, quo pacto proprie elicitur a virtute. Hoc, inquam, non probo, quia interni actus voluntatis doni, et virtutis, substantialiter distinguuntur ex motivis propriis, et quando homo operatur ex dono, solum ex motivo talis actus operatur; ergo talis actus nullo modo potest a virtute elici; sicut e contrario, quando virtus operatur ex proprio motivo, non concurrit donum. Quod si contingeret (quod non est morale), voluntatem simul et æque proxime operari ex utroque motivo, non eliceret unum actum, sed duos, juxta vera principia de distinctione moralium actuum in superioribus posita, quia non possunt duæ species essentialiter distinctæ æque primo in unam entitatem coalescere, neque habitus possunt concurrere ad tertium quemdam actum specie distinctum a propriis. Si ergo admittuntur hi habitus donorum, non sunt confundendi cum virtutibus quoad efficientiam actuum. Neque illa duplex consideratio actus, ut ab Spiritu Sancto vel ut ab homine, quidquam juvat; nam etiam in actu doni, ut sic, invenitur ille duplex respectus, quia essentialiter utrumque includit; nam et est actus vitalis et liber, ut est voluntatis. Quamvis ergo actus doni eliciatur ab homine, ut agente secundario, non ideo elicitur a virtute, nec sub tali ratione considerari potest.

3. *Excitatur quæstio de facto.— Prima opinio, quam tenet Vasquez cum Alense.* — Nihilominus tamen, in quæstione de facto, aliqui opinati sunt non oportere dona Spiritus Sancti infundi per modum habitus, etiamsi per modum actus conferantur. Ita sentit Vasquez, 3 p., disp. 44, c. 2, n. 7, ubi refert Alensem, dicentem actum doni timoris esse elicitum a virtute humilitatis, nec postulare habitum distinctum ab illa, quod, inquit, nostræ doctrinæ non adversatur, qui dicimus dona Spiritus Sancti non esse peculiares habitus distinctos ab habitibus virtutum, sed esse peculiares actus; ubi definite profert sententiam de habitibus, quam indecisam reliquerat 1. 2, disp. 89, c. 2. Dum autem discrimen constituit inter actus et habitus, videtur concedere actus donorum essentialiter distinctos ab actibus virtutum; alioqui non magis erunt dona peculiares actus quam peculiares habitus; si enim donum non esset nisi actus quidam virtutis cum quadam perfectione accidentaria, etiam habitus virtutis a quo procedit, quatenus potest esse principium actus sic perfecti, erit donum in habitu. Et ita existimo consequenter loquendum esse, juxta opinionem Scoti, et aliorum qui illam sequuntur, et fortasse idem sensit dictus auctor; nam si sentiret actum doni esse diversi ordinis ab actibus virtutum, profecto non diceret elici a virtute. Vocavit ergo peculiarem actum, quia non quilibet actus virtutis, sed heroicus, vel peculiari modo factus nomine doni significatur, indicatque hanc denominationem non refundi in habitum, quia ex actuali instinctu Spiritus Sancti sumitur. Unde in posteriori loco negat dona, quæ sunt habitus, ex loco Isaiæ colligi. Ex aliis vero Theologis, non invenio qui ne-

gent dona esse habitus; nam qui dicunt actus donorum non essentialiter, sed in modo accidentali differre ab actibus virtutum, nihilominus dicunt dona esse habitus eosdem, qui sunt virtutes. Qui autem distinguunt dona a virtutibus, tam de habitibus quam de actibus communiter loqui solent, ut statim referam.

4. *Ratione munitur superior sententia. — Probatur secundo eadem sententia. — Confirmatio. — Probatur tertio.* — Non caret tamen hæc sententia difficultate, etiam positis actibus donorum, eo modo quo in superiori libro a nobis explicati sunt. Primo, quia illi actus donorum extraordinarii et rari sunt, quia per motiones singulares et extra communem legem fiunt; ergo propter illos actus non oportet habitus ponere, quia habitus solum dantur ad ordinarium operandi modum; superfluum enim videtur ad illos effectus, qui raro et extra legem fiunt, dari habitus, qui in multis erunt perpetuo otiosi, et in paucis ac in ipsis raro operabuntur. Exemplum accommodatum est de actu cognitionis prophetiæ, qui in se quidem supernaturalis est, et nihilominus ad illum non datur habitus, quia rarus et extraordinarius est. Secundo, idem suadetur ex ratione, et modo operandi habituum, qui est ut ejus actio subsit voluntati habentis, nam habitibus utimur cum volumus; at vero, licet habitus donorum infunderentur justis, non possent illis uti cum vellent, quia ille usus esse debet ex extraordinaria motione Spiritus Sancti; ergo ad tales actus non sunt ponendi habitus; nam semper sufficit actualis motio, quæ pro tunc, seu quamdiu durat, solet habere eamdem efficaciam quam habitus. Et confirmatur amplius, quia habitus infusi dantur ad agendum connaturali modo; isti autem actus nunquam fiunt connaturali modo, cum per extraordinariam motionem, et præter legem semper fiant. Tertio, argumentor, quia neque ex Scriptura, neque ex Patribus hi habitus colliguntur. In his autem rebus supernaturalibus, nihil asserendum est, quod revelatum vel traditum non sit. Antecedens de Scriptura probatur, quia tantum colligi solent hi habitus ex verbo Isai. 11 : *Requiescet super eum spiritus Domini,* qua verbum *requiescet* videtur significare habitualem permanentiam; sed hoc non necessario significat infusionem habitus, sed assistentiam quamdam Spiritus Sancti ad movendum justum, quando oportuerit, ad similes actus. Sicut dici potest dæmon requiescere in peccatore, quem ad nutum suæ voluntatis movet, et ad hoc est paratus, etiamsi illi habitum non tribuat. Cætera autem verba Isaiæ potius significat actum quam habitum; appellat enim illa dona spiritus, quia sunt motiones quædam quæ per Spiritum Sanctum fiunt. Et eodem modo loquuntur de his donis Patres libro præcedenti allegati. Et in cap. *Majores,* de Baptismo, et Clement. unic. de Summa Trinit., nulla fit mentio de donis, sed tantum de gratia, et virtutibus quæ dicuntur infundi quoad habitum. Solum Concilium Tridentinum dixit justificationem fieri per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum. Verumtamen non est verisimile ibi loqui Concilium de specialibus donis Spiritus Sancti, cum de eorum actibus nullam mentionem in tota illa sessione fecisset. Loquitur ergo de donis generali significatione supra declarata, et statim videtur Concilium explicare illa dona esse fidem, spem et charitatem.

5. *Probabilius est de facto donorum habitus justis infundi simul cum gratia.* — Hæc quidem argumenta convincunt rem ad fidem non pertinere, sed esse incertam. Nihilominus tamen probabilius est infundi justis simul cum gratia habitus donorum, specie distinctos ab habitibus virtutum infusarum. Ita docet D. Thomas 1. 2, q. 68, per totam; Bonaventura, Richardus, et alii in 3, d. 24; Henricus, quodlib. 4, q. 23, et alii quos in superiori libro retuli. Qui omnes ponderant verbum Isaiæ, *requiescet,* quod significat habitualem permanentiam, quia, sicut non dicitur spiritus venire ad aliquem nisi incipiat in illo aliquid operari, ita non dicitur requiescere in illo, nisi quia continue et semper aliquid in eo operatur. Et, sic etiam, communiter Theologi habitualem gratiam colligunt (ut supra vidimus) ex illis verbis Christi : *Alium paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum;* et iterum : *Qui apud vos manebit, et in vobis erit;* et iterum : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Immeritoque comparatur requies Spiritus Sancti in justo cum habitatione dæmonis in peccatore; nam dæmon improprie, et solum secundum quamdam moralem æstimationem, propter solum statum culpæ, dicitur habitare in peccatore, quia jus quoddam secundum ordinem divinæ justitiæ in ipsum acquirit, non vero quia aliquid permanens possit in eo efficere. At Spiritus Sanctus dicitur venire ad hominem, quia in illo novo modo operatur; ergo quando ita venit ad hominem, ut in eo quiescat, permanentem in eo effectum habet, qui non potest esse

nisi habitus; ergo cum per hæc dona dicatur quiescere in homine, satis probabiliter colligitur illa esse habitus. Unde etiam fit esse habitus per se infusos; tum quia specialiter attribuuntur Spiritui Sancto, et per antonomasiam vocantur dona ejus, tanquam maxime gratis collata, hoc enim nomen doni præ se fert, ut D. Thomas indicavit; tum quia dantur ad eliciendos actus per se et etiam in substantia supernaturales; et ex eisdem actibus, et ex modo quo per hæc dona fiunt, concluditur esse distinctos ab habitibus virtutum, ut satis explicatum est. Ratio autem ponendi hos habitus eadem est quæ de cæteris infusis. Nam, sicut est regula generalis ad omnem actum supernaturalem esse possibilem habitum, ita etiam est generalis regula providentiæ divinæ ad omnes actus supernaturales pertinentes ad justorum sanctificationem infundi proportionales habitus. Quæ ratio respondendo ad objectiones evidentior fiet.

6. *Solutio primæ rationis oppositæ sententiæ.* — *Solutio secunda.* — Ad primum, respondetur quod, licet, inter actus donorum, quidam, qui ab ordinariis legibus exorbitant, raro fiunt, nisi ex instinctu Spiritus Sancti, nihilominus non sunt illi adæquati actus horum habituum, sed per illos tanquam per notiores peculiarem modum operandi Spiritus Sancti per hæc dona explicamus; potest tamen et solet Spiritus Sanctus etiam in aliis materiis virtutum, quæ vel sunt in præcepto vel in consilio, hoc peculiari modo hominem ad operandum movere, ita ut in eadem materia in qua posset homo operari ex virtute, tunc altiori modo ex dono operetur, ideoque isti habitus nec sunt otiosi, nec raro operantur, si justus in gratia multo tempore perseveret, et motibus Spiritus Sancti obtemperet. Ad secundum respondet optime D. Thomas quod, licet actus donorum sint ex speciali motione Spiritus Sancti, nihilominus hos habitus requiri ut per illos reddatur homo facile mobilis ab Spiritu Sancto, quod non est ita intelligendum ac si isti habitus essent tantum dispositiones passivæ ad recipiendam motionem Spiritus Sancti, quia in hac motione homo non se habet mere passive, sed ita agitur ut etiam se agat eliciendo actus ad quos movetur, et ideo indiget habitibus, quibus et potestatem et inclinationem accipiat ad illos actus, et ita fit facile mobilis ab Spiritu Sancto. Ad objectionem autem quia habitibus utimur cum volumus, respondemus hoc non obstare quominus in operibus gratiæ excitatio et motio Spiritus Sancti præcedere debeat, quæ in hoc modo operandi potest esse altioris rationis, et, ea non obstante, homo libere consentit et elicit moralem actum doni, et ita utitur habitu, cum vult. Et eadem ratione ex parte habitus connaturaliter operatur, quamvis modus operandi sit ex peculiari motione Spiritus Sancti, quia hoc ipsum connaturale est tali habitui.

7. *Respondetur ad exemplum de prophetis.* — Atque ex his infertur hos habitus donorum infundi omnibus justis, tum quia participant integre creatam justitiam animæ Christi, cui data sunt hæc dona, et in illo censentur promissa omnibus justis, ut supra de actibus explicavimus, et est eadem ratio de habitibus; tum etiam quia decet justum esse facile mobilem ab Spiritu Sancto in his quæ ad propriam ejus salutem vel necessaria sunt, vel convenientia, ad quæ hæc dona ordinantur, et ideo non sunt comparanda cum prophetia, vel aliis gratiis gratis datis, quæ ad aliorum commodum interdum communicantur; tum denique quia hi habitus per se spectant ad complementum et perfectionem justitiæ; nam dona intellectualia deserviunt fidei, et ad perfectum ejus usum multum conferunt, ut supra declaratum est; dona autem moralia perfectiores habitus sunt quam ipsæ virtutes morales, quia circa easdem materias altiori modo operantur. Unde addit idem D. Thomas hos habitus non solum infundi omnibus justis, sed etiam in illis perpetuo permanere, etiam in gloria. Quod satis consentanee ad testimonium Isaiæ dictum est; nam si hæc dona fuerunt in Christo, qui semper fuit beatus, in aliis etiam beatis esse poterunt; de qua re dixi in 1 tom. 3 partis, disp. 20. Denique addit S. Thomas hæc dona esse necessaria ad salutem, quod intelligi potest vel de necessitate ad melius esse, aut ad majorem perfectionem, et ita res non habet difficultatem, ut ex dictis manifestum est; vel potest intelligi de necessitate simpliciter, et sic non caret difficultate, vel quia actus horum donorum non videntur ad salutem necessarii, vel quia multo minus sunt necessarii habitus, cum actus possint per actualem gratiam fieri, si fortasse aliquando necessarii sunt. Accedit quod cum sit incertum an hæc dona sint habitus infusi, non est cur asseramus esse ad salutem necessaria.

8. *Pergit dubium.* — Unde, qui negant tam virtutes infusas morales quam habitus donorum, non putant esse necessaria dona quoad habitus, quia cum gratia non infun-

duntur; neque etiam quoad actus, nisi in quantum ipsi actus virtutum possunt esse in præcepto. Qui vero admittunt virtutes infusas, et non habitus donorum a virtutibus distinctos, etiam negabunt dona sub ratione donorum esse necessaria, quia ille modus operandi ex singulari motione Spiritus Sancti, non est necessarius ad salutem. Quidam vero, negantes dona distingui a virtutibus, distinguunt inter tria dona intellectualia, sapientiam, scientiam et intellectum, et alia quatuor moralia; nam hæc quatuor cum in re sint idem cum quatuor virtutibus moralibus, ita possunt dici necessaria, sicut ipsæ virtutes, et habere connexionem, et cum gratia, et inter se, sicut habent virtutes. De prioribus autem tribus donis, etiamsi infusa sint, negant esse necessaria, vel habere connexionem cum gratia, quia multi sunt Christiani justi, qui nulla pollent scientia vel sapientia, ut aperte tradit Augustinus, lib. 14 de Trinit., c. 1, et nihilominus per intellectum et prudentiam sunt sufficienter instructi ex parte intellectus ad salutem, et alioqui hæc dona intellectualia possunt facile manere in peccatore, quia non pendent ex bonis moribus, et fides videtur esse sufficiens illorum fundamentum.

9. *Sententiam S. Thomæ amplectimur.*—Sed nihilominus, supponendo hæc dona esse habitus infusos a cæteris distinctos, sententia D. Thomæ de necessitate et connexione illorum satis consequens est ad illud principium, et facile defenditur. Nam quia hæc dona peculiarem addunt perfectionem in ordine ad singularem motionem Spiritus Sancti, merito censentur propria filiorum Dei, in quibus Spiritus Sanctus inhabitat, quod ordo verborum Isaiæ indicat, cum præmittit: *Requiescet super eum Spiritus Domini.* Hinc ergo censentur habere connexionem cum gratia, et ab illa non separari. Non quia non possunt manere cum fide mortua, et illam juvare, sed quia illa ordinantur ad perfectionem propriæ salutis et fidei, quæ statui peccati non est consentanea. Unde etiam fit ut omnia dona etiam inter se sint connexa, saltem ratione gratiæ, in qua radicantur. Denique, ob eamdem connexionem cum gratia, dici possunt necessaria ad salutem, sicut gratia ipsa habitualis necessaria est. Dicitur autem necessaria, non quia per se cadat sub præceptum; nam præcepta non dantur de habitibus, sed de actibus; nec quia sine habitibus non possent fieri actus sufficientes ad salutem de potentia absoluta; sed quia secundum divinam ordinationem necessaria est, et homini præceptum est impositum se disponendi ad illam quando illa caret, et non repellendi illam quando illam habet. Dici etiam possunt necessaria dona ratione suorum actuum; in moralibus quidem, quia interdum tenetur homo sequi Spiritus Sancti instinctum; in intellectualibus vero, licet fortasse actus non sint necessarii per modum actus præcepti, possunt interdum esse necessarii per modum auxilii, ad fidem vel charitatem conservandam opportuni. Unde etiam fieri potest ut interdum teneatur homo intellectum et sapientiam postulare. Quapropter non est cur dubitemus, etiam indoctis et idiotis hominibus justis communicari hæc dona intellectualia, quoad habitum, quia etiam ad simpliciter credendum possunt pro sua capacitate illis donis juvari, vel ad apprehendendas convenienti modo res fidei, vel ad judicium ferendum de earum convenientia et credibilitate, quamvis ob defectum specierum, et carentiam habitus, et consuetudinis, et doctrinæ non valeant vel obscuriora mysteria explicare, vel illa defendere. De qua re Augustinus supra loquebatur. Unde non tractat ibi de proprio dono sapientiæ, sed vel de sapientia Theologiæ, quam usu acquirimus, vel de sapientia et scientia, prout inter gratias gratis datas numerantur, ut exponit Sanctus Thomas 2. 2, quæst. 9, art. 1, ad 2.

10. *Probabilitas de numero donorum Spiritus Sancti.— Verior opinio.*— Ultimo supererat dicendum de numero donorum quoad habitus. Sed de hoc nihil est certum. Nam, licet ab Isaia septem dona numerentur, multi censent non esse necessarium illum numerum sumere, tanquam præcisum ac definitum, sed per septenarium illum numerum mystice fuisse plenitudinem quamdam donorum significatam, ut Ambrosius, Cyrillus et alii Patres, allegati superiori lib., cap. 12, exponunt, vel poni numerum certum pro incerto, ut ex illis tanquam præcipuis donis alia similia intelligantur. Et quamvis probabilius dicatur in omni proprietate septem nominata esse dona Spiritus Sancti, sicut illa in septem actibus supra explicavimus, ad quos omnes motiones Spiritus Sancti reducuntur; nihilominus necesse non est illis actibus septem tantum simplices habitus correspondere, nec etiam cogimur, propter omnes actus distinctos, habitus etiam diversos ponere. Nam si quis dicat in potentia intellectiva eumdem esse habitum doni, qui efficit actus sapientiæ, scientiæ et intellectus, solumque per diversos respectus

ratione distingui, sicut intellectus dividitur in rationem superiorem et inferiorem, non multum errabit, licet probabilius sit illis tribus actibus tres simplices habitus correspondere, quia et inter se habent sufficientem rationem distinctionis, quæ ex actibus et modo procedendi sumitur, et unusquisque in se habet sufficientem rationem unitatis, ad eum modum quo fides est unus simplex habitus in tota materia fidei. De aliis vero donis moralibus, licet merito revocentur ad quaternarium numerum, sicut quatuor virtutes cardinales numerantur, tamen, sicut virtutes non sunt quatuor habitus tantum (nam sub illis saltem quæ ad voluntatem pertinent, sub unoquoque membro continentur multi habitus; imo et variæ virtutes specie diversæ, ut sunt justitia, religio, fidelitas et plures aliæ), ita de donis facile cogitari potest, ideoque quoad hunc numerum nihil est certum; quamvis de dono consilii probabilius sit esse unicum simplicem habitum circa totam materiam moralem; nam etiam virtus prudentiæ una esse censetur juxta probabiliorem sententiam, propter connexionem omnium virtutum moralium in ordine ad prudentiam, et propter uniformitatem quamdam in modo judicandi ex eisdem principiis, quæ multo major in consilio ex motione Spiritus Sancti invenitur. De aliis vero tribus donis voluntatis, licet certum sit habitus illorum esse distinguendos ad modum trium virtutum cardinalium, nihilominus incertum est an unumquodque illorum sit collectio plurium habituum, vel unus tantum, qui propter eminentiam et excellentiam suam, et simpliciorem modum operandi ex motione Spiritus Sancti, sit veluti universale principium operandi in unaquaque materia virtutis. De qua re aliis judicium relinquo, quia de illa nihil a Theologis dictum invenio.

CAPUT XI.

UTRUM PRÆTER HABITUS OPERATIVOS DETUR JUSTIS HABITUALIS GRATIA AB ILLIS DISTINCTA ET IN IPSA ANIMÆ SUBSTANTIA IMMEDIATE INFUSA, TRACTATURQUE SENTENTIA NEGANS.

1. *Status quæstionis.* — Solet hæc quæstio a Theologis tractari sub hoc titulo, an gratia sanctificans distinguatur realiter a virtutibus, et specialiter a charitate. Nam de cæteris nulla est, neque esse potest controversia inter Catholicos, qui confitentur, moraliter peccando gratiam et charitatem amitti, non tamen fidem et spem, nisi per quædam peccata illis specialiter contraria. Unde manifestum est gratiam esse rem aliquam a fide et spe distinctam. Quod non minus certum est de gratia sanctificante respectu moralium virtutum, vel donorum, quia hæc omnia a charitate distinguuntur, etiam ex sententia omnium qui illa infundi docuerunt. Ergo si gratia est idem quod charitas, necesse est ut etiam gratia ab illis donis distinguatur, vel si gratia sanctificans est a charitate distincta, multo magis a cæteris moralibus virtutibus, et donis distinguetur, quia nec virtutes morales, nec dona immediate respiciunt Deum, et ideo nullum illorum potest formaliter per se primo animam Deo gratam reddere. Tota ergo difficultas reducitur ad comparationem inter gratiam et charitatem.

2. *Prima opinio.*—In hoc ergo puncto, prima sententia est gratiam non esse aliam formam nisi charitatem, ac proinde in donis infusis ex vi justificationis nullum esse præter ea quæ ad aliquod genus operationis immediate ordinantur. Ita docuit Alens., 3 part., quæst. 61 (alias 69), memb. 2, artic. 5; Richardus in 2, d. 26, art. 1, quæst. 4; Durandus, quæst. 1; Scotus, quæst. unic.; Gabriel, art. 2, conclus. 5; Major, quæst. 1; Bassol., d. 28, quæst. 1; Marsil., in 2, quæst. 17, art. 1. Citatur etiam Bonaventura, sed immerito, ut infra dicam. Et hanc sententiam late defendunt Vega, lib. 7 in Tridentinum, cap. 25; et Bellarminus, lib. 1 de Grat. et lib. arbitr., c. 6; et Gaspar Cassal., lib. 1 de Quadripart. justit. In duobus autem videtur esse aliqua differentia inter hos auctores, nam Durandus indicat gratiam et charitatem neque re neque ratione distingui, et voces illas esse synonymas, quia esse gratum et esse charum idem sunt; primum autem facit gratia, et secundum charitas. Alii vero eas ratione saltem distinguunt per respectum ad diversos effectus, nam charitas, perficiendo formaliter hominem, facit illum bonum apud Deum, ac proinde valde diligibilem Deo, et hoc est esse gratum; simul vero reddit hominem diligentem seu dilectivum Dei, et sub hoc posteriori respectu vocatur charitas, sub priori autem vocatur gratia. Sicut ergo amabile et amativum, ut ita dicam, ratione saltem distinguuntur, ita gratia et charitas. Et ita sentiunt Scotus, Gabriel, Major et alii, qui consequenter dicunt tam gratiam quam charitatem immediate infundi voluntati, in quo cum illis convenit Durandus. Alii vero constituunt saltem

distinctionem formalem, et ex natura rei, inter gratiam et charitatem, et ad hoc explicandum discordant etiam a dictis auctoribus circa subjectum gratiæ. Dicunt enim gratiam esse in essentia animæ, et charitatem in voluntate. Ad explicandam autem distinctionem inter eas, supponunt potentias animæ non distingui realiter ab anima, distingui autem formaliter ex natura rei. Ita ergo dicunt unam esse formam, quæ animam Deo gratam reddit, et quæ vires dat voluntati ad Deum amandum, et priori ratione esse in essentia animæ, posteriori autem in voluntate, et ita gratiam et charitatem eodem modo inter se distingui, quo substantia animæ et voluntas. Sed hæc varietas parum ad rem nostram refert, et ideo illam examinare nobis non est necesse ; nam fundamenta hujus sententiæ communia sunt, et ab illa quæstione physica de distinctione voluntatis abstrahenda sunt, quia distinctio inter hos habitus vel virtutes ab illa non pendet, nam fides in omni sententia distinguitur realiter a gratia, sive intellectus distinguatur ab anima, sive non; et spes et charitas inter se distinguuntur, etiamsi sint in voluntate.

3. *Probatur primo hæc sententia ex Scriptura.* — Primum ergo hujus sententiæ fundamentum sumitur ex Scriptura, in qua quidquid de gratia dicitur attribuitur charitati, et e converso; ergo signum est esse unam et eamdem formam. Antecedens patet, quia gratiæ dicitur esse proprium homines filios Dei constituere, et tamen de charitate dicitur 1 Joan. 3 : *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei nominemur et simus.* Secundo, per gratiam justificamur, juxta illud ad Rom. 3 : *Justificati gratis per gratiam ipsius*, et tamen hoc ipsum tribuitur charitati, c. 5, dum dicitur : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, quæ inferius *abundantia gratiæ et donationis* appellatur. Tertio, sicut gratiæ tribuitur regeneratio, ita de charitate dicitur 1 Joan. 4 : *Omnis qui diligit ex Deo natus est.* Quarto, gratiæ maxime proprium est hominem facere gratum Deo, id est, Deo dilectum, seu diligibilem, ab illo; charitas autem est quæ maxime facit hominem diligibilem Deo ; nam de illa dicit divina Sapientia, c. 8 : *Ego diligentes me diligo.* Et Christus, Joan. 14 : *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo.* Quinto, gratia est sanctitas animæ ; de charitate autem dicitur ad Ephes. 1 : *Elegit nos in ipso, ut essemus sancti et electi in conspectu ejus in charitate.* Sexto, gratia etiam peccatum expellit, nam hoc ad sanctitatem pertinet. Unde dicitur 1 Joan. 4 : *Omnis, qui in eo manet, non peccat* ; et iterum : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet;* et tamen ibidem subditur : *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres, et qui non diligit manet in morte.* Et Luc. 7 dicitur : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Septimo, per gratiam dicitur Deus habitare in hominibus justis; hoc autem est propriissimum attributum charitatis, juxta illud 1 Joan. 4 : *Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Octavo, gratia sanctificans censetur esse maximum inter omnia dona gratiæ, juxta illud Petri, 2 epist. 1 : *Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* At charitas præfertur cæteris donis Dei, a Paulo 1 ad Corinth. 4, et ideo ad Coloss. 3 illam vocat, *vinculum perfectionis ;* ergo non possunt hæc esse duo dona gratiæ, quia non possunt esse æque vel summe perfecta.

4. *Secundo, ex Concilio Tridentino.* — Secundo, fundari potest hæc sententia in Concilio Trident., sess. 6, c. 7, ubi cum dixisset, *hominem justificari per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum*, et ulterius docuisset causam formalem nostræ justificationis esse *justitiam qua interius renovamur, eam in nobis recipientes, quia nemo potest esse justus nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur,* subjungit : *Id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem passionis merito per Spiritum Sanctum charitas diffunditur in cordibus eorum qui justificantur.* In quo contextu eamdem quam gratiam et justitiam vocaverat, declarare videtur esse charitatem. Et (quod amplius est) statim addit, in justificatione hæc tria simul infundi, *fidem, spem, charitatem*, nulla facta mentione alterius gratiæ seu doni. Et c. 10, cum dixisset hanc justitiam bonis operibus augeri, adjungit : *Hoc vero justitiæ incrementum petit sancta Ecclesia cum orat : Da nobis, Domine, fidei, spei et charitatis augmentum*, indicans justitiam in his tribus tantum consistere, nimirum in charitate per se, in aliis ut charitate formantur. Item in canon. 11 definit justificationem non fieri sine *gratia et charitate*, quæ in cordibus hominum *diffundatur.* In quo loquendi modo singulare verbum *diffundatur*, indicat gratiam et charitatem unam tantum formam esse. Denique, sess. 14, c. 4, dicit contritionem charitate perfectam hominem

Deo reconciliare; gratia autem est quæ hominem Deo reconciliat.

5. *Tertio, ex Patribus.*—Tertio, potest hæc sententia Patribus attribui propter similes locutiones. Nam Leo Papa, sermon. de S. Laurentio : *Omnium* (inquit) *summa virtutum, et totius plenitudo justitiæ de illo amore nascitur, quo Deus proximusque diligitur*. Augustinus vero, de Natur. et grat., c. 42: *Charitas* (inquit) *est verissima, plenissima, perfectissimaque justitia*. Et tract. 5 in primam epist. Joannis : *Charitas* (inquit) *est quæ separat inter filios Dei et filios perditionis*. Idemque habet 15 de Trinitat., c. 18, dicens, *nullum esse isto Dei dono excellentius,* scilicet, charitate. Et tract. 32 in Joannem, circa finem, de Apostolo dicit: *His omnibus tam magnis rebus præposuit charitatem. Ipsam habeto, et cuncta habebis, quia sine illa nihil proderit, quidquid habere potueris ;* et concion. 1 in Psal. 113 : *Nihil* (inquit) *eminentius in Scriptura Sancta inveniri potest, quam charitas*. Et tract. 9 in 1 Epist. Joannis, dicit charitatem esse animæ pulchritudinem, quæ reddit animam amabilem Deo. Et lib. de Morib. Eccles., cap. 12 et 13, dicit charitatem esse formam sanctificantem animam; et in dicto l. 15 de Trinit, c. 18, dicit charitatem dividere inter filios Dei et filios perditionis. Et multa similia habet libro de Grat. et libero arbitrio, c. 17, et Serm. 43 et 50 de Verb. Domini. Ex quibus omnibus constat Augustinum tribuere charitati omnia propter quæ potest gratia desiderari, ac proinde superfluam esse gratiam, quæ sit forma distincta. Simile fere argumentum sumi potest ex Gregorio, homil. 27 in Evang., quatenus dicit charitatem esse radicem omnium virtutum, sentiens ipsam charitatem non habere priorem radicem. At vero si gratia esset distincta a charitate, ipsa esset radix charitatis, et a fortiori cæterarum virtutum. Homil. etiam 38 in Evangel., dicit charitatem esse vestem nuptialem per quam solent Patres et Expositores intelligere gratiam sanctificantem. Denique Prosper, lib. 3 de Vita contemplativa, c. 13, inter alia attributa charitatis : *Est* (inquit) *mors criminum, vita virtutum, anima sanctarum mentium, in peccatis suis mortuos suscitat*. Quæ omnia maxime propria formæ gratiæ esse videntur.

6. *Tandem rationibus fulcitur.* — Ultimo adduntur rationes. Prima esse potest, quia gratiæ necessitas tota sumitur ex operatione; si enim ad bene operandum non esset necessaria gratia, nunquam esset cogitata vel prædicata, neque habitus per se infusi fuissent necessarii, nisi in homine essent operationes aliquo modo supernaturales, quæ sine virtutibus surpernaturalibus fieri connaturali modo non possent. Sed gratia quæ sit forma distincta a charitate, ad nullam operationem necessaria est, quia ad omnia opera virtutum sufficiunt virtutes et dona supra enumerata, et ideo neque illi Theologi qui gratiam a charitate distinguunt, illam propter operationem ponunt. Respondent autem, per se et propter suum effectum formalem, necessariam esse, et consequenter etiam requiri propter modum moralem operis, id est, propter condignitatem illius ad proprium et perfectum meritum necessariam, licet propter substantiam, vel physicam proprietatem operis non requiratur.

7. *Refutatur et arguitur secundo.* — Sed contra hoc instatur secundo, quia talis effectus formalis intelligi non potest distinctus ab effectu formali charitatis. Nam ille effectus quis est, nisi esse sanctum vel dilectum? Ad hunc autem sufficit charitas, quatenus a forma intrinseca fieri potest. Declaratur minor, quia hæ voces, *Dilectus*, vel *gratus,* interdum significare possunt denominationem extrinsecam ab actu diligentis vel complacentis sibi in aliquo; ad hunc quasi effectum vel potius denominationem, clarum est non esse intrinsecam formam necessariam, si præcise in illa denominatione actuali (ut sic dicam) sistatur. Alio vero modo, et in hac materia magis proprio et recepto, verba illa significant proprietatem personæ dilectæ, quæ reddit illam diligibilem et gratam, in quo sensu illa revera est denominatio intrinseca, et a forma inhærente in persona grata, ut latius tractando de justificatione dicendum est. Ad hanc autem internam denominationem sufficit charitas, quia forma illa vel proprietas, quæ reddit hominem singulariter dilectum a Deo, non est nisi illa forma quæ facit hominem simpliciter bonum et sanctum; nam hoc est quod Deo in homine maxime placet, indeque gratus denominatur. Charitas autem reddit hominem simpliciter bonum ; nam est suprema virtus quæ bonum reddit habentem, et est vera amicitia ad Deum, et ideo facit hominem diligibilem ab ipso Deo, ac denique unit hominem Deo, tanquam ultimo fini super omnia dilecto, ac subinde expellit omne peccatum, in quo sanctitas consummatur.

8. *Tertio probatur.* — Unde arguitur ter-

tio, quia vel gratia, a charitate distincta, est in essentia animæ, vel in potentia; non potest esse in potentia, quia deberet illam complere, et inclinare ad aliquam determinatam operationem, nam perfectio recipitur in perfectibili ad modum ejus. Neque etiam videtur esse posse immediate in essentia animæ, quia nullum determinatum et quasi specificum effectum potest illi conferre. Quia hic effectus, scilicet, esse gratum vel dilectum, ut tenet se ex parte objecti seu personæ a Deo dilectæ, nihil aliud significat quam esse bonum, quod prædicatum de se transcendens est, et suo modo per quamcumque virtutem ex parte confertur, per charitatem autem censetur simpliciter dari, quia virtute continet omnes, et nihilominus in singulis determinatur secundum peculiarem effectum, quem unaquæque confert in ordine ad suam operationem. In essentia autem animæ non potest intelligi specifica perfectio determinatam conferens bonitatem; ergo nec specialis forma gratiæ quæ illam peculiari modo amabilem vel gratam reddat. Et confirmatur, quia per gratiam expellitur peccatum; ergo in eo subjecto immediate recipitur, in quo proxime inest peccatum. At peccatum est proxime in voluntate; ergo in illa etiam est gratia, ac subinde non est aliud quam charitas.

9. *Quarta ratio. — Quinto denique probatur idem institutum.* — Quarto, est commune scholasticorum argumentum, quia si gratia et charitas realiter distinguerentur, possent a Deo separari, quod non videtur admittendum. Alias posset aliquis vel sine charitate esse sanctus et gratus Deo, contra illud 1 ad Cor. 13 : *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest,* vel e contrario posset esse gratus et non acceptus Deo, si, habens gratiam, non haberet charitatem ad ipsum. Vel posset cum sola charitate diligere, licet non esset dilectus, quod etiam repugnat verbo Dei docenti diligere diligentes se. Aut denique posset quis diligere et diligi cum charitate sine gratia, et ita potuit etiam nunc fieri, ac proinde superflua est peculiaris qualitas gratiæ. Quinto, si gratia esset distincta a virtutibus, compararetur ad illas, sicut essentia ad proprietates, vel sicut substantia animæ ad potentias ; ergo omnes virtutes infusæ penderent a gratia, non solum quoad esse virtutis, quem dicuntur habere a charitate, sed etiam quoad substantiam ipsorum habituum, quia omnes manarent ab illa, sicut proprietates ab essentia ; hoc autem dici non potest, alias etiam habitus fidei et spei amitterentur, amissa gratia. Atque hæc sunt motiva quæ opinionem hanc sine dubio faciunt valde probabilem.

CAPUT XII.

GRATIAM ESSE FORMAM A CHARITATE REALITER DISTINCTAM VERIUS JUDICATUR.

1. Sententiam hanc præferendam censemus, tum quia a pluribus et gravioribus Theologis recepta est; tum etiam quia est satis conformis Scripturis et Patribus ; tum denique quia magis commendat divinam gratiam, meliusque totum ordinem supernaturalium perfectionum declarat. Docuit ergo hanc sententiam D. Thomas 1. 2, quæst. 113, art. 3, et 3 contr. gent., c. 150 et 151, et quæst. 27 de Verit., art. 1, et sequuntur omnes Thomistæ , Cajetanus, Conradus et Medina, in d. art. 3; Ferrar., d. c. 151, in fine; Capreolus in 2, d. 26, quæst. 1, et ibid. Hispal., late; Soto, l. 2 de Natur. et grat., c. 17 et 18 ; Valentia, tom. 2, d. 8, quæst. 2, punct. 2. Tenuit etiam Antonin., 4 p., tit. 9, c. 2; Ægid., in 2, d. 26, quæst. 1, art. 2, et quæst. 2, art. 1, et ibi Argentin., art. 1 ; Albertus, art. 3, et in 3, d. 27, art. 3, ubi etiam Bonaventura, art. 1, q. 3 et 4, eamdem opinionem amplectitur, quamvis circa illam habeat singularem opinionem infra explicandam. Denique Alexander etiam, 4 p., quæst. 13, art. primo, videtur gratiam distinguere a virtutibus, et illam in substantia animæ immediate collocare : *Nam primus* (inquit) *actus gratiæ in anima est vita spiritualis, non mediantibus potentiis.*

2. *Cur postponatur auctoritas.* — Difficile autem est sententiam hanc ex Scriptura, Conciliis aut Patribus ostendere, quia, licet sæpe dicant sanctificari nos per Dei gratiam, vel infundi nobis gratiam sanctificantem, seu gratiam sanctificationis, quibus modis sæpius loquitur Augustinus, ut videre licet l. 1 de Grat. Christi, c. 30 et seqq., et epist. 105 et 107, et l. de Spirit. et litt., c. 32, ex hac vero appellatione gratiæ nihil certum et firmum colligi potest, quia vox *gratia* valde generalis est, et de omnibus donis supernaturalibus proprie dicitur. Ex quibus donis omnia illa quæ aliquid conferunt ad veram sanctitatem hominis recipientis, ad sanctificantem gratiam pertinent, et ita possunt sub

voce illa comprehendi, et præsertim charitas, quæ peccatum mortale secum non admittit. Ut ergo sententiam hanc probabiliter ex Patribus et Scriptura colligamus, prius est rationis discursu declaranda et persuadenda, et inde non difficile ostendetur quod sit consentanea locutionibus Scripturæ et Patrum, quamvis eis solis sufficienter probari non possit. Nomine igitur gratiæ sanctificantis intelligimus formam quamdam, accidentalem quidem in se, quia infunditur animæ, et illi inhæret, comparatione autem aliarum virtutum infusarum se habentem ad modum formæ substantialis, quia non datur tanquam principium proximum alicujus determinatæ operationis, sed ad dandum animæ esse quoddam divinum. Unde per hanc formam participatur natura divina, non prout est intellectus, vel voluntas, vel aliud attributum quod sit operatio, vel principium proximum operandi, sed prout est essentia quædam et natura, supra omnem naturam substantialem creatam et creabilem. Unde fit ut, sicut natura divina secundum rationem est quasi radix intellectus et voluntatis divinæ, ita hæc forma sit quasi radix secundum rem infusarum virtutum, etiam charitatis. Et hinc tandem fit ut per hanc formam primo deificetur anima, et consequenter ex vi ejus connaturaliter expellatur peccatum, ac denique ratione illius debeantur deificæ operationes usque ad visionem beatam suo tempore obtinendam.

3. *Possibilitas qualitatis gratiæ probatur.* — Primum ergo probandum est hanc qualitatem, prout illam explicuimus, esse possibilem. Quod imprimis satis persuaderi potest, quia nulla implicatio contradictionis in hoc effectu ostendi potest. Si enim Deus potuit homini communicare participationem singularem suæ visionis et divini amoris, cur non poterit communicare excellentem quamdam participationem suæ naturæ, ut talis natura et substantia est? Item cum in Deo visio et amor sui non re, sed ratione distinguantur, nihilominus operationes, quibus ab homine participantur, in re ipsa distinctæ sunt juxta recipientis capacitatem. Et similiter, licet in Deo actus videndi, et lumen intelligibile, et actus se amandi, et charitas, seu voluntas, quæ concipitur ut principium ejus, in re non distinguantur, sed ratione tantum, nihilominus ab homine participantur per formas seu qualitates realiter distinctas, quales sunt lumen gloriæ, et visio Dei, et virtus charitatis, et dilectio ab ea procedens, propter eamdem nimirum rationem, quod hæc participantur ad modum recipientis. Ergo, simili modo, quamvis in Deo amor et voluntas sola ratione a natura Dei distinguantur, nihilominus poterit natura divina participari ab homine per formam re ipsa distinctam ab habitu et actu charitatis ejus, quia talis etiam participatio fieri non repugnat, et fieri debet juxta capacitatem recipientis.

4. *Alia ratio de possibilitate gratiæ.* — Deinde argumentor in hunc modum, quia talis qualitas non potest cogitari impossibilis ex parte potentiæ divinæ, cum illa sit infinita, et de se omnia possit; neque etiam ex parte naturæ divinæ, eo quod non sit participabilis sub ratione essentiæ vel naturæ. Nam hoc falsum esse ostenditur, etiam in naturali ordine rerum; nam Angelus, verbi gratia, et anima rationalis, sicut per suas potentias participant intellectum et voluntatem Dei, ita per suam substantialem naturam participant essentiam Dei, ut substantialis quædam natura est, et essentialiter intellectualis; ergo, eadem ratione, non repugnabit divinam naturam, ut talis est, esse participabilem modo altiori et supernaturali. Si enim intellectus et voluntatis Dei potest dari participatio creata altioris ordinis quam sint naturales potentiæ rationales, cur non poterit dari participatio naturæ divinæ altioris etiam ordinis, proportionata illis supernaturalibus donis, et ordine naturæ prior, et illorum quasi radix? Neque enim necesse est ut talis participatio habeat substantiales perfectiones divinæ naturæ incommunicabiles creaturæ, ut sunt esse per essentiam, et cum summa independentia; tunc enim non esset participatio, sed identitas seu æqualitas; sed satis est ut sit participatio creata alterius ordinis, sicut sunt lumen gloriæ et charitas. Neque etiam oportet ut talis participatio fiat per substantiam, tum quia aliunde repugnat dari substantiam supernaturalis ordinis, ut alibi probatum est; tum quia agimus de participatione, quæ ab homine vel Angelo participari possit, quibus nova substantialis forma advenire non potest; ergo, sicut lumen divinum, licet in se sit substantia, nihilominus participatur per lumen accidentale, ita etiam natura divina, licet in se sit substantialis, poterit a persona creata, altiori modo quam per propriam substantiam, per formam accidentalem divini ordinis participari.

5. *Aliis modis possibilitas gratiæ indicatur.*

— Neque etiam poterit hæc repugnantia ex parte subjecti cogitari, quia ex parte illius non est necessaria capacitas naturalis ; et obedientialis non magis deest in anima respectu talis qualitatis, quam desit in intellectu et voluntate ad virtutes infusas recipiendas. Ac denique non potest assignari repugnantia ex genere talis qualitatis. Affirmari enim non potest implicationem involvere dari aliquam qualitatem supernaturalem , quæ sit forma dans formaliter aliquod esse supernaturale, quod non ordinetur per se primo ad aliquam operationem, tanquam proximum principium ejus ; nam quæ est vel qualis hæc repugnantia ? In naturali enim ordine experimur dari formas accidentales afficientes formaliter subjectum, licet vim agendi non præbeant, ut est quantitas, et in genere qualitatis albedo, pulchritudo , et aliæ similes. Imo etiam formæ substantiales per se primo ordinantur ad dandum esse formaliter, ad agendum vero non ita, sed per suas potentias vel qualitates ; quid ergo mirum quod in ordine supernaturali detur aliqua similis forma, quæ solum formaliter perficiat animam, eamque pulcherrimam reddat in divino ordine, quamvis non per se immediate , sed per virtutes sibi connaturales operetur ? Eo vel maxime quod, secundum veram Theologiam , definitionibus Conciliorum consentaneam , character forma est et qualitas supernaturalis ordinis, quæ formaliter perficit animam ; non enim potest aliter illam consignare, et quasi sigillare ; et tamen non est principium proprium et physicum alicujus operationis sibi connaturalis, ut in 3 tom. 3 partis declaratum est ; non est ergo cur repugnet dari altiorem formam gratiæ dantem nobilius esse supernaturale. Præsertim quia fortasse illa efficaciam aliquam habet, ut statim dicam.

6. *Probatur justis de facto infundi gratiam.* — Supposita ergo possibilitate talis gratiæ, non est difficile ostendere, esse valde consentaneum rationi , ac proinde valde credibile infundi justis hanc gratiam, quæ sit quasi totius justitiæ supernaturalis fundamentum, vel potius essentia. Probatur primo, quia rationi consonum est ut Deus non minus cumulate perficiat naturam in ordine supernaturali quam in naturali, servata proportione ; sed in ordine naturæ ita rem constituit, ut primo det illi substantialem formam , deinde potentias et virtutes agendi, tanquam connexas cum forma, et in ea radicatas ; ergo simili modo debuit natura ad divinum ordinem sublevari, primo , participando divinam naturam per gratiam deificantem animam, et deinde per virtutes operativas, ipsi gratiæ tanquam essentiæ et radici conjunctas. Et in idem fere redit ratio D. Thomæ, qua persuadet dari hanc gratiam , quia prius est forma quæ dat esse (utique simpliciter et quasi substantiale) quam quæ dat operari. Item quod virtus debet esse dispositio perfecti ad optimum, ideoque virtutes infusæ debent supponere quasi naturam quamdam supernaturalem, cui connaturales sint, quamque in ordine ad optimos actus perficiant.

7. *Probatur deinde eadem conclusio.* — Unde argumentor secundo, quia non potest charitas esse quasi prima forma dans hoc esse supernaturale cui cætera debeantur ; primo, quia illa etiam est virtus proxime operativa, et ideo supponere debet esse divinum, cui sit connaturalis talis diligendi modus. Omnis enim appetitus sequitur aliquam formam ; charitas autem est veluti quidam appetitus superioris ordinis ; ergo supponit priorem formam dantem esse divinum cui talis modus amandi proportionatus et connaturalis est. Deinde, quia virtutes supernaturales non tantum perficiunt voluntatem, sed etiam intellectum, qui prior potentia est. Ergo prima perfectio illius ordinis, in qua cæteræ connectantur, et ratione cujus debeantur, non est perfectio solius voluntatis, sed altiorem formam esse necesse est. Declaraturque hoc optime in statu beatitudinis, ubi inter virtutes etiam operativas non est prima et principalis charitas, sed prior et principalior est lumen gloriæ, nam visio beata ibi magis perficit animam quam amor ; ergo signum est, etiam in via non esse charitatem primam formam deificantem animam ; tum quia eadem est forma principaliter sanctificans animam in via et in patria ; tum quia, etiam in statu beatitudinis, supponi debet in Angelo vel anima aliqua intrinseca forma in qua, tanquam in supernaturali essentia, tam lumen gloriæ quam charitas radicentur. Et ita per se loquendo, sicut anima est prior intellectu et voluntate, et intellectus quam voluntas, ita in supernaturali ordine prior est gratia quam est perfectio intellectus vel voluntatis, et prius lumen quam charitas. Dico autem *per se*, quia in via, ratione fidei, et ut habeat locum dispositio vel meritum in illa fundatum, præcedit fides quasi ex dispensatione propter imperfectionem præsentis status, et ideo in Christo ubi hæc ratio cessavit, et gratia crea-

ta a principio habuit perfectum et connaturalem statum, et lumen intellectus naturæ ordine præcessit charitatem.

8. *Tertium argumentum ex intimo illapsu divino in animam.*— Tertiam rationem sumere possumus ex perfecto illapsu Dei in animam; ut enim ex parte sit completus, non tantum debet fieri in potentiis, sed etiam in essentia seu substantia animæ, ita ut non tantum in potentiis, sed etiam in essentia animæ novo modo incipiat esse Spiritus Sanctus, quando anima justificatur. Unde multi Theologi docent etiam in beatitudine esse illapsum Dei in animam per gratiam consummatam prius natura et aliter quam per visionem; ergo hic illapsus in via inchoatur per gratiam sanctificantem, ratione cujus debetur et charitas in via, et visio in patria. Unde potest hæc ratio simul cum præcedenti confirmari, quia in justis esse debet aliqua forma cui sit connaturalis supernaturalis beatitudo, consistens in visione Dei, et consequenter debeatur animæ, ut deificatæ per illam formam. At vero hæc forma non est charitas; nam illa est de se posterior illa beatitudine, et quasi consequens ad illam, spectatam ut in visione Dei consistit; ergo est alia forma prior tam charitate quam visione, quæ se habet per modum naturæ principalis, cui tales operationes debentur in statu perfecto.

9. *Quartum argumentum ex effectu formali deductum.* — Quarta ratio sumi potest ex effectu formali excludendi peccatum mortale. Supponimus enim (quod infra tractandum est) esse aliquam formam supernaturalem animæ inhærentem, quæ formaliter excludit culpam mortalem. Deinde supponimus hanc formam non esse ipsum actum charitatis, quia nec semper necessarius est, nec sufficiens per se ac proxime, ut in 1 tom. 3 partis late probavi, et inferius attingam. Ex quo ulterius probabiliter inferimus habitum charitatis non esse illam formam quæ formaliter peccatum expellit, quia vel est minus perfectus quam actus, ut aliqui volunt, vel, licet sit eminentior, quia comparatur ad actum per modum potentiæ, non tribuit animæ alium modum rectitudinis, sed eamdem permanentiorem. Ergo oportet ut illa forma, quæ ita sanctificat seu deificat animam, ut secum non admittat culpam mortalem, sit excellentior, et natura prior ipsa charitate.

10. *Sacra Scriptura probatur.* — His ergo modis et rationibus verisimiliter probata hæc sententia, non parum confirmari potest ex consonantia Scripturarum. Et imprimis ex verbis Petri, 2 can., cap. 1, num. 4 : *Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Hoc enim consortium per dona gratiæ sine dubio fit, nec potest proprius, vel (ut ita dicam) formalius fieri, quam per talem sanctificantem gratiam, quæ sit propria divinæ naturæ participatio. Nam Petrum ibi loqui de propria essentia et natura Dei testatur Ambrosius, lib. de Incarnat. Dominicæ Sacramento, cap. 8, inde probans in Deo esse veram naturam, et lib. 1 de Spirit. Sanct., cap. 6, de illo consortio dicit : *In quo* (id est, in Spiritu Sancto) *non carnalis successionis hæreditas, sed adoptionis gratiæ spirituale commercium est.* Quod consortium in sequentis libri c. 1 latius exponemus; nunc satis sit, ex Ambrosii sententia per adoptionis gratiam in nobis fieri. Unde non parum etiam dictam sententiam confirmant illa loca, in quibus justi dicuntur per gratiam filii Dei fieri, ad Rom. 5 : *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*, et cap. 8 : *Accepistis spiritum adoptionis filiorum ;* et 1 Joan. 3 : *Nunc filii Dei sumus.* Filius autem proprius et naturalis constituitur per propriam essentiam et naturam patris; filius autem adoptivus inter homines quidem constituitur per extrinsecam acceptationem, seu obligationem; adoptio autem Dei est longe excellentior, et ideo constituitur per intrinsecam formam, quæ fit suprema quædam participatio ipsiusmet naturæ Dei, ut talis est. Est ergo illa forma distincta ab amore seu charitate. Nam amor per se, et quatenus talis est, constituit amicum, non filium. Unde Paulus, dicto c. 8 ad Rom., subinfert : *Si filii, et hæredes ;* non autem sic inferre posset : Si amici, ergo hæredes. Unde charitati et amori non respondet gloria ut hæreditas, sed respondere poterit ut corona; quia amor Dei meritorius est, cujus principium proximum est charitas. Ergo gratia, quæ constituit hominem filium et hæredem, est alia forma qua participatur divina natura, nam huic participationi respondet hæreditas, id est, participatio beatitudinis ipsiusmet Dei, quæ tali gratiæ est connaturalis, et ideo censetur quasi jure intrinseco debita. Denique ob hanc causam dicuntur justi in Scriptura regenerari et renasci, quando per gratiam justificantur, Joan. 3, et sæpe alias. Quo significatur gratiam, quæ per se primo infunditur per illam actionem, esse propriam participationem divinæ naturæ ; generatio enim, quæ est nativitas, est

processio viventis a vivente in similitudine naturæ, et non tantum in similitudine operationis, vel amoris. Ut ergo hæc regeneratio cum aliqua proprietate possit dici nativitas et fundamentum filiationis, necesse est ut, præter principium proximum amoris, seu cujuscumque operationis, specialis participatio divinæ naturæ infundatur, et hanc dicimus esse gratiam sanctificantem, quæ est quasi substantialis forma constituens hominem Dei filium, et Deum (utique per participationem), ut etiam Scriptura loquitur, Joan. 10, etc.

11. *Testimonia consideratione digna ex Conciliis. — Concilium Viennense.*— Ex Conciliis et Patribus pauca afferri possunt, quæ cogant vel multum suadeant; nihilominus consideratione dignum est quod, in Clementin. 1 de Sum. Trinit., distincte numerat Concilium Viennense virtutes et informantem gratiam, et sub his verbis opinio, quæ asserit gratiam et virtutes infundi quoad habitus, approbata est. Loquens enim Concilium indefinite de virtutibus, omnes profecto comprehendit, et maxime charitatem, sine qua nulla est perfecta virtus; ergo per gratiam intelligit aliquid distinctum a virtutibus; cur enim illam singulariter et distincte nominaret, nisi esset forma diversa. Et in ipso verborum ordine indicatum est gratiam esse priorem virtutibus, et quasi radicem et fundamentum illarum. Similisque ponderatio locum habet in verbis Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 7, dicentis in justificatione renovari hominem per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum; nam sub donis includit virtutes, ut supra declaravi; ergo per gratiam formam distinctam intelligere videtur. Quam etiam can. 11 distincte a charitate numerat, damnans eos qui dicunt justificationem fieri sola remissione peccatorum, *exclusa gratia et charitate.* Et ita sensisse, et intellexisse videtur hæc loca auctor Catechismi Pii V, cum, tractando de effectu baptismi, dixit cum gratia infundi concentum virtutum.

12. *Doctrina Patrum suadetur.* — Ex Patribus solet expendi quod Dionysius, cap. 2 de Ecclesiast. hierarch., part. 1, dixit : *Primus animi ad divina motus, Dei dilectio est. Porro sacræ dilectionis ad divina mandata facienda principalis omnino progressus est sacratissima et ineffabilis prorsus operatio, qua divinus in nobis status efficitur.* Per quem statum profecto non alium intelligit, nisi statum gratiæ sanctificantis, quam dicit esse vitam animæ, et ita supponi ad operationes divinas, sicut naturalis vita hominis supponitur ad humanas. Sic ergo ait : *Si enim divinus hic status, divina nativitas, nunquam ille aliquid sciet ex his quæ a Deo tradita sunt, neque operabitur, qui nec divinum hunc statum consecutus est. An vero nobis quoque ipsis non dicimus prius esse necessarium humanæ vitæ statum, ut sic demum humana possimus operari.* Et concludit : *Unumquodque ea solum agit et patitur quæ substantiæ statusque sui sunt.* Sentit ergo ante divinam operationem et operativam virtutem dari nobis quoddam esse divinum, quasi substantiale, quo in statu viventium vita divina constituimur, a quo profluunt nobis divina opera, utique ut sint viva, et connaturali modo fiant; ergo, ad dandam hanc vitam et illud esse divinum, necessaria est forma gratiæ a singulis principiis particularium operationum distincta. Solet etiam citari Augustinus, lib. 1 de Grat. Christi, cap. 30, ubi gratiam justificationis a charitate distinguere videtur, et lib. de Spirit. et litter., cap. 31, ubi distincte numerat charitatem, qua Deus nos facit sui dilectores, et justitiam, qua Deus nos facit justos; sed in his et similibus testimoniis non immoror, quia facilem habent interpretationem, et revera non videntur ab Augustino in hoc sensu dicta; reliqua vero sincere intellecta non parum suadent, ita ut vere dicere possimus hanc sententiam esse Scripturæ et Patribus consentaneam, quod magis ex solutionibus argumentorum in capite sequenti constabit.

13. *Gratia non est in potentiis, ut in subjecto proximo, sed in essentia animæ.* — Prius vero, ut rem distincte concludamus, ex dictis colligitur primo, gratiam non esse in potentiis, sed in essentia animæ tanquam in proximo subjecto. Ita docent divus Thomas et omnes auctores qui ejus sententiam sequuntur, uno excepto Bonaventura, qui, in 2, distinct. 26, quæst. 5, docuit gratiam esse in voluntate, etiamsi alias teneat esse distinctam a charitate, in quo certe non consequenter loquitur. Probatur ergo illatio, quia habitus qui immediate afficiunt potentias, perficiunt eas juxta modum earum, nimirum, juvando et inclinando unamquamque potentiam ad suum actum, et objectum sibi proportionatum. Perfectio enim commensuratur perfectibili; potentia autem, quæ est perfectibilis per habitus, totum suum esse habet in ordine ad suos actus, suumque particulare objectum; ergo tantum illi habitus qui ad operandum proxime or-

dinantur, in potentiis recipiuntur. At vero gratia imprimis est forma absoluta quæ immediate ad nullum actum vel objectum dicit habitudinem, sed solum ad dandum quoddam esse divinum; ergo ex hac parte non est apta ad perficiendam potentiam. Deinde, est veluti universalis forma cui non minus debentur perfectiones intellectus quam voluntatis; ergo de se abstrahit ab utraque potentia; ergo in neutra illarum collocari debet, sed in essentia. Præterea gratia est formalis terminus regenerationis hominis et fundamentum filiationis Dei adoptivæ, quatenus est peculiaris participatio divinæ naturæ, ut diximus; ergo immediate respicit naturam, seu essentiam et substantiam animæ. Ulterius per hanc gratiam illabitur Deus ipsi animæ secundum essentiam ejus, novo modo existendo in illa; ergo Deus, infundendo hanc gratiam, specialiter operatur in ipsamet animæ essentia; ergo in illa immediate recipitur hæc gratia, et ita recte intelligitur illud: *Qui adhæret Deo, unus spiritus fit cum eo,* utique per specialem unionem inter Deum et animam ipsam. Denique hoc modo fit ut non solum potentia, sed etiam ipsa substantia animæ per propriam formam supernaturaliter perficiatur.

14. *Motivum Bonaventuræ ex Augustino, Serm.* 12 *de Verb. Apost., c.* 8, *solvitur.* —*D. Augustinus in Enchir., cap.* 32.— Neque motiva Bonaventuræ difficultatem habent. Inducit enim Augustinum dicentem gratiam comparari ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum; residet ergo gratia in libero arbitrio, ac subinde in voluntate. At vero Augustinus ibi non de gratia habituali specifica, sed in genere de toto adjutorio gratiæ, sive per habitus, sive per auxilium, loquitur, ut ex inferius dicendis in tribus libris sequentibus constabit. Unde per liberum arbitrium non potuit intelligere solam voluntatem, nam gratia in sua latitudine etiam in intellectu sedet. Eo vel maxime quod Augustinus non dicit gratiam sedere in libero arbitrio, sed in homine sedere Christum, seu Spiritum Sanctum, sic enim ait: *Sentis te habere sessorem? Sentis te habere rectorem? Sentio, inquis; illi ergo dic: Gressus meos dirige secundum verbum tuum.* Optime ergo intelligitur Spiritus Sanctus, ut per gratiam sedens in ipsamet anima, et inde regens potentias per virtutes et auxilia. Deinde inducit eumdem Augustinum dividentem gratiam in operantem et cooperantem, prævenientem et subsequentem, quas Magister definit per comparationem ad voluntatem, supponens utique gratiam esse in voluntate. Sed illa distinctio auxiliorum est, non habituum, et suo modo locum habet etiam in intellectu, et ideo nec de voluntate specialiter concludit, nec de gratia habituali aliquid probat. Inducit præterea quasdam conjecturas, ex quibus, quæ alicujus momenti esse possunt, supra in favorem primæ sententiæ positæ sunt, alias vero omitto, quia difficultatem non habent.

15. *Illatio alia de distinctione reali gratiæ a charitate.* — Ultimo, ex dictis infertur gratiam non tantum ex natura rei formaliter, sed cum omni proprietate realiter a charitate distingui. Hoc aperte sequitur, supposita opinione quam veram existimamus, quod voluntas et anima realiter differant, nam quæ sunt in subjectis realiter distinctis, inter se etiam realiter distingui necesse est. Addo vero contra Henricum, loco supra citato, licet verum esset animam et voluntatem non distingui realiter, non inde sequi idem dici posse de gratia et charitate. Primo quidem, quia identitas in subjecto non est argumentum identitatis inter formas et qualitates afficientes subjectum, si aliunde in eis appareat sufficiens ratio distinctionis, sicut hic ostendi potest. Prior pars nota est in philosophia, et in præsenti materia ostenditur. Nam charitas et spes sunt in eadem voluntate, et inter se distinguuntur realiter. Item qui ponit voluntatem non distingui realiter ab anima, idem de intellectu dicere cogitur, et nihilominus non negabit gratiam viæ esse realiter distinctam a fide, et gratiam consummatam a lumine gloriæ. Nec refert quod in his sit notior distinctio, quia potest fides a charitate separari; quia non ideo distinguuntur, quia separari possunt, sed aliunde distinctio est petenda; nam si Deus statuisset non conservare fidem absque gratia, nihilominus ex propriis rationibus intelligeremus esse res distinctas, et e converso, quod nunc gratia et charitas non separentur, non est propter identitatem, sed propter amicitiæ vinculum, ut infra declarabo.

16. *Distinctionis realis ratio gratiæ charitatique, etc., applicatur.* — Attendenda ergo est propria ratio distinctionis, quæ non ex subjectis, sed ex objectis, et ex habitudine ad actus seu effectus formales sumenda est. Hæc autem ratio intervenit inter gratiam et charitatem, aliter tamen quam inter charitatem et spem, verbi gratia; charitas enim et spes, quia essentialiter dicunt transcendentalem ha-

bitudinem ad actus et objecta, per illa inter se distinguuntur; gratia vero multo magis ab utraque distinguitur; quia non est qualitas respectiva illo modo, sed omnino absoluta ab omni objecto, solumque respicit subjectum, et effectum suum formalem quem in illo habet, ut explicuimus. Et hac ratione comparatur ad omnes virtutes infusas, sicut essentia ad proprietates, et est veluti principium principale omnium actuum illarum, ut mox declarabimus; ergo, sicut ab aliis virtutibus in via, et a lumine gloriæ in patria realiter distinguitur, ita etiam in utroque statu distinguitur a charitate.

CAPUT XIII.

FUNDAMENTIS PRIORIS SENTENTIÆ SATISFIT.

1. *Advertendum ad argumentum solvendum.* — Primum contrariæ sententiæ fundamentum ex Scriptura sumebatur, quia quæ videntur gratiæ esse maxime propria, charitati tribuuntur. Cui ut respondeamus, adverto inter homines justos et Deum amicitiam veram et propriam contrahi, juxta verbum Christi, Joan. 15 : *Jam non dicam vos servos, sed amicos.* Hæc autem amicitia solet charitatis nomine significari. Unde divus Thomas 2. 2, quæst. 23, ex professo probat charitatem esse amicitiam erga Deum, non quidem quia charitas, ut est virtus qua nos diligimus Deum, de qua ibi Doctor sanctus tractat, sit totum vinculum quod, teste Aristotele, ad amicitiam necessarium est, nimirum, quod sit cum redamatione quæ in divina amicitia etiam ex parte Dei necessaria est; illam tamen non præstat charitas qua nos diligimus Deum, sed qua ipse diligit nos. Quia vero dilectio Dei ad hominem diligentem se certissima est, juxta verbum Christi : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo,* vel potius quia nostra dilectio ad Deum supponit dilectionem Dei erga nos, juxta verbum Joannis : *Non quia nos prius dilexerimus Deum, sed quia prius ipse dilexit nos,* ideo solet nomine charitatis totum hoc vinculum amicitiæ inter Deum et hominem comprehendi; charitas enim nostra ita est dilectio, ut sit etiam redamatio Dei diligentis nos, et quasi complementum illius amicitiæ quæ charitas appellatur. Quam doctrinam sumo ex Eusebio, lib. 1 de Præparat. Evang., cap. 1, dicente , *per conversionem ad Deum et Christianam vitam, amicitiam inter Deum et homines constitui,* de qua subdit Christum venisse ad hanc amicitiam (quam etiam charitatem vocat) hominibus annuntiandam, et ad exhortandum ut omni studio ac cura, *hoc donum suscipiamus. Et hanc* (inquit) *charitatem suam æqualiter omnibus proposuit, qui gratiam ejus ex toto animo complectuntur.* Ubi de tota hac amicitia tanquam de uno dono loquitur, quamvis et gratiam Dei erga nos, et charitatem nostram erga Deum includat. Et eodem modo de hoc vinculo amoris inter Deum et hominem loquitur Bernardus, serm. 83 in Cantica.

2. *Peculiare donum requiritur in nobis, ut amici Dei simus, quod est gratia.* — Hinc ergo est ut, sicut amicitia includit hæc duo ex parte utriusque extremi, scilicet, amari et amare, ita etiam amicitia nostra cum Deo requirat, et charitatem qua amamus Deum, et amari a Deo; et quoniam amor Dei est efficax, et facit bonum quod amat, ideo requiritur etiam in nobis peculiare donum, ratione cujus dicimur intrinsece amari a Deo, tanquam amici et ipsi grati. Et quamvis ipsius charitatis infusio sit etiam quidam amor Dei erga nos, hoc tantum est secundum quamdam peculiarem rationem communem omnibus donis gratiæ; nam etiam infusio fidei est effectus amoris Dei erga hominem, et sic de cæteris, tam habitibus quam actibus, vel auxiliis. Nihilominus tamen peculiaris amor quo Deus amat justum, tanquam filium sibi gratum, postulat peculiare donum quod ipsam animam immediate sanctificet, et ratione cujus cætera debentur. De quo genere amoris Dei ad hominem recte intelligitur illud 1 Joan. 3 : *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei nominemur et simus.* Loquitur enim, ut multi exponunt, de charitate Dei erga nos, quam talem esse dicit ut, per eam, seu ex vi ejus, filios suos nos efficiat, quod formaliter non fit per charitatem, sed per gratiam, ut supra declaravi. Potestque amplius necessitas hujus doni ad hanc amicitiam cum Deo ineundam explicari, quia, teste Aristotele, lib. 8 Ethicor., et lib. 9, cap. 8, amicitia propria esse debet inter æquales; homo autem longissime distat a Deo, et ideo naturaliter non poterat ad aliquem proprium gradum amicitiæ cum Deo ascendere; ideo ut propriam aliquam amicitiam cum Deo posset contrahere, necessarium fuit ut non solum quoad modum redamandi, sed etiam quoad ipsum esse, et dignitatem personæ, ad altiorem statum, et suo modo divinum elevaretur. Ad hoc ergo fuit necessaria gratia quæ faciat hominem

Deum per participationem, seu filium Dei adoptivum, et ratione illius jam potest Deum diligere ut amicum, saltem secundum amicitiam excellentiæ, quam etiam inter species amicitiæ philosophus supra posuit, cap. 11; nam æqualitas simpliciter inter Deum et creaturam esse non potest.

3. *Cur effectus amicitiæ cum Deo gratiæ et charitati permixtim tribuantur.* — *Vide Toletum et quos citat, et Pereir., disp.* 2 *et sequent.* — Ex hoc ergo vinculo et connexione charitatis et gratiæ, ortum est ut attributa et effectus hujus amicitiæ indifferenter charitati et gratiæ tribuantur, quamvis hoc non sit tam frequens, sicut in primo fundamento alterius sententiæ proponitur. Quod breviter ostendo, discurrendo per singula testimonia ibi proposita. Primum erat, quod proxime declaravimus ex 1 Joan. 3 : *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus,* etc. Nam hoc non oportet intelligi de charitate creata, qua nos amamus Deum, sed de increata, qua Deus nos ita amat, ut filios suos nos constituat, vel certe licet de charitate creata intelligatur, sensus facilis est talem esse qualis esse solet optimi filii ad patrem, unde non fit ipsam charitatem esse formam per quam proxime et formaliter filii Dei constituimur. Secundum testimonium erat illud ad Rom. 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris ;* sed non probat ipsam charitatem esse primam formam (ut sic dicam) per quam Spiritus Sanctus habitat in nobis, sed solum probat charitatem infundi per inhabitantem spiritum. Unde non desunt graves auctores qui locum illum in contrarium retorqueant, nam dicit Paulus per Spiritum Sanctum nobis datum charitatem nobis infundi. Prius ergo (ut nostro more loquamur) per gratiam datus est, et tunc in cordibus infundit charitatem. Alii de charitate increata locum exponunt, quæ dicitur diffundi in nobis, quando ipsum Spiritum Sanctum donat nobis per illud donum, quo nos charos, amicos ac gratos sibi facit. Et ita ex illo loco vel nihil probatur, vel potius pertinet ad sanctificantem gratiam, qua Deo chari et grati efficimur. Unde quod Paulus subjungit de abundantia gratiæ et donationis, nec restringi potest ad charitatem, neque ad habitum gratiæ, sed absolute de donis et auxiliis gratiæ, sicut etiam illud : *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

4. *Notandum pro locis aliis Scripturæ.* — In tertio et cæteris fere locis oportet advertere eumdem effectum expellendi peccatum, vel sanctificandi animam, tribui et dilectioni, et gratiæ in diversis generibus causarum. Nam pœnitentiæ, verbi gratia, tribuuntur tanquam dispositioni; gratiæ vero tanquam formæ. Sic ergo fere in omnibus illis locis tribuuntur charitati varii effectus, non quia formaliter illos efficiat, sed quia dispositive vel meritorie, vel alio simili modo ad illos concurrit. In quo est etiam considerandum fere in omnibus illis locis esse sermonem de actu dilectionis, potius quam de habitu charitatis, qui interdum est dispositio ad justitiam, interdum est fructus justitiæ. Et utroque modo intelligi potest illud : *Qui diligit, ex Deo natus est ;* non enim illud dictum est quia dilectio ipsa sit nativitas ex Deo, seu forma quæ per illam nativitatem infunditur ; sed vel quia est dispositio ad illam, vel quia est optimus fructus ejus, et sic facile cætera intelliguntur, præsertim usque ad illud, quod sexto loco ponitur : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ibi enim causalis illa de dispositione intelligenda est; nam forma per quam remittuntur peccata alia est.

5. *Locus Joannis elucidatur.* — Quod vero septimo loco proponitur de verbis Joannis : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo,* solum probat eum, qui manet in charitate, habere Deum in se manentem, quia charitas habet vinculum et connexionem inseparabilem cum gratia per quam Deus manet in nobis, ibi autem non dicitur charitatem esse hanc ipsam gratiam. Imo, cum Joannes duo distincte ponat, manere in Deo et habere Deum in se manentem, recte intelligimus hæc per distincta dona in nobis fieri; per charitatem enim manemus in Deo tanquam in re dilecta quam in summo pretio habemus, juxta illud : *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Inde autem fit consequens ut Deus etiam maneat in nobis per gratiam, quia diligentes se diligit, quod sine speciali dono non facit, quia ejus amor efficax est. Tandem in octavo puncto attingitur comparatio inter charitatem, et gratiam in perfectione, et excellentia, de qua statim dicam; nunc breviter respondeo Paulum nunquam fecisse hanc comparationem, quia non erat nobis necessaria in ordine ad opera sanctitatis et gratiæ, quæ Paulus persuadere intendebat. Atque ita in illo loco 1 ad Cor. 13, solum comparat charitatem ad fidem et spem, et in fine capitis 12, cum dicit : *Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro,* de exercitio et actu diligendi loquitur, quo sine dubio inter opera

gratiæ nullum est perfectius, et ob eamdem causam dici potuit alio loco *vinculum perfectionis,* quia et perfectius est cæteris, et omnia quasi eminenter seu virtute continet, et omnia imperat, ut in dicto cap. 13 Paulus prosequitur. Quamvis cum charitas dicitur *vinculum perfectionis*, non excludatur gratia, quia illud vinculum non est aliud quam vinculum amicitiæ cum Deo, quod nomine charitatis sæpius exprimitur, quia et per opus charitatis contrahitur, et nobis etiam illud notius est.

6. *Ad Concilium Tridentinum.* — Ad secundum fundamentum ex Concilio Tridentino desumptum, respondetur, sine dubio Concilium ex industria voluisse ab hac disputatione abstrahere, et ideo nunc nomine gratiæ et donorum, nunc nomine charitatis uti, cui adjungit fidem et spem, quia statuere voluit has tres virtutes ad minimum esse necessarias, et ideo, ut supra diximus, licet alias in specie non nominet, illas non excludit, sed potuit illas sub generali nomine donorum comprehendere. Interdum etiam utitur generali nomine justitiæ, quod gratiæ sanctificanti optime convenit. Cum vero ait merita Christi applicari justis, quando per justitiam in eis receptam interius renovantur, et addit hoc fieri dum in cordibus eorum infunditur charitas, non propterea dicit charitatem esse ipsam formalem justitiam ; nam illa particula *dum,* in rigore non indicat identitatem, sed concomitantiam et connexionem. Unde si verba illa de charitate actuali interpretemur, recte exponentur secundum causalitatem dispositivam. Nam dum infuso amore Deum diligimus, ad justitiam ejus recipiendam disponimur. Si vero ea intelligamus de charitate habituali, solum significat connexionem cum justitia seu gratia, de qua prius locutus fuerat. Nam quia certum est et magis notum tunc hominem fieri justum, quando ei charitas infunditur, ideo Concilium illo modo loquendi usum est.

7. *Augustini testimonia explicantur.* — Tertium fundamentum sumebatur ex testimoniis Augustini, propter quæ et alia quæ ipse adjungit, Benedictus Pereira. ad Romanos quinto, disputatione secunda, licet opinionem divi Thomæ, quam defendimus, bonis rationibus firmatam esse fateatur, et in publicis scholis eam docuisse et tutatum esse affirmet, nihilominus ait probabilius esse Augustinum aliam formalem justitiam seu gratiam sanctificantem non agnovisse. Nihil autem video in his testimoniis quod ad hoc asserendum nos cogat. Nam imprimis in omnibus illis locis fere semper loquitur Augustinus de dilectione seu charitate actuali, ut legenti facile patebit. Loquendo autem de actibus, sine dubio actus charitatis est excellentius donum inter omnia Spiritus Sancti opera. Item illa dilectio est verissima justitia actualis, et dispositive saltem distinguit inter filios Dei et filios perditionis, et habet cætera quæ illi Augustinus attribuit. Si autem de charitate habituali illa loca interpretemur, propter connexionem quam ille habitus habet cum gratia, vel, ut divus Thomas dixit, quia semper charitas per gratiam formatur, ideo illi tribuuntur quæ sine gratia non fiunt, nec illi possent attribui. Sic ergo dicitur charitas esse justitia, sicut dicitur amicitia ; non est autem integra amicitia sine connexione cum gratia, ut declaravimus. Ita ergo neque est perfecta justitia sine gratia, quam ordine naturæ supponit, et a qua secundum connaturalem ordinem non separatur.

8. *Collatio gratiæ cum cæteris donis.* — Prius vero quam ad rationes respondeamus, dubium incidens supra huc remissum, et in his Augustini testimoniis sæpe inculcatum, decidendum est ; nimirum, quem perfectionis gradum habeat gratia sanctificans inter Spiritus Sancti gratias, seu dona, et inter alia Dei beneficia ; quod explicare melius non possumus quam hoc donum cum aliquibus aliis conferendo. Et primo fieri potest comparatio inter habitus gratiæ et charitatis quoad essentialem perfectionem. In qua censeo, supposita distinctione harum qualitatum, gratiam esse perfectiorem. Probatur, quia ita comparatur gratia ad charitatem, sicut essentia ad proprietatem suam. Item, quia est participatio divinæ essentiæ secundum quamdam excellentiorem rationem. Quamvis enim in Deo, sicut in re omnia sunt idem, ita etiam sint æque perfecta, nihilominus, secundum rationem, unum attributum est excellentius alio, et sic intellectus concipitur ut altius attributum quam voluntas. Unde recte colligimus lumen gloriæ, quod est perfecta participatio divini intellectus seu scientiæ, esse perfectius charitate. Ita ergo essentia divina secundum se concepta, sub perfectiori ratione intelligitur quam sub ratione amoris ; ergo gratia creata, quæ est participatio divinitatis secundum se, et ut natura quædam, est perfectior quam charitas, quæ est participatio amoris. Et hoc etiam ostendit effectus formalis gra-

tiæ, qui est facere Deum per participationem, et filium Dei adoptivum, et consequenter dare intrinsecum jus hæreditarium ad gloriam, quæ non videntur tam proprie tribui particulari habitui charitatis, ut explicavi. Denique gratia est omnium virtutum principium et radix, ut ait divus Thomas, dicta quæstione centesima decima, articulo tertio, ad tertium, et articulo quarto, ad primum. Quod intelligit etiam respectu charitatis; ergo sentit esse perfectiorem illa. Unde quæstione decima quarta de Veritate, articulo quinto, ad sextum, dixit gratiam esse perfectionem primam omnium virtutum. Neque contra hoc obstant, ut dixi, quæ de perfectione charitatis dicuntur a Paulo vel Augustino, quia solum comparant charitatem ad cæteras virtutes, sive in habitu, sive in actu; non conferunt autem charitatem cum gratia, quia neque habent operationes diversas, neque de distinctione harum qualitatum clare loquuntur.

9. *Gratia est perfectior in essentiali perfectione ipso lumine gloriæ.* — Secundo, comparari solet gratia cum lumine gloriæ vel visione beata. Si autem quæ de gratia diximus attente considerentur, videtur præferenda, in essentiali perfectione, etiam illis donis gloriæ, quia etiam ad illa comparatur, ut essentia ad potentiam et operationem. Neque obstat quod visio reddat hominem beatum, et non gratia, quia inde solum concluditur visionem excedere in modo informandi, tanquam actus secundus et ultimus, inde vero non sequitur quod in essentiali ratione sit perfectior. Nam et ipsum lumen perfectius est in genere entis quam visio, licet non ita formaliter beatificet, quia non est operatio. Nam, ut sit perfectius, satis est quod beatificet effective tanquam principium connaturale et proximum ipsius visionis. Et hac ratione etiam gratia est perfectior, quia est principium radicale ipsius luminis et visionis, cui talis beatitudo debetur, tanquam illi maxime connaturalis. Unde etiam fit probabile hanc qualitatem gratiæ esse summæ perfectionis et excellentiæ quæ in qualitate creata cogitari potest, quia nulla species beatitudinis excellentior cogitari potest, quam illa quæ in visione clara Dei consistit; ergo nec potest cogitari esse divinum participatum excellentius illo, cui beatitudo illa est connaturalis; ergo nec forma, seu qualitas excellentior illa, quæ tale esse divinum præbet, cogitari potest. Unde etiam animæ Christi non credimus neque intelligimus perfectiorem qualitatem aut beatitudinis speciem esse communicatam; ergo signum est non esse possibilem. Quæ dicta intelligantur secundum humanam conjecturam; nam fortasse in thesauris divinæ omnipotentiæ aliud latet.

10. *Confertur gratia cum substantia spirituali creata quoad perfectionem essentialem.*— Tertio, solet conferri qualitas gratiæ cum substantia animæ rationalis, vel Angeli, quam comparationem attingit divus Thomas dicta quæstione 110, articul. 2, ad 2, et respondet gratiam in modo esse minus perfectam, quia est accidens; in quantum vero est expressio, vel participatio divinæ bonitatis, esse perfectiorem; et in quæstione 113, artic. 9, dicit ex parte operis facti majus opus esse justificationem impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam sit opus creationis cœli et terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et in 4, distinctione 49, quæstione prima, articulo secundo, quæstiuncula prima, ad 5, dicit gratiam, licet in ratione accidentis sit minus perfecta, quatenus ordinatur ad aliquid extra, id est ad perfectius uniendam animam cum Deo, esse perfectiorem: *Et hoc modo* (inquit divus Thomas) *beatitudo creata, et gratia, et hujusmodi, sunt aliquid nobilius natura animæ cui inhærent.* In quibus verbis non solum de gratia sanctificante, sed etiam de aliis virtutibus et donis infusis, sentit esse perfectiora quam animam, quod etiam de charitate expresse dixit 2. 2, quæst. 23, artic. 3, quod ibi generaliter ita declarat, quia, licet accidens secundum suum esse, id est, secundum communem modum essendi accidentis, sit inferius substantia, nihilominus secundum specificam rationem potest esse perfectius suo subjecto, si non manet ex principiis ejus, sed ab alia superiori natura cujus fit participatio: *Et hoc modo* (inquit) *charitas est perfectior quam anima.*

11. *Opinio sancti Thomæ.—Secunda opinio Aragonii.*—Non explicat autem divus Thomas his locis quis excessus sit major, neque, absolute loquendo, quæ sit entitas perfectior, gratia, vel anima. Tamen in primo, distinctione 17, articulo primo, ad sextum, et articulo secundo, ad tertium, simpliciter præfert animam charitati, quia in unaquaque re ipsum esse est nobilius quam cætera quæ superadduntur post ipsum esse, juxta Dionysium, cap. 5 de Divinis nominibus. Et hanc secutus est Cajetanus in secunda secundæ, ubi supra. Alii vero contrarium censent, Aragonius in secunda secundæ, dicto articulo

tertio, dubio ultimo, qui id confirmat testimonio divi Thomæ prima secundæ, quæst. 113, artic. 9, ad 2, ubi dicit : *Bonum gratiæ unius majus est quam bonum naturæ totius universi*, ubi Cajetanus hæc verba multum commendat ut semper ante oculos habeantur. Sub bono autem naturæ etiam substantia animæ comprehenditur; ergo, ex sententia divi Thomæ, majus, id est, melius et excellentius est gratia, quam ipsa anima. Idem tenet Valentia, 2 tom., disputatione 8, quæstione 4, punct. 1. Et in confirmationem adducit loca Scripturæ, in quibus sapientia, id est, justitia et sanctitas omnibus divitiis et regnis præfertur, Sapient. 7, Proverb. 8, et Job. 28. Adducit etiam Augustinum, sermon. 15 de Verb. Apostoli., cap. 5 : *Melius est te justum esse quam te hominem esse ; si hominem te fecit Deus, et justum tu te facis, aliquid melius facis quam fecit Deus* ; ergo, secundum Augustinum, gratia quæ dat esse justum perfectior est quam anima, quæ dat esse hominem. Adducit etiam Nazianzenum, in oratione 40 de Sancto baptismate, dicentem : *Sicut Deus nos primum creavit, ita creatos instauravit ac refinxit, et quidem figmento* (id est forma) *diviniori, et primum figmentum* (id est animam) *multis partibus superante.* Et fortasse ideo ibi vocat Baptismum, Dei beneficiorum præstantissimum; quia nos in filios Dei regenerat. Unde sumitur optima confirmatio; nam perfectius est esse Deum per participationem, quam esse hominem per essentiam seu naturam, et hac ratione perfectior censetur communicatio Dei secundum ordinem gratiæ, quam secundum ordinem naturæ.

12. *Judicium auctoris.*—Mihi vero res hæc incerta videtur. Nam, licet hæc quæ posteriori loco adducta sunt, sint pia et probabilia, tamen in rigore videntur intelligenda secundum moralem considerationem, et in ordine ad beatitudinem consequendam. Ita enim Scriptura comparat sapientiam ad divitias et cætera bona humana. Unde Augustinus non solum de gratia et charitate, sed etiam de quocumque pietatis opere censet esse melius ipsa naturali vita. Et simili modo probare solet illud ex Deo esse, et non ex nobis, quia alias ipsi nos meliores faceremus quam nos fecerit Deus. Unde sæpe istæ comparationes non sunt inter gratiam et naturam præcise spectatas, sed inter naturam secundum se, et ut perfectam per gratiam, et sic dicitur nobilius figmentum, etc. Ex his ergo non probatur in perfectione entitativa esse perfectiorem gratiam quam sit animi substantia. Verumtamen neque oppositum argumento satis firmo potest demonstrari. Non enim repugnat speciem, constitutam sub genere minus perfecto, ratione differentiæ perfectione superare speciem sub genere nobiliori existentem, ut ex metaphysica suppono, quia potentia imperfecta potest interdum conjungi cum nobilissimo actu. Ita ergo species alicujus accidentis videtur posse esse perfectior quam aliqua subtantia. Quod si hoc possibile est, profecto est valde credibile gratiam esse simpliciter meliorem formam, quam sit ipsa anima. Non enim sine magna causa de illa quasi per antonomasiam dixit Petrus : *Magna et pretiosa nobis promissa donavit, ut divinæ efficiamur consortes naturæ.*

13. *Respondetur primæ rationi oppositæ sententiæ, in cap.* 11 *tractatæ.* — Superest ut ad alias rationes respondeamus. Prima sumebatur ex eo quod necessitas gratiæ est propter operationem. Respondetur illud esse verum de gratia auxiliante et proxime adjuvante, non vero de quacumque gratia informante, quæ propter suam perfectionem suumque effectum formalem potest esse necessaria, saltem necessitate connaturalitatis, quæ sufficit, quia neque in virtutibus infusis major necessitas invenietur. Unde verum quidem est quod, si nulla esset operatio supernaturalis in substantia, quæ per se, et ex natura sua postulet supernaturalia auxilia ejusdem ordinis, ut fieri posset, non essent necessariæ virtutes infusæ, quibus connaturaliter fieri possit, et multo minus esset necessaria habitualis gratia, quia nullum esse divinum participatum nobis communicaretur, quia non datur esse perfectum et quasi substantiale, nisi propter aliquam operationem. Supposita autem operatione supernaturalis ordinis, sicut ex ea colligimus necessitatem virium gratiæ et virtutum infusarum, quæ sunt proxima principia connaturalia talium operationum, ita etiam colligimus dandam esse aliquam gratiam quæ sit quasi prima natura illius ordinis, et quasi principale et radicale principium talium operationum, cui et cæteri habitus et auxilia connaturaliter debeantur.

14. *Gratia habitualis active influit in omnes actus supernaturales.* — Unde ulterius addo mihi esse valde probabile, gratiam hanc habitualem habere influxum activum in omnes actus supernaturales, tam viæ, ubi ipsa est inchoata, quam patriæ, ubi est consummata. Qui quidem influxus formaliter seu habitudine dis-

tinctus sit ab influxu virtutis, neque vero superfluus sit, quia a virtute est tanquam a principio proximo, a gratia vero ut a principio remoto et principali in suo ordine. Fundatur autem hic dicendi modus in probabili principio philosophico, quod, ad opera vitæ præcipue sensitiva et intellectualia, non solum per se concurrit potentia proxima, sed etiam anima, quæ tanquam principium eminens et universale per suas potentias et cum omnibus illis operatur; tum quia hoc videtur multum pertinere ad perfectionem actus vitalis, ut habeat intimam conjunctionem cum suo principali principio per actualem emanationem ab illo, non tantum mediante potentia; nam respectu illius influxus non videtur ipsa anima se habere quasi per accidens aut materialiter, sed etiam per seipsam simul cum potentia operando; tum etiam quia ex hoc modo influendi animæ videtur oriri, ut interdum ex operatione unius potentiæ sequatur operatio alterius per naturalem sympathiam vel subordinationem, qualis inter potentiam appetentem et cognoscentem invenitur; interdum vero attentio unius potentiæ ad suam operationem impediat operationem alterius, ut in sensibus et potentiis (ut ita dicam) disparatis experimur. Si ergo hoc verum est in actibus ordinis naturæ, intelligere profecto debemus cum eadem proportione elevari animam ad eliciendos actus supernaturales, ita ut non tantum per potentias, sed etiam per suam essentiam influat in illos. Sicut ergo potentiæ elevantur per virtutes infusas, ut per illas connaturali modo præbeant suum influxum ad actus supernaturales, ita anima elevatur per gratiam, ut suum peculiarem influxum connaturali etiam modo præbeat. Hoc ergo modo satis probabiliter dicitur gratiam hanc dari ad agendum, non ut principium proximum, sed ut principium eminens et universale.

15. *Objectio.* — *Diluitur.* — Sed objici potest quia, in ordine naturali, etiam posito illo principio, quod anima simul cum potentia actu influat in opera vitæ, unus tantum habitus positus in potentia sufficit ad perfectum modum operandi, neque oportet alium ponere in substantia animæ; ergo idem erit in supernaturalibus. Et declaratur secundo, nam actus, verbi gratia, charitatis, ut est dilectio, sufficienter fit a voluntate, et ut est talis dilectio, rationem illam sufficienter habet a charitate; ergo nihil est quod possit habere a gratia, ac proinde superfluus est ejus influxus. Sed hæc parum urgent. Ad primum enim negatur consequentia, quia est valde dissimilis ratio; nam in naturalibus anima est proportionatum principium actuum naturalium, neque ex parte illius est aliqua difficultas in exercitio talium operationum, sed tota provenit ex repugnantia vel diversarum potentiarum inter se, vel plurium inclinationum ejusdem potentiæ, vel ex alia simili imperfectione proximæ facultatis, ideoque in ordine naturali sufficiunt potentiarum habitus. At vero, in ordine supernaturali, anima ipsa est improportionatum principium ad influendum in actus supernaturales, et ideo etiam ipsa confortari potest et debet, ut in suo genere connaturaliter influat. Ad secundum, respondetur illam partitionem solum habere locum secundum rationem, seu diversas habitudines conceptas in ordine ad specificationem subalternam vel ultimam; in ordine vero ad efficientiam physicam nihil referre, quia actus charitatis, tam ut est dilectio, quam ut est charitas, est a charitate, ut a principio connaturali proximo, et a voluntate, ut a potentia vitali proxima, et ab anima, ut a principio substantiali vitæ, et ita etiam posse emanare a gratia, ut a principio quasi substantiali ordinis supernaturalis.

16. *Solvitur secunda ratio.* — *Ad tertiam.* — Ad secundam principalem rationem, quæ sumebatur ex effectu formali faciendi hominem gratum, quia videtur id sufficienter præstare charitas, quatenus constituit hominem sanctum et Deo amicum, jam responsum est, declarando quomodo solus habitus charitatis non constituat integrum amicitiæ vinculum, neque etiam conferat perfectam sanctitatem sine gratia. Nam perfecta sanctitas principaliter in participatione divinæ naturæ consistit, et hæc eadem est quæ hominem reddit maxime diligibilem, et ad amicitiam cum Deo contrahendam dignum constituit. Unde etiam patet responsio ad tertiam rationem, quæ de effectu formali gratiæ procedebat. Non est autem difficile intelligere quod gratia, licet sit in essentia animæ, peculiari modo faciat hominem sanctum et bonum, non quidem inclinando ad peculiarem operationem virtutis, sed conferendo animæ quoddam esse, cui sit connaturalis omnis virtus infusa, ejusque operatio, et dando vires animæ ad influendum suo modo in omnia hujusmodi opera virtutis.

17. *Ad confirmationem.*—Ad confirmationem autem ibi additam de formali expulsione peccati ab eodem subjecto, quoniam non est hic dicendi locus de subjecto proximo peccati,

respondetur breviter actuale peccatum esse proxime in voluntate, habitualem autem culpam seu peccati maculam non in sola voluntate manere, sed usque ad animam penetrare, illamque vita privare, et ita in illa principaliter manere, ideoque gratia etiam primo et per se expellit peccatum ab essentia animæ, consequenter vero etiam per charitatem tollit a voluntate maculam aversionis, qui in ea permanserat.

18. *Deus potest gratiam et charitatem mutuo separare.*—Quartum argumentum postulat an gratia et charitas possint de potentia absoluta separari. In quo breviter dico nullam esse repugnantiam in hujusmodi separatione, quia sunt res distinctæ, et in effectibus suis non habent inter se essentialem dependentiam : ergo, licet habeant proportionem, et connaturale quoddam vinculum propter quod secundum ordinariam legem non separantur, nihilominus potuisset Deus unam sine altera dare vel conservare, prout vellet. Et hoc supponit D. Thomas, quæstione 27 de Veritate, artic. 2, ad 4. Duobus autem modis posset id fieri. Primo, infundendo charitatem sine gratia, et de hoc casu tractat divus Thomas in dicto loco, et sentit hominem habentem solum habitum charitatis sine gratia, non fore satis idoneum ad merendum de condigno vitam æternam, quod est valde probabile; tum quia deesset tali personæ præcipua dignitas necessaria ad tale meritum, ex parte operantis, nimirum, quod sit factus Deus per participationem; tum etiam quia illi homini non deberetur vita æterna, ut hæreditas, quia non esset intrinsece et proprie filius adoptivus, quia non haberet naturam patris participatam ; meritum autem de condigno supponit hoc jus filiationis, et in eo fundatur. Hoc autem intelligendum est secundum connaturalem ordinem talis meriti; nam si Deus alium ordinem constituere voluisset, et præmium illud sub conditione talium operum promittere, non deesset in operibus ex charitate procedentibus proportio ad præmium ob aliquod meritum de condigno sufficiens, quamvis non tam perfectum quantum nunc est, propter rationem dictam.

19. *Altera gratiæ a charitate separatio.* — Secundo, possunt illæ qualitates separari infundendo gratiam et non habitum charitatis, ut de facto fortasse Magister sensit, quia, licet negaverit charitatem creatam, non constat gratiam etiam negasse. Tunc ergo persona ex parte sua haberet sufficientem condignitatem ad meritum, et hominem constitueret filium Dei adoptivum et hæredem, ac proinde etiam redderet sanctum et, quantum est ex se, a peccato immunem. Solum ergo careret talis homo proximo connaturali principio diligendi, et perfectam virtutem operandi, et ex hac parte non esset homo tam perfecte justificatus, sicut modo est; posset tamen Deus per auxilium efficientiam habitus supplere , et tunc opus esset perfecte meritorium, quia opus ipsum in se esset æque perfectum, et in persona operante esset sufficiens condignitas ; et conditio illa, quod actus eliciatur per habitum charitatis , non est tam necessaria ad meritum de condigno, ut postea videbimus.

20. *Solutio quinti argumenti.* — *D. Thomæ opinio.* — In quinto argumento, petitur an virtutes infusæ proprie ac physice manent a gratia, ad eum modum quo potentiæ fluunt ab anima. Id enim insinuat D. Thomas 1. 2, quæst. 100, artic. 3, ad 3, ubi de gratia dicit: *Supponitur virtutibus infusis tanquam earum principium et radix.* Et apertius in artic. 4, ad 1, dicit quod : *Sicut ab essentia animæ fluunt ejus potentiæ, quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus.* Idemque docet de virtutibus et donis infusis, 3 p., q. 62, art. 2. Quæ sententia, in rigore et proprietate intellecta, ut verba sonant, solum potest suaderi, quia ad majorem gratiæ perfectionem hoc pertinere videtur, et majorem connexionem et unionem istarum qualitatum inter se, alioqui non apparet in hoc repugnantia aut magna difficultas. Qui autem ita senserit, excipere debet habitus fidei et spei quoad substantiam eorum, quia non pendent a gratia in conservari; ergo neque in fieri. Unde dicendum est illas non esse quasi proprietates subsequentes gratiam, sed veluti dispositiones de se remotæ, et quæ tempore præcedunt formam, et ideo possunt etiam sine forma permanere, quamvis fortasse, quando sunt illi conjunctæ, ab illa etiam foveantur et conserventur.

21. *Opinio D. Thomæ explicatur.* — Fortasse tamen necessarium non est comparationem illam, quam D. Thomas facit, in physico rigore intelligere. Primo, quia probabile est virtutes infusas, cum non sint connaturales potentiis quibus infunduntur, a solo Deo posse immediate fieri in illis, seclusis miraculis, vel operatione instrumenti præter naturas rerum operantis ; ergo verisimile est non procedere a gratia per propriam resul-

tantiam, quia illa futura esset connaturalis, et non est sine aliqua efficientia physica. Secundo, quia alias lumen gloriæ deberet etiam physice profluere a gratia consummata, quia etiam est tanquam facultas et proprietas ejus, quod tamen non videtur verisimile, alioqui præternaturale esset et quasi violentum, quod in aliquo statu esset gratia, et impediretur ne ab ea flueret lumen gloriæ. Unde novum sumitur argumentum, quia a gratia non manat fides, neque etiam lumen gloriæ; ergo nulla virtus intellectualis ab illa manat; ergo nec charitas, quia cum intellectus sit prior voluntate, non est verisimile virtutem affectivam manare a tali forma, et non intellectivam. Item non apparet ratio cur a gratia fluat potius habitus dilectivus amicitiæ, qui est charitas, quam concupiscentiæ qui est spes, cum amor sui sit maxime connaturalis et quodammodo prior. Denique pro ratione et indigentia subjecti, plures vel pauciores virtutes infunduntur cum gratia; verbi gratia, virtutes morales non omnes infunduntur Angelis; ergo signum est non infundi per naturalem emanationem a gratia, sed juxta divinæ providentiæ dispositionem. Satis ergo est quod in hac infusione servetur quædam connaturalis proportio, et quod, ratione gratiæ, tanquam illi debitæ infundantur.

CAPUT XIV.

UTRUM CIRCA OBJECTA SEU MATERIAS HABITUUM INFUSORUM DENTUR ALIQUI HABITUS ACQUISITI, QUASI ANNEXI, VEL CONCOMITANTES HABITUS INFUSOS.

1. *Quæstionis excitandæ occasio.* — Hactenus omnes habitus gratiæ ac per se infusos declaravimus, et præter eos quos recensuimus, nullos alios esse tanquam certum supponimus, quia nec necessarii sunt, nec facile cogitari possunt, neque habent aliquod auctoritatis fundamentum, sine quo ex supernaturalibus rebus aliquid novi affirmare, vanum et imprudentissimum est. Quia vero exercitio actuum circa materias supernaturales aliqui habitus acquiri videntur, ideo ad hujus libri complementum necessarium visum est aliqua de his habitibus dicere, nimirum, an sint, et per quos actus, vel ad quos effectus acquirantur? Duobus autem modis intelligi potest aliquos habitus acquisitos comitari infusos.

2. Primo, quia per eosdem actus supernaturales et infusos, qui ab habitibus infusis, vel per divinum auxilium eliciuntur, alii habitus acquiruntur. Secundo, quia per alios actus naturales qui circa easdem materias habituum infusorum fieri possunt, ut superiori libro visum est, producuntur habitus talibus actibus proportionati. Inter quos duos modos est clarum discrimen, quia, juxta priorem modum, habitus acquisitus quasi per se comitatur infusum, suos actus exercentem, nam, eo ipso quod suos actus elicit, simul et quasi necessitate naturali alium habitum inducit. Juxta posteriorem autem modum, concomitantia habitus acquisiti omnino accidentaria est et contingens, quia talis habitus nullo modo acquiritur per efficientiam habitus infusi, aut per se, aut per actus suos, sed per exercitium aliorum actuum quos per accidens, et successive, ac diversis temporibus contingit misceri seu interponi cum actibus infusis. De utroque igitur ordine horum habituum dicendum est.

3. *Duo supponuntur.* — Circa priorem partem, imprimis ponimus supernaturales actus non efficere in nobis habitus supernaturales, quia omnes illi immediate a Deo infunduntur, ut nunc supponimus; rationem autem investigabimus infra, libro octavo, capite quarto, tractando de causis gratiæ. Unde etiam supponere possumus hos actus supernaturales non inducere habitum ejusdem speciei cum habitu infuso, quia, ut omittam vel esse impossibile, vel superfluum multiplicare habitus solo numero differentes in eadem potentia, et in ordine ad idem objectum, in præsenti est peculiaris repugnantia; quia vel ille habitus est supernaturalis quoad substantiam, vel non est. Si non est, quomodo potest esse ejusdem speciei cum habitu per se infuso, qui in substantia supernaturalis est? qualitates enim vel entitates naturales et supernaturales in substantia non solum specie, sed etiam genere differunt. Si autem talis habitus supernaturalis in substantia fingatur, impossibile est illum acquiri per actus, quia de ratione talis habitus est ut sit per se infusus, et hunc solum modum productionis connaturaliter postulat. Hæc est enim ratio ob quam habitus gratiæ sunt per se infusi, quia in substantia sua sunt supernaturales, et principia per se necessaria talium actuum, atque inde consequenter habent ut non possint fieri per actus. Nam profecto si actus infusi possent facere habitum supernaturalem in substantia, non facerent alium ab eo qui

nunc infunditur; nam actus charitatis, verbi gratia, si esset primus non factus per habitum, sed per auxilium, efficeret habitum charitatis; si vero est elicitus ab habitu quem supponit, tunc vel est intensior habitu, et ita intendet illum etiam effective; vel non est intensior, et sic non efficiet, non quia non possit, sed quia supponit factum, quod etiam in habitibus acquisitis contingit. Cum ergo supponamus actus supernaturales non posse efficere suos habitus, evidens est multo minus posse alios similes in specie producere. Difficultas ergo superest de habitibus acquisitis, et in substantia naturalibus.

4. *Modus opinandi.* — *Rejicitur.* — In quo puncto multi affirmarunt per actus virtutum infusarum acquiri aliquos habitus, variis tamen modis, et ex principiis valde diversis. Primus ergo modus opinandi, est eorum qui tenent actus virtutum infusarum esse naturales quoad substantiam, qui consequenter dicunt actus illos habere per substantiam suam vim efficiendi aliquem habitum ejusdem ordinis, ac proinde naturalem quoad substantiam, vel, si jam præexistentem inveniant, posse illum intendere per physicam efficientiam, si alias sint sufficienter intensi. Ita sentit Almain., tract. secundo Moral., cap. 3; et clarius in 3, distinct. 23, quæst. 3, et distinct. 26, quæst. 1. Idemque opinatur Scotus ibi, quæst. 1; Gabriel, quæst. 2. Item Scotus, distinct. 26, § *Ad quæstionem*, et Gabriel, conclus. 1, et distinct. 27, conclus. 5. Nam, licet Scotus et Gabriel expresse non dicant illos habitus acquiri per actus virtutum infusarum, satis id indicant, præsertim cum in fundamento illo quod tales actus sint in substantia naturales conveniant. Et hoc modo potest pro eadem sententia citari Marsil., in 3, quæst. 14, artic. 1, in 3 part. illius, dub. 1. Et solet idem tribui Cajetano, prima secundæ, quæst. 63, artic. 3. Sed ibi, licet ponat habitus Theologicos acquisitos similes in materia virtutibus Theologicis infusis, non tamen dicit produci per actus earum, sicut ponendo virtutes morales acquisitas et infusas, non dicit illas produci per actus istarum. Neque etiam perstitit in illo fundamento, quod actus supernaturales sint naturales quoad substantiam, licet aliquando ita senserit, ut in secundo libro visum est. Verius potest citari pro hac sententia Petrus Bergomensis, de quo infra dicam. Hæc vero sententia, licet consequenter loquatur, ex falso fundamento procedit, et quia de illo satis in superioribus dictum est, ideo non oportet iterum contra hanc sententiam disputare, sed ex contrario fundamento oppositum inferre, ut mox dicemus.

5. *Modus alter opinandi.* — Secundus modus opinandi est, per actus infusos et supernaturales quoad substantiam, produci habitus naturales quoad substantiam, et acquisitos, et nihilominus postea inclinantes ad eosdem actus infusos, et cooperantes cum potentia et habitibus infusis ad similes actus supernaturales efficiendos, diverso tamen modo quam infusi habitus efficiunt. Quia illi habitus acquisiti non concurrunt ad substantiam actuum, dando nimirum potestatem ad illos efficiendos, sed dando tantum facilitatem. Quæ facilitas est modus actus a substantia ejus distinctus, et in actu supernaturali potest esse naturalis, ideoque inconveniens non est quod habitus naturalis et acquisitus possit hoc modo ad actus supernaturales concurrere. Quæ opinio sumi potest ex Vasquez, disput. 77, cap. 10, num. 48, quamvis illi non simpliciter adhæreat.

6. *Exploditur.* — Mihi tamen non probatur, ut in superioribus tetigi, tractando de numero virtutum Theologalium. Et ibi dictis solum occurrit addendum facilitatem actus non esse modum aliquem absolutum distinctum a substantia actus, sed addere solum habitudinem ad suum principium, quatenus ex majori propensione, vel virtute, vel meliori dispositione, vel circa subjectum melius dispositum operatur, ut in Metaphysica, disput. 44, sect. 6, ostendi. Neque intelligi potest alius modus absolutus in actu qui in instanti fit. Nam si fieret successive, posset facilitas in velocitate agendi constitui; in actibus autem qui in momento fiunt, non intelligitur quisnam modus absolutus possit esse facilitas, vel in quo consistat. Imo in agentibus naturali seu transeunti actione, non videtur posse inveniri facilitas in actione instantanea, nisi quatenus fit, non obstante majori resistentia, vel quatenus actio in momento intensior fit; nihil autem horum est modus absolutus in actione præter substantiam et intensionem ejus, et habitudinem ad principium tantæ virtutis. Unde, proprie loquendo, facilitas actionis non fit tanquam terminus alterius actionis; quis enim potest hoc concipere? Alias et quidam progressus in infinitum fieri posset, et difficultas etiam in agendo esset peculiaris modus actionis, et per novam actionem fieri oporteret, quæ profecto non sunt verisimilia. Non est ergo facilitas modus qui fiat (ut sic

dicam); sed ipsa actio faciliter vel difficulter dicitur fieri solum per quamdam habitudinem et proportionem ad vim effectivam, cum his vel illis conditionibus. Idem ergo est in actibus immanentibus, in quibus est hoc peculiare, quod et inclinatio, et virtus activa potentiæ potest augeri per habitum, et actus etiam pendet vel ex apprehensione, vel ex affectu, ad quem sequitur suavitas seu delectatio, vel ex motu alterius potentiæ cooperantis vel resistentis, vel sæpe etiam ex dispositione corporis, et per comparationem et respectum ad hæc omnia dicitur actus faciliter fieri, quæ facilitas interdum in negatione consistit, quia, verbi gratia, actus fit sine resistentia alterius facultatis, vel corporis; interdum in aliqua conditione positiva, non tam ipsiusmet, quam agentis, quod majori virtute, suavitate aut apprehensione operatur.

7. *Habitus acquisitus non potest dare facilitatem agendi in actibus infusis tanquam principium per se influens in actum.* — Hinc ergo concludo non posse habitum acquisitum dare facilitatem agendi in actibus infusis, tanquam principium per se influens aliquid in ipsum actum. Probatur primo, quia illa facilitas, ut dixi, non est in actu aliquid intrinsecum, absolutum, et distinctum a substantia actus. Secundo, quia talis habitus non potest augere virtutem activam talis actus quoad entitatem ejus, quia ille habitus est mere naturalis, et entitas actus est supernaturalis. Imo, licet quis fingat illum habitum elevari ad agendum virtute obedientiali, etiam inde non cresceret virtus activa, cum actus supernaturales semper commensurentur principio proximo supernaturali, ut lumini gloriæ, charitati, etc. Tertio, quia habitus qui acquiritur circa actus naturales, inclinat ad actus ejusdem rationis cum his a quibus genitus est, et ad idem objectum sub eadem ratione formali; in præsenti autem habitus acquisitus non potest inclinare ad idem objectum sub eadem ratione formali, quia illud objectum supernaturale est, ut libro superiori vidimus; neque etiam potest talis habitus ad actus infusos inclinare, tum quia naturalis qualitas non habet naturalem appetitum ad supernaturalia; tum etiam quia naturalis inclinatio habitus ad actum fundatur in virtute activa naturali talis actus; hanc autem virtutem non habet habitus acquisitus circa actus infusos, ut ostensum est. Hic ergo modus addendi habitus acquisitos ultra infusos circa easdem materias verisimilis non est. Unde facilitas quæ in exercendis actibus infusis invenitur, per se quidem provenire potest ex gratia Dei, vel physice augente virtutem effectivam habitus, vel moraliter dante majorem suavitatem, aut illustrationem, vel affectionem majorem in operando. Per accidens autem potest ex consuetudine provenire, quatenus per illam vel tolluntur aliqua impedimenta, vel naturales potentiæ, aut organa ministrantia his actibus, usu ipso melius disponuntur.

8. *Modus tertius opinandi.* — Tertius modus opinandi, est per actus infusos fieri habitus ejusdem rationis cum habitu naturali, qui per actus mere naturales acquiri potest, ut, verbi gratia, per supernaturalem actum credendi Deum esse trinum et unum, acquiri habitum fidei acquisitæ ejusdem rationis cum habituali fide, quam habere potest de illo articulo hæreticus errans circa alios. Et hoc modo opinari videntur Molina, prima part., quæst. 1, articul. 3, disput. 3, in fine; et in Concord., disput. 8, ad artic. 13, in fine; et Azor, lib. 3 Institut., cap. 21, quæst. 3, in tom. 1, præter alios antiquos. Quos auctores maxime movit quædam experientia; nam si catholicus fiat hæreticus per errorem in uno articulo, retinet aliquem habitum fidei circa alios, et non infusum, quia illum omnino amisit; ergo acquisitum, et non nisi per actus fidei infusæ, quia, cum ille erat catholicus, omnia mysteria ita credebat, et fieri potest ut actus fidei acquisitæ circa illa non exercuerit; ergo per hujusmodi actus inducitur habitus mere naturalis, qualis est ille qui manet sine fide infusa, et absque illa per actus mere naturales acquiri potuisset. Simile argumentum sumitur ex alio effectu quem experimur, nam qui in actibus divini amoris sæpius exercetur, facilius postea illos elicit; ergo acquirit habitum illam facilitatem præbentem.

9. Quomodo autem vel qua ratione possint supernaturales actus hujusmodi habitum inducere, altero e duobus modis ab his auctoribus explicatur. Primo enim ait Molina actum infusum eminenter continere acquisitum, et ideo posse inducere eumdem habitum quem naturalis actus facere posset. Secundo, ait Azor actum supernaturalem convenire cum naturali in ratione generica credendi, sperandi, etc., et hoc satis esse ut actus supernaturales repetiti generent in nobis habitus inclinantes ad credendum, sperandum, etc., saltem naturali modo. Declaraturque exemplo; nam actus isti infusi relin-

quunt in nobis species per quas recordamur credidisse, pœnitentiam egisse, etc.; ergo eadem ratione possunt prædictos habitus post se relinquere. Denique citari solet pro hac sententia divus Thomas, quæst. 17 de Verit., artic. 1, ad 4 secundi ordinis, ubi dicit ex actibus infusæ charitatis vel generari aliquem habitum dilectionis, vel præexistentem augmentari.

10. *Refutatur generali assertione.*— Sed hic etiam dicendi modus mihi non probatur, et ideo generaliter assero, ex vi actuum supernaturalium nullum habitum acquisitum comitari infusos circa eorum materias. Ita docet D. Thomas, quæst. 27 de Veritat., artic. 2, ad 4, ex argument.; sed ibi tantum de gratia loquitur; tamen de aliis habitibus infusis id docet aperte, quæst. 1 de Veritat., artic. 10, ad ultim., et articul. 11, ad 24; 1. 2, quæst. 51, articul. 4, ad 3; ubi Cajetanus, Conradus, Medina et alii idem sequuntur; et idem tenet Vazquez, dicto cap. 10; et Valentia, 2 tom., disput. 4, quæst. 3, punct. 4, et disput. 5, quæst. 2, punct. 3. Et probatur, quia actus non producit habitum, nisi circa idem objectum materiale et formale in quod ipse tendit; sed actus supernaturales non possunt producere habitum inclinantem ad suum objectum formale; ergo absolute non possunt inducere habitum inclinantem ad operandum circa eamdem materiam. Minorem supponimus ut claram et jam probatam. Major vero imprimis sumitur ex Aristotele, libro secundo Ethicor., capite primo, et ex principiis philosophiæ. Deinde probatur inductione, quia actus scientiæ non potest inducere habitum ad assentiendum eidem propositioni propter auctoritatem humanam, vel propter rationem probabilem, quia non inducit habitum, nisi sub sua ratione formali, et idem invenietur in reliquis habitibus virtutum et vitiorum. Ratio vero est quia objectum formale est motivum in quod præcipue potentia tendit, et ideo ex vi talium actuum non inducitur facilitas vel propensio, nisi sub tali motivo. Item quia non potest aliter intelligi quod inducatur habitus certæ speciei, quod, probando consequentiam, declaratur; quia non potest habitus inclinare ad aliquod objectum materiale, nisi sub aliqua determinata ratione formali; ergo maxime sub illa, sub qua tendunt actus, per quos habitus generatur.

11. *Optima ratio.*—Hæc consequentia videtur per se evidens; tum quia cum actus producant habitum tanquam proprium effectum suum, profecto efficiunt illum sibi similem, quantum possunt; ergo efficiunt illum aptum ad operandum sub suo objecto formali, potius quam sub quocumque alio; tum etiam quia habitudo ad aliud objectum formale non est unde convenire possit tali habitui, nec reddi potest ratio cur potius sub hac quam sub alia ratione tendat in objectum, si non tendit sub ratione objectiva illorum actuum, a quibus genitus est. Antecedens autem probatur, quia ex solo materiali objecto nulla ratio specifica habitus sumi potest, quia materiale objectum de se indifferens est ad plures rationes formales, et ita de se nullam dat speciem determinatam. Præterea est optima ratio et communis, quia habitus acquisitus semper efficit actum similem in specie illis a quibus genitus est, ut docet Aristoteles supra, et D. Thomas 1. 2, quæst. 78, a. 2, ad 2, et 1 p., quæst. 89, art. 6, ad 3. Et ratio est, quia habitus generatur, tanquam pondus quoddam ad eosdem actus, et tanquam virtus effectrix illorum, ut potentia facilius et delectabilius possit similes actus efficere; sed actus infusi non possunt efficere habitus productivos similium actuum; ergo multo minus possunt producere habitum effectivum actuum dissimilium, quia neque hæc est naturalis conditio actuum et habituum, nec fingi potest ratio ob quam talis habitus inclinet ad aliam speciem actuum, vel cur ad unam potius quam ad alteram. Quod magis ex responsione ad fundamenta contrariæ sententiæ confirmabitur.

12. *Infirmatur primo experientia.* — Argumentum ergo a primo experimento sumptum, infirmum est, tam in antecedente quam in illatione. In antecedente quidem, quia vix fieri potest ut qui prius catholice credebat omnia et singula revelata, et postea unum articulum negat et alia retinet, non statim sentiat suam fidem infirmiorem, et minus fundatam circa ea quæ retinet, quia illamet nova electio et discretio inter ea quæ antea æqualiter credebat, de se reddit incertam fidem eorum quæ retinentur, et consequenter difficiliorem quam antea erat. Quocirca (ut de illatione dicamus), si aliqua facilitas postea sentitur, vel est ex aliquo habitu humanæ fidei antea acquisito, non per actus divinæ fidei, sed humanæ, quorum frequentia præcesserat, et non raro interponitur inter actus perfectæ fidei divinæ, vel certe oriri potest ex sola memoria præteritæ fidei, cum speciebus de eisdem objectis permanentibus, et rationibus persua-

dentibus illa esse credenda, et fortasse etiam ex habitu acquisito credibilitatis talium rerum, quæ omnia sufficiunt ad facile credendum per actum fidei humanæ. Existimoque, ut dixi, hanc facilitatem esse multo minorem in tali homine in principio lapsus ejus, postea vero usu firmari et faciliorem reddi, vel novum habitum naturalis fidei acquirendo, vel præexistentem augendo.

13. *Ad secundum.* — Ad secundum experimentum facilior est responsio ; nam illa facilitas magna ex parte provenit ex memoria et phantasmatibus, vel ex aliqua dispositione appetitus, qui per actus naturales cooperatur dum voluntas supernaturaliter amat; potest etiam corporis dispositio ad id conferre, saltem impedimenta auferendo ; fortasse etiam nonnihil conducit intensio habitus infusæ charitatis, quæ saltem meritorie per actus obtinetur. Denique verisimile est Deum majori auxilio talem hominem prævenire atque juvare, et inde maxime solet facilitas hujusmodi provenire.

14. *Improbatur primus modus opinandi.* — Ad priorem modum explicandi contrariam sententiam, negatur assumptum. Sine fundamento enim dicitur actum fidei infusæ eminenter continere actum fidei acquisitæ. Aliud est enim esse eminentiorem, id est, perfectioris speciei et naturæ, aliud eminenter continere illum, et licet primum sit verum, secundum falsum est, nec ex primo sequitur, neque aliunde ostendi potest. Non enim semper species perfectior eminenter continet imperfectiorem, sed oportet ut se habeat per modum causæ æquivocæ et universalis, quod non potest tribui actui fidei infusæ respectu acquisitæ, sive quoad habitum, sive quoad actum ejus. Alias dicere quis posset etiam habitum infusum fidei posse elicere actum fidei naturalis, quia eminenter continet illum. Cur enim hæc continentia eminentialis magis tribuetur actui quam habitui? Consequens autem est falsum, alias fides divina eliceret actum de se fallibilem, quod repugnat perfectioni ejus.

15. Unde non minus repugnat actui infallibili, producere habitum de se fallibilem. Item eadem ratione dicere quis posset actum scientiæ eminenter continere habitum opinionis, et posse illum efficere, quod est plane absurdum. Nulla est ergo talis continentia eminentialis, neque oportet confundere ordines actuum et habituum gratiæ et naturæ; condistinguuntur enim inter se tanquam species particulares diversorum ordinum, non tanquam causa universalis, et effectus particularis ac æquivocus.

16. *Rejectio secundi modi opinandi.* — Ad alterum modum explicandi illam sententiam, respondemus non esse verisimiliorem. Primo, quia ratio illa generica fidei vel amoris, licet abstracte concepta non sit supernaturalis, prout in re invenitur contracta in supernaturali actu, ad ordinem supernaturalem elevata est, et ideo etiam secundum illam non poterit habitum naturalem producere. Secundo, etiamsi ratio illa ut abstracta consideretur, nec naturalis nec supernaturalis est, sed ab utraque ratione abstrahit ; ergo si actus secundum illam præcisam rationem ageret, induceret habitum nec naturalem nec supernaturalem, sed indifferentem seu abstrahentem, quod in re ipsa inveniri manifeste repugnat.

17. Unde argumentor tertio, quia si actus infusus, verbi gratia, fidei, produceret habitum, secundum solam rationem genericam, produceret habitum habentem in se rationem genericam fidei, non contractam ad rationem fidei infusæ vel acquisitæ, quod nec fieri nec intelligi potest, quia, licet illa ratio communis possit mente abstrahi, in re tamen non potest ab omnibus differentiis seu modis contrahentibus separari. Item alias ille habitus non posset producere actus alicujus fidei specificæ, sed tantum fidei in communi ; quod quam sit absurdum per se patet.

18. *Simile non admittitur.* — Neque est simile quod sumitur ex speciebus intelligibilibus, quas actus infusi relinquunt in memoria. Quia illæ fortasse non repræsentant immediate ipsos actus infusos, sed cognitionem illorum quasi experimentalem, quæ cum illis concurrit. Si enim aliquis tunc non adverteret se amare, postea non recordaretur amasse, quia memoria non relinquitur proxime, nisi ex cognitione præcedente. Cognitio autem illa quam habemus de actibus supernaturalibus, quando illos exercemus, imperfecta est et confusa, quia non est de ipsis actibus in se, penetrando et videndo quales sint, sed solum secundum quasdam rationes communes illos concipiendo. Et ideo talis cognitio mere naturalis est et acquisita, qualis est omnis humana experientia, et ob hanc rationem potest relinquere speciem sibi proportionatam.

19. *Discrimen aliud.* — Deinde est alia differentia notanda, quod actus cognitionis po-

test terminari ad rationem universalem et genericam, in illa sistendo, et ab illa, tanquam a particulari objecto, sumendo particularem speciem cognitionis confusæ et imperfectæ. Unde fit ut etiam species intelligibilis, sive quæ est principium talis cognitionis, sive quæ ex illa in memoria relinquitur, possit etiam repræsentare confuse actum cognitionis, vel amoris qui præcessit, secundum rationem communem, non repræsentando distincte propriam rationem ejus. Et propterea ex hac parte non repugnabit actus infusos secundum generales rationes credendi vel amandi relinquere speciem sui, quæ postea non est futura principium similium actuum, sed cognitionis imperfectæ et confusæ eorumdem actuum, et ideo potest etiam esse naturalis et relicta ab actibus infusis secundum rationem aliquam communem, in qua cum actibus naturalibus conveniunt. In quo est longe diversa ratio de productione habitus; nam ille ponitur ut sit principium physicum similium actuum, et ideo necesse est ut et ad determinatam speciem actuum inclinet, et si sit acquisitus, ut ab actibus, non tantum secundum rationem genericam, sed secundum propriam et specificam producatur.

20. Ad locum D. Thomæ, Bergomensis, in Concordantiis, fatetur D. Thomam illo loco id docuisse, quod ipse etiam sequitur. Quia *actus* (inquit) *infusi possunt efficere habitum diversum in specie,* et addit interdum habitum acquisitum et infusum esse ejusdem speciei, et tunc per actus elicitos ab habitu infuso non acquiri novum habitum, sed confirmari præcedentem, et ita exponit alia loca D. Thomæ. Verumtamen prior pars sententiæ ejus in se falsa est. Quod si D. Thomas illam docuit illo loco, in pluribus illam revocavit. Fortasse tamen cum ibi dicit ex actibus infusæ charitatis generari habitum dilectionis, vel præexistentem augeri, non intelligit generari effective, sed dispositive, et augeri meritorie, et ita non loquitur nisi de ipso habitu infusæ charitatis, qui per suos actus inducitur vel augetur dictis modis. Altera etiam pars illius sententiæ, si intelligatur de habitu per se infuso, falsa est, ut ostendimus; si autem intelligatur de habitu per accidens infuso, non est ad rem, neque ad mentem D. Thomæ; nam in locis a nobis citatis, de virtutibus per se infusis et actibus earum evidenter loquitur.

21. *Tractatur secundum dubium in titulo propositum.* — *Prima opinio.* — *Debile fundamentum.* — *Opinio secunda opposita est falsa.* — Superest aliud punctum propositum, an habitus aliqui acquisiti comitentur infusos ratione aliorum actuum naturalium, qui circa materias actuum infusorum interdum exercentur. In quo etiam varie loquuntur auctores : quidam simpliciter negant hujusmodi habitus, licet non negent prædictos actus naturales. Fundantur, vel quia illi actus sunt imperfecti et inefficaces, qui non sufficiunt determinare potentiam per aliquem habitum, vel quia raro tales actus exercentur, et ideo non est tanta frequentia actuum, quæ sufficiat ad inducendum habitum. Sed hoc fundamentum debile est, quia, licet illi actus sint imperfecti, poterunt inducere habitus inclinantes ad similes actus imperfectos. Nec video cur in suo gradu dicantur inefficaces; nam assensus fidei humanæ, licet sit circa veritatem divinam et supernaturalem, absolutus assensus est, et satis determinatus, licet non tam certus; cur ergo non poterit habitum producere? Alia vero pars de raritate actuum voluntarie sumitur, et fortasse verius est homines, etiam fideles et justos, plerumque exercere actus fidei humanæ circa veritates revelatas, et in illa sæpe fundare actum spei vel amoris. Sicut etiam, licet habeant virtutes infusas morales, sæpe et fortasse frequentius per acquisitas operantur. Quin potius aliqui in alio extremo dixerunt, saltem in materia fidei, actum fidei acquisitæ necessario supponi ad infusum circa easdem veritates, unde fit consequens ut idem cum proportione dicendum sit de habitibus. Sed hoc etiam falsum existimo; nam fides infusa non pendet ab acquisita, nec illam necessario exigit. Sed hoc pertinet ad materiam de fide, ad quam propterea illud remitto.

22. *Assertio prima.* — Dico ergo : per actus naturales, qui circa materiam virtutum infusarum fieri possunt, habitus etiam naturales et acquisiti generari possunt. Hæc assertio satis probata est ex dictis contra priorem sententiam. Et quia nulla ratio probabilis occurrit, ob quam hi actus sint inefficaces ad producendos habitus sibi proportionatos, magis quam alii actus naturales intellectus et voluntatis. Imo cum istæ potentiæ videantur ad hos actus minus propensæ, et alioqui procedant ex virtute naturali earum, magis possunt his habitibus indigere, et majori ratione illos poterunt comparare.

23. *Assertio secunda.* — Secundo, dico acquisitionem horum habituum nunquam esse

per se necessariam ad perfectionem vel usum habituum infusorum, sed contingenter tantum et concomitanter cum illis conjungi. Hoc etiam satis probatum est contra alteram opinionem, quia actus acquisiti non sunt necessarii ad infusos ; ergo neque habitus acquisiti ad infusos. Consequentia evidens est, tum quia est eadem ratio et proportio ; tum etiam quia, si non præcedant actus naturales, non acquirentur habitus ; ergo, si actus non sunt necessarii, multo minus habitus. Quod autem actus naturales non sint necessarii ad supernaturales, probatur, quia nec sunt causæ, nec principia illorum, nec conditiones omnino requisitæ ; quia nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia, et ideo non indiget actu naturali ad efficiendum in nobis supernaturalem actum. Solum ad fidem necessario præcedit apprehensio et conceptio rerum credendarum, et rationum quæ illas faciant credibiles, quæ secundum legem communem fiunt per actus naturales, mediis speciebus et motivis, vel experimentis per sensus apprehensis. Sed hic non tractamus de his actibus vel habitibus, aut speciebus acquisitis, quæ illis correspondent, sed agimus de habitibus, vel judicativo in materia fidei, vel affectivo in materia spei et charitatis, et hos dicimus non esse simpliciter necessarios.

24. *Assertio tertia.*—Tertio vero dico hos habitus frequenter requiri et conjungi infusis, et suo modo juvare illos. Hæc est sententia communis Theologorum in 3, d. 23, 26 et 27 ; Scoti, Gabrielis, Almain., Majoris, etc. Et eam supponit Cajetanus 1. 2, q. 63, art. 3 ; Medina, quæst. 51, art. 4, dub. ultim. Et probatur sufficienter ex prima, adjuncta humana conditione et imperfectione, quam ipsa etiam experientia ostendit. Nam, licet actus naturales, productivi talium habituum, per accidens sint, et contingenter fiant respectu virtutum infusarum, nihilominus quia motiva eorum magis familiaria sunt, et ex rebus sensibilibus sæpe sumuntur, ideo facilius fiunt, et ideo verisimile est vel frequentius, vel satis frequenter exerceri, ac proinde habitum inducere, ut satis etiam contra primam opinionem dictum est. Quod vero juvent, postquam sunt acquisiti, facile potest ostendi, quia, licet non juvent per se influendo in actus infusos, nihilominus juvare possunt inclinando ad similes actus in substantia generica. Item possunt juvare, ut apprehensio vel cogitatio de tali re facilior sit et suavior, ac denique juvare possunt tollendo impedimenta, moderando aliquos affectus, vel habitus aliquo modo repugnantes excludendo. Atque hactenus de gratia habituali.

FINIS LIBRI SEXTI.



INDEX CAPITUM LIBRI SEPTIMI

DE JUSTIFICATIONE SEU SANCTIFICATIONE HOMINIS, PROUT EST EFFECTUS FORMALIS GRATIÆ HABITUALIS.

DE FORMALI EFFECTU GRATIÆ HABITUALIS, QUI HOMINIS SANCTIFICATIO, JUSTIFICATIO, AUT INTERNA RENOVATIO DICI POTEST.

LIBER SEPTIMUS

DE JUSTIFICATIONE

SEU SANCTIFICATIONE HOMINIS, PROUT EST EFFECTUS FORMALIS HABITUALIS GRATIÆ.

DE FORMALI EFFECTU GRATIÆ HABITUALI, QUI HOMINIS SANCTIFICATIO, JUSTIFICATIO AUT INTERNA RENOVATIO DICI POTEST.

1. *De materia hujus libri, et de duplici effectu formali habitualis gratiæ.* — Ostendimus in præcedenti libro, Deum hominibus justis peculiarem gratiæ habitum infundere, cujus essentiam modo quodam physico explicare incœpimus; nunc autem, modo magis morali ac Theologico ejusdem gratiæ excellentiam et naturam explicare aggredimur, quod, nulla ratione melius quam ejus formalem effectum declarando, præstare possumus. Omnis enim forma essentialiter est propter suum effectum formalem, et ideo per illum vel per habitudinem ad subjectum, in quo illum habet, definiri solet. Sic ergo in hujus libri discursu, essentiam habitualis gratiæ ejusque excellentem naturam per ejus formalem effectum explicare conabimur. Quamvis autem unius simplicis formæ unus sit effectus formalis adæ-

quatus, seu in re ipsa, nihilominus secundum diversos respectus et conceptus potest in plures distingui. Et imprimis formalis effectus sanctificantis gratiæ distingui potest in positivum, et quasi privativum; nam per gratiam confertur animæ aliqua positiva perfectio, per quam veluti renovatur et singulari allicitur pulchritudine, et per eamdem mundatur, dum macula mortalis culpæ ab illa expellitur. Utrumque petebat David, cum dicebat: *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis,* Ps. 50. Inter quos effectus positivus est simpliciter prior, et ideo de illo prius dicemus, et postea de altero.

2. *Duplex respectus effectus formalis.* — Præterea formalis effectus positivus alicujus formæ dupliciter a nobis concipi et explicari potest: uno modo, per solum respectum ad subjectum, atque adeo per conceptum absolutum ipsius effectus sine alio respectu ad operationem, vel ad alium extrinsecum terminum, sicut concipimus formalem effectum albedinis esse facere album, vel animam esse formam dantem vitam homini. Alio modo concipimus et explicamus effectum formalem per alios respectus ad operationes, vel alios terminos, præter ordinem ad subjectum formæ, sicut dicimus effectum formalem habitus esse dare potentiæ facilitatem operandi, vel effectum formalem visus esse constituere hominem potentem ad videndum. Ex his ergo duobus modis prior vix habet locum in habituali gratia; tum quia, generaliter loquendo, nos valde imperfecte concipimus formas et qualitates rerum, eas præsertim quæ sensibus non subjacent, et ideo non possumus earum formales effectus explicare, nisi per aliquos respectus vel per conceptus valde confusos, ut, verbi gratia, quod formalis effectus formæ sit afficere seu perficere subjectum per suam entitatem; tum etiam quia hoc maxime locum habet in habituali gratia propter suam excellentiam. Nam, si loquamur de habitibus operativis hujus gratiæ, cum essentialiter dicant habitudinem ad operationem, non aliter concipimus eorum formales effectus, nisi quatenus intelligimus dare intellectui aut voluntati facultatem sic operandi, et pondus quoddam seu inclinationem in talem operationem, qui effectus formalis physicus est, nec de illo aliquid nobis superest dicendum. Neque in his habitibus per se spectatis aliquis alius formalis effectus physicus magis absolutus concipi a nobis potest, sicut illum non concipimus in habitibus acquisitis, vel naturalibus potentiis proximis; nam per analogiam tantum ad hujusmodi formas illas superiores concipimus. An vero sub aliquo alio respectu possit effectus formalis horum habituum quasi moraliter concipi, in discursu libri dicemus.

3. *Respective enodatur gratiæ habitualis effectus.* — Si vero loquamur de illo habitu gratiæ sanctificantis, quem in substantia animæ esse diximus, effectus quidem ejus in se spectatus est magis absolutus ab omni respectu ad operationem. Verumtamen eo ipso difficilius a nobis concipitur, prout in se est quid reale ac physicum; et ideo, ad illum utcunque explicandum, in fine præcedentis libri usi sumus aliquo conceptu respectivo, in ordine ad operationem, vel mediante habitu operativo, quatenus illa forma gratiæ est radix aliorum habituum, et actuum propter quos infunduntur; vel immediate per alium respectum principalis principii supernaturalium operationum qui in tali forma gratiæ spectari potest. Neque in genere physico nunc possumus per absolutum conceptum magis effectum illius habitus declarare. Oportet ergo ut per alios respectus formalem effectum, vel hujus specialis gratiæ, vel simpliciter totius habitualis gratiæ, sub quibus hæc gratia varia nomina sortitur, explicare conemur. Possunt autem varii respectus in habituali gratia considerari. Primus est ad Deum, quatenus per gratiam fit homo gratus Deo, sub qua ratione præcipue forma illa gratia nominatur; secundus est ad vitam seu beatitudinem æternam, et in hoc includitur respectus filiationis adoptivæ ad Deum, et hæredis ad vitam æternam, quatenus rationem hæreditatis divinæ participat, et sic dicitur gratia semen gloriæ; tertius respectus est ad opera justitiæ, quatenus gratia hominem bene dispositum et ordinatum ad illa præstanda constituit. Et hinc justitia per antonomasiam appellatur. Quibus accedit respectus ad privativum effectum, sub quo maxime forma gratiæ sanctitas nominatur; explicando igitur hos quasi partiales effectus seu respectus, adæquatum effectum gratiæ, ejusque naturam declarabimus.

CAPUT I.

UTRUM FORMA GRATIÆ INTRINSECE, ET PER SE, AC VI SUA CONNATURALI FACIAT HOMINEM GRATUM, ET QUIDNAM ID SIT?

1. *Duplex significatio gratiæ, et in ultima proponitur quæstio.* — In principio hujus ma-

teriæ, proleg. 3, inter alias significationes hujus nominis *gratia*, prout ad significanda Dei dona supernaturalia accommodatum est, duas diximus esse præcipuas, scilicet, vel quatenus generaliter significat donum Dei omnino gratis datum, vel quatenus significat quod non solum gratis a Deo donatum est, sed etiam hominem ipsum reddit Deo gratum. Nunc ergo de habitibus supernaturalibus infusis, supponimus quidem esse gratiam secundum priorem significationem, quia gratis nobis donatur, ut ex principiis supra positis facile intelligitur, et in sequenti libro et in ultimo ex professo dicemus. Inquirimus ergo an tales habitus vel aliquis eorum sit gratia secundum posteriorem denominationem, et respectum constituendi hominem gratum Deo. Est autem ulterius considerandum, ut sensus quæstionis intelligatur, quodlibet donum datum a Deo esse formalem perfectionem ejus cui datur, et consequenter sub ea ratione formaliter constituere illum in aliquo gradu bonitatis seu pulchritudinis, ratione cujus Deo placere possit et illi esse gratus. Quod non solum in donis gratiæ, sed etiam in donis naturæ suo modo verum est. Nam de singulis operibus a Deo factis dictum est : *Vidit Deus quod fecit, et erat bonum*, ac si diceretur : Et ei placuit. Sub hac ergo generalitate, omnis perfectio a Deo per se proveniens constituit rem aliquo modo gratam seu amabilem illi, ita ut in ea complacere valeat.

2. *De gratia quæ constituit amicum Dei est sermo in præsenti.* — In præsenti ergo materia non sumitur esse gratum in illa generalitate, sed sub alia speciali, nimirum, quatenus est donum quoddam constituens recipientem gratum tanquam amicum, vel tanquam objectum dignum amicitia Dei. Unde imprimis necessarium est ut tale donum sit perfectio naturæ rationalis seu intellectualis, quia sola talis natura seu persona capax est vinculi amicitiæ. Aliæ namque res, licet habeant aliquid unde placere possint et gratæ esse tanquam objecta consona appetitui, etiam secundum rectam rationem, non sunt aptæ ad amicitiam, quia nec sunt propter se amabiles, nec redamare possunt. Deinde non omnis perfectio quæ reddit personam aliquo modo gratam vel aptam, ut in ea quis complaceat, sufficit constituere personam gratam amicabiliter, ut sic dicam, nam servus fidelis, prudens et obsequens inde placet domino, estque ei gratus, non tamen gratitudine amicitiæ. Et sic etiam Angelus in pura natura placeret Deo propter naturalem perfectionem, et magis propter moralem, si illum super omnia diligeret, et naturalem rectitudinem servaret. Et similiter homo studiosus in ordine naturali, si careret peccato, in eodem ordine placeret, nondum tamen esset gratus tanquam amicus. Imo etiam, si homo ex supernaturalibus donis unum vel aliud habeat, ut fidem vel spem, secundum illam perfectionem placebit Deo, simpliciter vero non erit gratus, prout nunc loquimur, tanquam aptus secundum præsentem statum ad amicitiam cum Deo ineundam. Est ergo quæstionis sensus, an in tota latitudine habitualis gratiæ sit aliquod donum intrinsece homini inhærens, quod formaliter illum constituat simpliciter Deo gratum perfecta amicitiæ gratitudine, ita ut Deus ratione illius doni in illo, tanquam in amico complaceat, seu singulari amore, ac proprio justorum, illum prosequatur? Solet etiam singularis ratio hujus gratitudinis explicari per hoc quod homo, sic gratus, sit etiam ad vitam æternam acceptus secundum talem statum. Sed hoc spectat ad alium effectum tractandum capite sequenti, et ideo ab illo nunc abstinemus ; nam solum a posteriori declarat hunc priorem effectum, ut ibi explicabo.

3. *Protestantium opinio, quæ negat homines effici Deo gratos per aliquod donum intrinsece eis inhærens.*—In hac ergo quæstione sic declarata, dissensio est non solum inter hæreticos et catholicos, sed etiam inter catholicos inter se. Prima ergo sententia est hæreticorum hujus temporis, qui negant homines constitui Deo gratos per aliquod intrinsecum donum illis inhærens. Nam, licet non omnes vel non omnino negent dare Deum hominibus justis aliqua supernaturalia dona specialia et justorum propria, nihilominus negant per illa dona reddere illos sibi gratos, sed potius illa conferre, quia jam alio titulo illos amat, tanquam sibi gratos et amicos. Hæc dicitur fuisse sententia Lutheri, quam secuti sunt Calvinus, lib. 3 Instit., c. 11 ; Melanchton, in Locis communibus, verb. *Gratia;* Kemnit., in Exam. Concil. Trid., sessione sexta, cap. 7. Fundatur primo, quia Christus et ejus merita sunt prima et proxima ratio per quam et propter quam homines a Deo diliguntur ut amici ; ergo non est aliqua qualitas intrinseca. Et ad hoc inducunt Scripturas, in quibus dicimur per Christum, vel in Christo gratificari Deo, ut ad Ephesios : *Qui prædestina-*

vit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo. Per quæ verba, præsertim per ultima, significatur totam rationem nos diligendi et habendi nos gratos apud Deum, esse filium dilectissimum ipsius. Et eodem modo intelligunt illud ad Coloss. 1 : *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia in ipsum.*

4. Secundo, inducunt illa testimonia, in quibus dicitur oportere nos induere Dominum Jesum Christum, ut Deo grati simus, Rom. 13 : *Induimini Dominum Jesum Christum ;* Galat. 3 : *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis ;* et ad Coloss. 3, prius dicit Paulus : *Expoliantes vos veterem hominem, induite novum,* et postea subdit : *Ubi non est Gentilis, nec Judæus,* etc., *sed omnia, et in omnibus Christus.* Et ad Ephes. 4 : *Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est,* etc. Per hanc enim metaphoram induendi Christum, nihil aliud significari volunt, nisi media fide ita tegi et ornari nos ipsa gratia Christi, ut sub illa, et propter illam a Patre diligamur, et omni cœlesti benedictione benedicamur, sicut Jacob vestibus Esau indutus, fuit a patre benedictus, et alia similia ex Scriptura et Patribus in capitibus sequentibus afferemus.

5. *Argumentantur ratione.* — Tertio igitur argumentantur ratione, quia peccatum originale ita naturam humanam infecit, ut ratione illius nihil in ea esse possit, quod non per illud maculetur, et consequenter Deo displiceat, unde non potest expelli per inhærentem qualitatem, sed potius ipsum inficit quamcumque actionem vel qualitatem in homine existentem ; ergo impossibile est hominem lapsum Deo fieri gratum per gratiam inhærentem ; ergo necesse est, per extrinsecam Christi gratiam, quæ a nobis maculari non potest, id fieri, nimirum, quia potest nobis imputari ut grati reputemur, et ut tales per Christum amemur. Et confirmatur, quia hic modus gratificationis nostræ et dilectionis Dei erga nos non est impossibilis, et magis exaggerat nostram infirmitatem et indigentiam, magisque Christi gratiam commendat ; ergo ita credendum est. Consequentia cum minori notæ sunt. Major explicari potest ex illo ad Galat. 4 : *Sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum ;* sicut enim nos, ad perfecte diligendum proximum, in illo Christum vel Deum ipsum respicimus, ita ut proxima et tota ratio diligendi proximum sit Christus, sic etiam Deus, ut nos perfecto amore diligat, et charos habeat, ut Christo ipso indutos nos respicit, illiusque gratiam nobis imputat, ut grati esse illi possimus.

6. *Secunda opinio est Nominalium, existimantium hominem per gratiam, tanquam per signum, non tanquam per formam intrinsecam, effici Deo gratum.* — Secunda sententia est multorum catholicorum, qui, licet dicant Deum infundere justis aliquam qualitatem propriam ipsorum, qua ab injustis distinguantur, nihilominus asserunt qualitatem illam non natura sua, sed ex Dei acceptatione et ordinatione habere ut hominem Deo gratum reddat, ita ut potius sit veluti signum deputatum a Deo ad cognoscendos eos quos sibi gratos habet, illosque ab aliis distinguendos, quam forma conferens talem effectum quo homo in conspectu Dei gratus illi redditur ; vel si illum aliquo modo conferre dicenda est, non sit intelligendum physice, sed moraliter. Quia, ut est qualitas quædam physica et talis speciei, non potest in ea intelligi talis effectus ; Deus autem lege sua potuit illam ad hunc effectum deputare, et valorem moralem illi conferre, ad eum modum quo moneta regio sigillo consignata certum valorem et æstimationem habet. Ita de gratia sanctificante opinati sunt Nominales, in 1, d. 17 ; Ocham, quæst. 1 ; Gabriel., quæst. 1, art. 1 et 3, dubit. 4 ; Gregorius, quæst. 1, art. 2 ; Aliac., quæst. 9, art. 1, et latius in 2, indicat Durandus, quæst. 1, n. 7 et 8, ait enim hominem non esse gratum Deo quia gratiam habet, sed potius quia gratus est et acceptus Deo, ideo qualitatem recipere, quæ gratia inde denominatur. In eamdem sententiam inclinat ibi Scotus, quæst. 2 ; negat enim dari nobis gratiam a charitate distinctam ; et de ipsa charitate dicit facere hominem gratum ex divina lege.

7. *Suadetur primo ex Scriptura.* — Hæc sententia suaderi potest primo ex Scriptura, quatenus in ea, gratia, qua Deo grati efficimur, dicitur esse *signum* quo Deus *signavit nos, et dedit pignus spiritus in cordibus nostris,* 2 ad Cor. 1 ; et ad Ephes. 1 : *Signati estis spiritu promissionis sancto ;* et c. 14 : *Nolite contristare spiritum Dei, in quo signati estis ;* hoc autem signum non est nisi qualitas aliqua, quæ certe non potest esse signum naturale, ut per se constare videtur ; est ergo signum ad placitum et ex impositione Dei, neque illa qualitas potest esse alia, nisi quam gratiam

appellamus; ergo non est per se ac formaliter gratum reddens, sed tanquam signum a Deo institutum; simileque argumentum sumitur ex nomine *pignoris*, nihil enim est pignus a natura, sed ex conventione vel ex instituto. Sicut etiam character baptismalis constituit hominem Christianum, non quidem ex natura intrinseca talis qualitatis, sed ex impositione Christi, et similiter character ordinis dicitur esse potestas consecrandi, verbi gratia, non quidem ex physica natura talis qualitatis. Idem ergo de gratia censendum est.

8. *Secundo, probatur ratione.* — Secundo, probatur ratione, quia nulla est qualitas quæ natura sua possit veluti cogere Deum, ut acceptet, ad æternam et supernaturalem beatitudinem, hominem illa qualitate affectum, vel ut cum illo speciale vinculum amicitiæ contrahat; ergo nulla esse potest qualitas quæ natura sua hominem Deo gratum reddat. Consequentia videtur clara, quia, ut exposuimus, nihil aliud est esse gratum quam esse dilectum ut amicum. Antecedens quoad primam partem probatur, quia potest Deus velle dare homini quamcumque qualitatem distinctam a visione Dei, et nolle dare illi visionem, quia in hoc nulla est contradictio vel repugnantia. Nam illæ voluntates sunt ratione distinctæ ex distinctione reali objectorum, et non est unde habeant tam necessariam connexionem, ut non possit una ab altera separari. Item Deus potest naturam sibi hypostatice unire, et nolle illam beatificare; ergo multo magis id facere poterit de quacumque qualitate. Quoad alteram vero partem probatur idem antecedens, quia nulla alia specialis ratio amicitiæ inter Deum et hominem intelligi potest, nisi quod acceptet illum ad communicationem supremi boni, quod in supernaturali beatitudine consistit; ergo quem Deus non vult ad hoc bonum acceptare, non diligit ut amicum. Accedit quod potest Deus nolle remittere peccatum mortale homini, etiamsi illi tribuat, vel in illo conservet similem qualitatem.

9. *Aliud fundamentum pro opinione Nominalium.* — Tertio argumentor, quia in qualitate gratiæ distinguitur esse gratiæ ab esse qualitatis, non tantum in genere, sed etiam in specie, ut talis qualitas est; sed esse qualitatis est intrinsecum et connaturale illi entitati; ergo esse gratiæ non potest esse nisi extrinsecum, utique per denominationem a divina acceptatione et institutione. Consequentia cum minori per se notæ videntur. Major vero sumitur ex multis Theologis illa distinctione utentibus. Nam imprimis dicunt gratiam habitualem in anima Christi fuisse finitam in esse qualitatis, infinitam autem in esse gratiæ, ut sumitur ex D. Thoma, 3 part., q. 7, art. 11. Item dicunt posse gratiam augeri in esse gratiæ, et non augeri in esse qualitatis, ut sentit Victor, in Relect. de Augment. charitatis, et alii; et Soto, in 4, d. 15, quæst. 2, art. 2, sub primam conclusionem; et Vega, lib. 7 in Tridentinum, c. 26, licet non distinguat in re ipsa charitatem a gratia, dicit nihilominus posse qualitatem illam augeri in esse gratiæ, licet in esse charitatis non augeatur. Confirmari potest hæc distinctio, quia peccatum potest remitti sine qualitate infusa inhærente, licet non possit remitti sine gratia, ut docet Soto, lib. 2 de Natur. et grat., c. 17, in fine, et c. 18, et clarius in 4, d. 15, quæst. 1, art. 2, circa finem, qui etiam in 4, d. 1, q. 3, dicit, ut homo fiat gratus Deo, non esse necessariam gratiam in esse qualitatis, sed in esse gratiæ sufficere. Unde novum emergit argumentum, quia effectus formalis formæ, quando est proprius, intrinsecus et connaturalis, non potest fieri sine forma; at Deus potest facere hominem sibi gratum sine qualitate inhærente; ergo non est hic effectus intrinsecus et connaturalis alicujus qualitatis.

10. *Tertia et vera sententia.* — *Prima conclusio asserens hominem effici Deo gratum per qualitatem intrinsecam.* — Nihilominus est tertia et vera sententia, quæ in duabus sequentibus assertionibus consistit. Prima est, hominem justum fieri gratum Deo et amabilem illi ut amicum, per qualitatem aliquam illi inhærentem, sive illa vocetur justitia, sive gratia. Ita docent Theologi statim allegandi, probabiturque a fortiori ex sequenti assertione; nunc maxime probatur ex Concilio Tridentino, sess. 6, c. 4, juncto 7; nam in priori docet quod justificatio est *translatio ab statu filiorum Adæ in statum gratiæ, et adoptionis filiorum Dei;* in posteriori vero loco addit quod, per hanc gratiæ susceptionem, *fit homo ex inimico amicus Dei;* et c. 10, addit, *per hanc gratiam nos fieri amicos Dei, et domesticos ejus.* Et in eodem c. 7 docet homines fieri justos et sanctos, per inhærentem sibi sanctitatem et justitiam, ut in sequentibus capitibus videbimus; sed per eamdem formam, per quam justi et sancti constituimur, grati Deo et illi amabiles intrinsece reddimur, ut in aliis locis idem Concilium docet; ergo homo fit gra-

tus Deo per gratiam sibi inhærentem. Et in hunc modum possunt ad confirmandam hanc veritatem induci omnia testimonia, quibus probaturi postea sumus hominem justificari per inhærentem justitiam, quia in re idem est justificari et gratum fieri.

11. *Sacra Scriptura probatur.* — Unde possumus hoc confirmare eisdem testimoniis quæ pro hæreticorum errore allegabantur; nam ad Ephes. 1 ait: *Prædestinavit nos,* etc., *in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo;* explicans autem quomodo in filio, subdit : *In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus.* Habemus autem redemptionem in Christo, non tanquam in formali causa, sed tanquam in efficiente et meritoria, ut per se manifestum est; eodem ergo modo *gratificavit nos in dilecto Filio suo*, utique propter meritum ejus gratiam nobis infundendo, et, ut statim adjungit, dando *remissionem peccatorum secundum divitias gratiæ ejus, quæ superabundavit in nobis;* quod autem in nobis superabundat, certe in nobis recipitur. Sicque inferius addit : *In quo et credentes signati estis spiritu promissionis sancto,* non enim signantur justi Christi justitia, nec aliqua extrinseca, nam signum debet inesse rei quæ signatur, alias non posset per signum ab alia discerni. Et eodem modo expendi potest locus ad Colossens. 1, ubi in eodem sensu dicitur placuisse Deo reconciliare omnia in Christo tanquam in capite, a quo omnis gratia manat, per quam grati Deo efficimur; quod interpretans satis clare subjungit Paulus : *Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia in ipsum,* etc. Ibi enim particula *per* causam efficientem seu meritoriam significat; particula vero *in* finalem indicat; de formali vero intelligendum est quod inferius addit : *Exhibite vos sanctos, et immaculatos, et irreprehensibiles, coram ipso;* non enim efficimur vere sancti, nisi per sanctitatem propriam et nobis inhærentem; per idem autem grati Deo reddimur, per quod sancti constituimur.

12. *Aliis Scripturæ testimoniis probatur.* — Denique hoc ipsum comprobant alia testimonia, quibus dicitur nos fieri gratos Deo Christum induendo. Nam quid sit Christum induere, Paulus eisdem locis satis significavit; ad Rom. enim 13 dicit : *Abjiciamus opera tenebrarum, et induamur arma lucis, sicut in die honeste ambulemus, non in commessationibus,* etc., et tunc subjungit : *Sed induimini Dominum Jesum Christum.* Inducre ergo Christum, est opera ejus imitari, quæ operibus carnis opponit; et ideo adjungit : *Et carnis curam ne feceritis in desideriis.* Et similiter ad Coloss. 3, prius dicit : *Expoliantes vos veterem hominem, et induentes novum, eum qui renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus qui creavit illum.* Ex quibus solum nunc colligimus, per verbum *induendi* non significare Paulum aliquam imputationem vel extrinsecam denominationem gratiæ Christi, sed participationem ejus, qua et sancti et dilecti Deo homines fiunt, et ideo sancta operantur. Legatur Augustinus, lib. 8 Confess., cap. ultim., et Orat. ad Catechum. contra Judæos, cap. 1, ubi ita concludit : *Quid est : Induite arma lucis, nisi, Credite in Deum Patrem omnipotentem.*

13. *Probatur ratione.* — Ratione Theologica eadem veritas ostenditur, quia homo non fit gratus Deo nisi per amorem, quatenus a Deo specialiter diligitur et amatur; amor autem Dei non est sterilis, sed efficax, nec fertur in objectum ficte et apparenter bonum, sed in vere bonum, Deique amore dignum. Unde neminem diligit Deus nisi quem facit suo amore dignum, et ideo, 2 Reg. 12, cum de Salomone dictum esset : *Et Dominus dilexit eum,* subditur : *Et vocavit nomen ejus amabilis Domino, eo quod diligeret eum Dominus;* ergo Deus, speciali amore diligendo justum, aliquid ei donat quo faciat illum tali amore dignum, quod est esse gratum; illud ergo est forma aliqua in homine recepta, quæ hominem Deo gratum constituit. Et hinc de justo dicit, Sap. 4 : *Placens Deo factus est dilectus;* et infra : *Placita enim erat Deo anima illius,* per quod significatur aliquid esse in anima justi per quod fit Deo placita, et objectum specialis dilectionis ejus, quod non est nisi gratia, unde subditur : *Quoniam gratia Dei et misericordia est in sanctos ejus;* fit ergo homo gratus Deo per aliquod donum sibi inhærens. Unde Hieronymus, Daniel. 10, dixit : *Omnis sanctus habens in se animæ pulchritudinem, amatur a Domino.* Et Gregorius in id Canticor. 1 : *Ubi pascas in meridie : Ipse* (inquit) *sponsæ suæ spiritum refrigerii tribuit, et in ea sibi delectabilem locum quietis efficit.* Unde potest optime confirmari hæc ratio verbis Christi Domini, Joan. 14 : *Si quis diligit me, mandata mea servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus,* utique per gratiam permanentem, ut supra explicatum est, et

pluribus rationem hanc in sequentibus locupletabimus et explicabimus.

14. *Assertio secunda.* — *Formalem effectum gratiæ esse reddere hominem Deo gratum, et speciali amore ipsius dignum.*—Dico secundo : forma seu qualitas gratiæ per se, et ex intrinseca natura sua habet in homine hunc formalem effectum, qui est gratum Deo illum reddere, et, quantum in se est, speciali Dei amore seu amicitia dignum. Hanc assertionem ex scholasticis late docent Aureolus in 1, d. 17, quæst. 1, art. 2, et consentire videtur Capreolus ibi, quæst. 1, art. 3, ad argument. Gregorii contra secundam ; Medina 1. 2, quæst. 110, art. 4 ; Bellarminus, lib. 2 de Justificat., cap. 16; Richard., art. 8, § *Quod autem*, versic. *Occurrit ;* Valent., 2 p., disp. 8, quæst. 5, p. 2; Vazquez 1. 2, disp. 204, præsertim cap. 2. Et ut opinor, nihil contra veritatem hanc priores Theologi in secunda opinione citati docere voluerunt, sed in diverso sensu verbis usi sunt, ut in cap. 3 et 4 declarabitur. Ut ergo sine æquivocatione assertionem probemus, suppono nunc non tractari a nobis an gratia ita reddat hominem gratum Deo, ut etiam de potentia absoluta non possit esse simul cum peccato, ita ut qui placet ratione gratiæ non possit displicere ratione peccati, hoc enim pertinet ad alium effectum gratiæ, de quo infra disputandum est. Nunc ergo, ut explicemus positivum effectum formalem hujus formæ, consideramus illam in subjecto non habente aliquid repugnans amicitiæ divinæ, et sic de illa dicimus, per se et natura sua constituere personam Deo gratam, quantum ad amicitiam ejus ex parte personæ diligibilis necessarium est.

15. *Ratio prima.* — Probatur ergo primo, quia hæc gratia per se et natura sua est vera interna justitia ; sed justitia vera est maxime grata et amabilis, apud illum præcipue qui maxime justus est; ergo hæc gratia talis est apud Deum, et consequenter talem etiam constituit eum cui donatur. Majorem suppono ex infra dicendis. Minor videtur per se nota, nam etiam Aristoteles, 1 Ethic., c. 8, dixit non esse justum qui non gaudet justis; et Augustinus, concion. 26 in Psal. 118, dixit : *Justitia non solet dici bona justitia vel mala justitia, sed eo ipso jam bona est, quia justitia est ;* et subditur inferius : *Justitia ergo virtus est animi magna, præcipueque laudabilis.* Hanc autem justitiam gratiam esse declarat, exponendo verba illa : *Feci justitiam*, de opere justitiæ, dicens : *Justitiæ nomine hoc loco non ipsa virtus, sed opus ejus significatum est. Quis enim fecit in homine justitiam, nisi qui justificat impium, hoc est, per gratiam suam ex impio facit justum. Unde ait Apostolus : Justificati gratis per gratiam ipsius. Facit ergo justitiam, id est, opus justitiæ, qui habet in se justitiam, id est, opus gratiæ.* Est autem Deus justissimus; ergo non potest non diligere habentem justitiam per opus gratiæ suæ, juxta illud : *Justus Dominus, et justitiam dilexit, æquitatem vidit vultus ejus*, utique scientia approbationis quæ habet adjunctam complacentiam Dei illi bono proportionatam, in quo complacet.

16. *Quid superior ratio convincat.*— Veruntamen hæc ratio probat quidem optime Deum amare justum, quatenus vult illi bonum illud quod est justitia, et in illo etiam bono complacere, et hoc esse intrinsecum et connaturale tali qualitati. At hinc non probatur diligere illum ut amicum, sed solum illa generali ratione, qua Deus amat omne bonum quod facit seu præbet. Propter hoc addi potest justitiam hominis erga Deum maxime in illius dilectione consistere, unde completur ratio ; nam amor natura sua postulat redamationem, et hæc justitia consistit in amore Dei; ergo postulat redamationem ex natura sua ; ergo constituit hominem ita gratum, ut constituat etiam amicum seu amabilem amore amicitiæ. Nam Deus prudentissime diligit unumquodque, prout diligibile est. Unde est illud Proverb. 8 : *Ego diligentes me diligo ;* et Joan. 15 : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo.* Sic ergo aliqui ex sola ratione amoris infusi veritatem hanc demonstrare conantur, præsertim Aureolus et Vasquez, et hic quidem maximam vim constituit in amore actuali, ille vero in habitu infuso charitatis, qui stabilior est et permanentior.

17. *Attenuatur ratio superior.*—Non videtur tamen hæc ratio præcise spectata convincere, quia amor ex natura sua non sufficit semper constituere personam gratam amicabiliter ; nam amor de se potest etiam esse in servo et extraneo. Et, quamvis Deus de lege ordinaria sic fortasse diligat eum qui diligit ipsum sicut oportet, tamen, quod hoc faciat ex intrinseco et naturali debito illius actus, vel habitus, non videtur satis illa ratione ostendi, quia amicitia non colligitur sufficienter ex sola ratione amoris, quantumcumque perfectus sit in natura et essentia, quia præter mutuam benevolentiam requiritur ad amicitiam proportio et æqualitas quædam, teste Aristotele,

8 Ethic., cap. 7, et lib. 9, cap. 8, et in priori loco dicit, licet sit aliqua amicitia excellentiæ, ut consistere possit, necessarium esse ut inferior ad convenientem dignitatem elevetur, qua fiat sufficiens proportio et communicatio bonorum. Cujus rei optimum exemplum habetur lib. 1 Machab., cap. 10, ubi Alexander Magnus, volens contrahere amicitiam cum Jonatha, prius ad illum misit purpuram et coronam auream. Unde dixit eleganter Hieronymus, Mich. 7 : *Amicitia pares aut accipit, aut facit.* Ex his concludo amorem ejus, qui diligendus est ut amicus, non constituere illum formaliter aptum et proportionatum ad amicitiam, sed aliunde debere in illo statu supponi, sive illum ex se habeat, sive ab illo, qui eum elegit in amicum, illam conditionem seu dignitatem accipiat ; ergo simili modo amor hominis ad Deum, sive in habitu, sive in actu consideretur, ex vi suæ intrinsecæ naturæ non constituit hominem proportionatum ad veram amicitiam cum Deo, nisi adjungatur donum quo talis proportio fiat.

18. *Aliter fundatur secunda assertio.* — Propter hoc ergo fundanda est hæc assertio principaliter in gratia gratum faciente ; illa enim est quæ ex vi suæ intrinsecæ naturæ et perfectionis essentialis tantam confert homini dignitatem, ut sit capax divinæ amicitiæ, et consequenter per illam constituitur in ratione objecti amabilis a Deo, vero amicitiæ amore. Unde veritatem hanc maxime confirmant quæ de necessitate propriæ gratiæ sanctificantis in superiori libro attulimus, ubi etiam diximus de hoc effectu gratiæ, et quod ille per talem qualitatem connaturaliter conferatur ; quod auctoritate confirmabitur amplius in sequentibus capitibus, nam quoad hoc eadem est ratio de hoc effectu, et de adoptionis vel justificationis effectibus, de quibus ibi dicendum est. Unde Concilium Tridentinum æqualiter vocat illam qualitatem gratiam et sanctitatem, sicut voca t justitiam et adoptionem filiorum. Nunc ergo ratione declaratur primo, quia non repugnat gratiam conferre hunc effectum connaturali modo; quæ enim implicatio contradictionis afferri potest, aut cur possunt dari participationes superioris ordinis ipsius amoris vel luminis Dei, et non etiam ipsius naturæ ? Si autem non repugnat, hoc est magis connaturale, et salvat melius proprietatem Scripturæ; ergo. Secundo, si hæc qualitas non confert hunc effectum natura sua, nulla est ratio ob quam illi potius tribuatur quam alteri qualitati ; nam, sicut Deus dicitur deputasse illam qualitatem ad tribuendam talem denominationem, ita potuit deputare quamcumque aliam, quod non videtur consentaneum dignitati gratiæ. Tertio, quia ratione hujus formæ dictum est 2 Petr. 1 : *Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc divinæ efficiamini consortes naturæ.* Ubi non dixit *reputemur*, vel quid simile, sed *efficiamur.* At vero si illa forma non esset ex natura sua talis participatio divinæ naturæ, ut illi essent debitæ proprietates ejusdem naturæ divinæ secundum proportionalem earum participationem, non posset vere dici ratione illius fieri in nobis consortium divinæ naturæ.

19. *Prima objectio.* — *Solutio.* — Sed objici potest quia Petrus non videtur loqui de speciali dono gratiæ, sed generatim de divinis beneficiis antea nobis promissis per legem et prophetas, in quibus multa sunt alia quæ dici possunt *magna et pretiosa promissa.* Respondeo, esto verum sit multa alia esse nobis promissa a Deo, omnia tamen ad præstandum consortium illud cum Deo, quod per gratiam sanctificantem fit, fuisse ordinata, et i eo, licet sub illis promissis alia beneficia comprehendantur, nec consortium gratiæ excluditur, nec oportet illud consortium fieri per omnia illa dona eodem modo ; sed satis est quod per quædam fiat, vel efficiendo, vel præparando subjectum ad illam formam per quam consortium illud formaliter consummatur. Sic enim Deus multa nobis promissa beneficia contulit, per quæ tandem consortium illud consequamur, inter quæ et Sacramenta et ipse Christus Dominus computari possunt, nam et illa propter gratiam nobis præstandam instituta sunt, et Filius Dei factus est homo, ut nos filii Dei efficeremur. Secundo, dici potest Petrum in plurali esse locutum, quia forma illa quæ Dei dilectos nos facit, multa alia dona secum affert, sicut Concilium Tridentinum dixit hominem justificari per infusionem gratiæ et donorum.

20. *Secunda objectio diluitur.* — Secundo, urgebit aliquis non esse necessarium verba illa intelligere de consortio physico seu naturali, sed vel de consortio morali per concordiam voluntatis hominis justi cum divina, vel de consortio quod, ratione unionis nostræ naturæ cum Verbo divino, omnes habere censemur cum divina natura, mediante capite nostro, quod est Christus : vel certe de consortio quod habemus cum Christo per Eucharistiæ sumptionem. His enim modis solet hic locus

a Patribus exponi, ut late tractat Curiel, controvers. 1 in illum locum. Respondeo primo veritatem assertionis propositæ non pendere ex illius loci expositione, nam certius est per qualitatem gratiæ nos fieri intrinsece et connaturali modo gratos Deo, quam quod de hoc consortio Petrus loquatur. Illud enim prius traditum nobis est per doctrinam Ecclesiæ, præsertim in Concilio Tridentino, et multis aliis locis Scripturæ et Patrum consentaneum est; hoc autem posterius non est ita traditum ab Ecclesia vel Patribus communiter. Addimus vero secundo, longe probabilius esse Petrum loqui de participatione divinæ naturæ, quam per gratiam sanctificantem consequimur. Primo, quia hoc est magis consentaneum verbis; nam Petrus specialiter loquitur de consortio cum Deo in natura divina, quod de natura divina proprie sumpta intellexit Ambrosius, et merito, cum sine inconvenienti possit ita intelligi; consortium autem cum natura proprie non est nisi per convenientiam in aliqua forma, quæ speciali modo sit participatio talis naturæ, qualis respectu Dei est gratia sanctificans. Et ita ex illo loco colligunt Patres filiationem Dei adoptivam, quæ in nobis fit per gratiam, ut capite sequenti videbimus.

21. *Consortium hominis cum Deo sistit in gratia intrinseca; et sic exponitur locus D. Petri.* — Quocirca moralis concordia voluntatis hominis justi cum voluntate divina in tantum sub consortio divinæ naturæ comprehenditur, in quantum supponit Spiritum Sanctum per gratiam inhabitantem in homine, et ideo si alicubi Patres locum illum exponunt de unione illa morali cum Deo, ita sunt intelligendi ut aliam quasi naturalem non excludant, sed supponant, quia revera est magis consentanea proprietati verborum Petri. Altera vero conjunctio, ratione hypostaticæ unionis, et intrinsece ad solam Christi humanitatem pertinuit, et non fuit per unionem in natura, sed in persona, licet ex illa substantiali unione etiam derivatum fuerit in animam Christi Domini aliud consortium divinæ naturæ, quod est per gratiam. Et, quamvis illa elevatio humanæ naturæ ad divinum esse, quæ facta est in Christo, toti naturæ quamdam extrinsecam dignitatem contulerit, non tamen contulit unicuique verum consortium divinæ naturæ, quod solis justis per intrinsecam quamdam participationem tribuitur. Et ideo non possunt verba Petri de unione incarnationis proprie intelligi, etiamsi demus sub illis magnis donis promissis Christum comprehendi posse, quatenus hominibus datus est, ut per eum adoptionem filiorum (ut Tridentinum dixit) atque verum et internum consortium divinæ naturæ recipiamus. Idemque est de consortio, seu de conjunctione cum Christo in Eucharistia, nam illa, ut pure sacramentalis est, imperfecta est, et communis esse potest peccatoribus et injustis; ut vero est spiritualis, includit internum consortium per gratiam, ad quod illa sacramentalis conjunctio ordinatur. Necessario ergo dicendum est consortium hoc fieri per internam formam ita assimilantem hominem Deo, ut ex vi illius sit Deo amabilis, ut in eo tanquam in amico complaceat.

22. *Tertia objectio. — Responsio prima et secunda. — Tertia responsio.* — Tertio, instari potest, quia ex dictis sequi videtur Deum necessario amare hominem gratia affectum; consequens videtur absurdum; ergo. Sequela manifesta est ex dictis; minor autem probatur, tum quia illa necessitas videtur libertati divinæ contraria, tum etiam quia videtur divinæ perfectioni repugnare. Nam si Deus extra se bonum aliquod necessario amat, tale bonum illi erit necessarium, quia voluntas non necessario fertur, nisi in bonum necessarium; consequens autem est contra infinitatem Dei, qui sibi est sufficiens. Respondeo imprimis distinguendo sequelam de necessitate simpliciter, vel ex suppositione; priori modo, nego sequelam; secundo autem modo, concedo illam. Secundo, hoc declaro distinguendo in Deo duplicem amorem ex Aureolo supra : unus dicitur amor operationis seu beneficentiæ, de quo dixit Aristoteles, 2 Rhetor., c. 4, *amare esse velle bonum alicui;* alius amor dici potest complacentiæ, quo unusquisque delectatur in re pulchra vel bona. Prior ergo amor est in Deo simpliciter liber, et hoc probat ratio facta. Unde in amore gratiæ, id est, quo gratiam homini confert, maxime id cernitur, quia gratis illam confert, præsertim quando amare incipit. Posterior autem amor, supposito priori, potest esse necessarius in Deo, quia prior amor operativus, licet sit liber quoad exercitium, est quodammodo necessarius quoad specificationem, quia non potest per illum Deus facere nisi bonum, et ideo necessario complacet in illo effectu, tanquam in bono, et hoc significant locutiones Scripturæ supra allatæ. Neque hæc est imperfectio, sed magna perfectio, non enim habet Deus hunc amorem,

quia indigeat bonitate creaturæ, sed quia sapiens et justus est, et ideo diligit unumquodque prout diligibile est in eo statu, in quo ab ipsomet Deo libere constituitur. Sicut Deus absolute non videt creaturam scientia visionis, tamen, supposito quod illam facere velit, necessario illam videt. In hoc autem hic amor complacentiæ illi scientiæ comparatur. Tertio, si quis negare voluerit amorem complacentiæ esse distinctum, etiam ratione, ab amore operativo, ut conjuncto suo effectui, quamdiu illum facit et conservat, facile respondebit illam necessitatem solum esse ex illa suppositione qua res, quando est, necessario est, et ideo non repugnare Deo. Quia vero talis amor necessario est proportionatus effectui et objecto suo, ideo quando terminatur ad effectum gratiæ sanctificantis et deificantis animam, necessario est amor amicitiæ quantum est ex vi objecti, quod addo, quia solum respectu illius boni, quod est in tali objecto, habet prædictam necessitatem ; respectu vero aliorum bonorum quæ conferri possunt homini habenti jam gratiam, non est tanta necessitas, sed solum cujusdam connaturalis debiti, ut latius in sequentibus exponemus.

23. *Quarta objectio. — Evasio evertitur.* — Quarto, objici potest quia, licet qualitas creata necessario secum afferat aliquem Dei amorem, non tamen videtur esse posse sufficiens, ut Deus amet ut amicum, illum qui est tali qualitate affectus. Probatur primo, quia, ut supra ex Aristotele dicebam, amicitia, præter mutuam benevolentiam, requirit æqualitatem; nulla autem qualitas potest facere æqualitatem cum Deo, ut per se notum est; ergo. Dices id esse verum de amicitia æqualitatis seu quasi æquiparantiæ, nihilominus tamen posse sufficere ad amicitiam excellentiæ. Sed contra, nam, licet amicitia excellentiæ non requirat æqualitatem simpliciter, saltem postulat proportionem ; at qualitas creata nec proportionem cum Deo potest efficere ; ergo. Probatur minor, quia semper distat infinite a Deo, et inter infinite distantia nulla est proportio. Secundo, probatur idem, quia, non obstante quacumque qualitate, potest homo male operari et esse inimicus Deo ; ergo multo magis potest non esse amicus, quia Deus non vult illum in suam amicitiam acceptare; ergo nulla qualitas creata potest ex vi suæ naturæ hominem gratum efficere in sensu declarato.

24. *Opinio Joannis Vincent. in Relect. de Gratia Christi in procemio, a medio usque ad finem. — Judicium auctoris.* — Ad respondendum huic objectioni, necessarium est realem excellentiam quam in genere entis hæc qualitas habet, et effectum formalem physicum quem animæ confert, amplius declarare. In quo puncto modernus quidam Theologus scripsit gratiam gratum facientem tantæ esse excellentiæ, ut sit participatio divinæ naturæ, quatenus est ipsum esse per essentiam imparticipatum et independens, ac præhabens omnem essendi plenitudinem, et hoc modo constituere animam divinæ naturæ consortem. Et hinc facile explicari poterit quomodo qualitas illa hominem in eo statu constituat, in quo tanquam verus amicus a Deo diligatur. Nam cum similitudo amorem conciliet, si qualitas gratiæ tantam facit similitudinem cum Deo, ut illius supremæ et singularis excellentiæ, quæ est esse per essentiam, hominem participem, ac proinde similem efficiat, profecto etiam faciet sufficienter similem, ut amicabiliter diligatur. Quod autem forma gratiæ sit talis participatio divinæ naturæ, prout est ipsum esse per essentiam, et plenitudo essendi, probat ille auctor ex proprietatibus quas Scriptura et Patres gratiæ tribuunt, ut esse indefectibilem, immortalem, æternam, et nos per illam immortali ac indefectibili vita donari. Quam argumentandi rationem latissime prosequitur, et latius illam proponit et dissolvit Curiel, citato loco. Ego vero supervacaneum id judico, quia, si attente legantur omnia quæ in illo discursu afferuntur, metaphorica sunt et tropologica, quæ in Theologia parum energiæ et efficaciæ ad argumentandum habent.

25. *Proprietates, quas et Patres, et Scriptura tribuunt gratiæ, non urgent.* — Neque ex illis proprietatibus quidquam colligitur, quia eædem suo modo inveniuntur in substantia Angelica, quia non minus æterna est, immortalis et indefectibilis, quoad suum esse, seu in genere entis, de quo tractamus. Item omnes virtutes per se infusæ habent illas proprietates, quæ in hoc etiam superant substantiam spiritualem creatam ejusque voluntatem, quod non possunt esse principia physica, vel moralia pravorum actuum, et ita sunt de se indefectibiles etiam moraliter, licet possint esse in subjecto defectibili, et ideo amitti sicut et ipsa gratia. Item multo magis indefectibilis est qualitas luminis gloriæ aut visionis beatæ, a qua ipsa gratia participat, ut in eo statu nullo modo amitti aut deficere

possit ex parte subjecti. Et tamen id non satis est ut vel dicta omnia, vel ipsa visio Dei dicatur esse participatio Dei, ut est plenitudo essendi omnino independens; ergo neque ad id suadendum de gratia, illa omnia aliquid valent. Solum ergo potest quis apparenter argumentari, quia nos supponimus gratiam esse participationem divinæ naturæ, ut natura divina est; ergo est participatio ejusdem secundum id quod est maxime proprium illius naturæ, et quo primo constituitur, quatenus est ipsum esse per essentiam; ergo gratia est participatio ejus, secundum quod est ipsum esse independens, et per essentiam.

26. *Assertio. — Quid sit participare divinum esse.* — Nihilominus dico excessisse auctorem illum in exaggeranda hujus qualitatis excellentia, magisque rhetorum more per hyperbolem quam theologico rigore locutum esse. Si enim vere loquamur, impossibile est qualitatem creatam esse participationem divini esse, secundum eam rationem, qua est ipsum esse per essentiam imparticipatum et independens, omnem præhabens essendi plenitudinem. Quod facile discurrendo per singulas ostendi potest, si tamen prius supponamus quid sit participare divinum esse secundum aliquam rationem. Aut enim loquimur de his rationibus quæ sunt formaliter in Deo, aut de his quæ sunt tantum eminenter. De prioribus dicendum est tunc participari a creatura, quando talis perfectio secundum suam rationem formalem, saltem abstrahentem ab esse creato et increato, a creatura participatur; sic participant res creatæ a Deo rationem entis, seu ipsum esse, et substantiæ creatæ rationem subsistendi, et viventes rationem vitæ, et sic de aliis. Neque potest intelligi talis participatio, nisi secundum aliquam convenientiam formalem, saltem analogam, ut recte attigit Cajetanus 2. 2, quæst. 24, art. 7, ubi hoc modo ait charitatem infusam esse participationem charitatis per essentiam (quod ibidem D. Thomas dixerat), utique per convenientiam formalem. Et ratio est, quia, seclusa hujusmodi convenientia, jam non erit participatio Dei secundum rationem formalem quæ in eo formaliter existat, sed solum participando aliquam rationem formalem, quæ tantum sit eminenter in Deo. Nam participare Deum secundum eminentialem rationem, nihil est aliud quam recipere a Deo aliquam rationem entis, a qua non potest Deus vere denominari, quia in eo secundum formalem conceptum, etiam abstractissimum, non reperitur, eo quod non possit ita abstrahi quin includat imperfectionem Deo repugnantem, ac propterea semper maneat sub aliquo conceptu entis creati, ideoque solum participatur a Deo, quatenus in eminentia perfectionis, aut virtutis, aut potentiæ, vel idearum ejus continetur; ergo, ut aliquid dicatur esse participatio propria Dei secundum aliquam rationem formalem, necesse est ut secundum aliquam rationem communem, tam in Deo quam in creatura formaliter inveniatur.

27. *Probatur assertio. — Implicatio quædam in opinione Joannis Vincent. relata supra num.* 24. — Hinc ergo probatur facile propositum, et opposita sententia improbatur, quia omnes illæ proprietates illis verbis significatæ sunt incommunicabiles qualitati creatæ, quia non possunt participari ab ipsa, vel formaliter, vel inferiori modo. Prior pars probatur discurrendo per singulas, quia conceptus ipsius esse per essentiam abstrahi non potest ab ente creato et increato; ergo non potest participari formali participatione a qualitate creata. Consequentia evidens est ex declaratione facta. Antecedens item est ex terminis notum, quia in ipso esse per essentiam necessario includitur ut sit increatum. Idem evidentissime constat in alio attributo entis imparticipati. Qua enim ratione intelligi potest conceptus entis imparticipati abstrahens ab ente creato et increato? Certe non minus id repugnat quam intelligere conceptum animalis irrationalis abstrahentem ab homine et a bruto; quia, sicut animal irrationale opponitur homini, ita ens imparticipatum repugnat enti creato; ergo impossibile est ut qualitas creata participet naturam divinam, ut est esse imparticipatum, secundum formalem participationem, quia (ut declaravi) talis participatio non est sine convenientia formali in ratione quæ participari dicitur. Unde in terminis videtur magna implicatio dicere qualitatem aliquam participare divinum esse, prout imparticipatum est, nam, eo ipso quod divinum esse participatur, non participatur ut imparticipatum est, formaliter loquendo, sed prout participabile, licet ipsum esse Dei, quod participatur, alioqui sit in Deo non participatum ab alio. Hoc autem modo omnes creaturæ participant esse Dei, quod in ipso imparticipatum est, quasi materialiter; non tamen participant ipsam imparticipationem divini esse (ut sic dicam), quia illa imparticipabilis est, et sic dicimus implicare, participari a qualitate creata gratiæ.

28. *Applicatur ratio factæ independentiæ.* — Idem argumentum fieri debet de independentia, nam hoc etiam attributum formaliter incommunicabile est et imparticipabile ; tum quia non potest secundum suam formalem rationem abstrahi ab esse creato et increato, nam in intrinseco conceptu esse independentis includitur quod sit increatum; repugnat enim esse creatum, esse independens, ut ex terminis constat, cum dependentia sit de intrinseco conceptu creationis ; tum etiam quia repugnantia est in terminis participare independentiam per dependentiam ; creatura autem nihil participat, nisi dependendo ; ergo, ut creatura est, non potest participare independentiam. Loquimur autem de independentia simpliciter, quæ maxime est ab efficienti causa ; nam independentia ab una vel alia causa, verbi gratia, a causa materiali, participatur in Angelis ab esse divino, quatenus immateriale est ; independentia autem ab efficiente imparticipabilis est a re seu qualitate creata. Eo vel maxime quod qualitas gratiæ nec independentiam a causa materiali simpliciter participat, cum natura sua a subjecto pendeat. Denique eisdem fere rationibus idem convinci potest de plenitudine essendi, in qua includitur formalis vel virtualis continentia omnis entis, seu perfectionis possibilis. Nam hoc attributum est etiam ita proprium ipsius esse per essentiam, seu increati, ut nullo modo possit sub illa ratione formali abstrahi conceptus communis Deo et creaturæ. Nec etiam potest intelligi quomodo creaturæ communicari possit, cum infinitatem simpliciter requirat. Quia vel communicatur tota illa ratio adæquata quæ per verba illa significatur, et hoc repugnat limitationi creaturæ ; vel communicatur ex parte, et sic nec communicatur plenitudo essendi, ut plenitudo est, sed aliquid ejus , quomodo etiam participatur ab omni énte creato. Præterquam quod etiam potest quasi inductive ostendi qualitatem gratiæ non participare formaliter plenitudinem essendi, quia nullo modo participat esse substantiale, nec formaliter, nec eminenter, aut virtualiter ; nec participat vim creandi et similes pecfectiones. Et idem est evidens de aliis perfectionibus quæ in divino esse sunt eminenter, et in esse gratiæ nullo modo inveniuntur.

29. *Aliter suadetur superior conclusio.* — Unde facile probatur altera pars , de participatione divini esse, quoad eas perfectiones quæ in ipso eminenter tantum continentur. Nam imprimis hic modus participationis non habet locum respectu divini esse, prout est esse per essentiam imparticipatum, independens, habensque plenitudinem essendi ; nam hæc omnia non sunt in Deo eminenter, sed formaliter et propriissime, quia dicunt perfectionem absolutam sine imperfectione, sive illam per negationem designent, sive illam supponant ; ergo non possunt participari per modum perfectionum tantum eminenter in Deo existentium. Neque etiam possunt hujusmodi perfectiones alio modo speciali, licet inferiori, per gratiam participari. Quod ita declaro, nam perfectiones simpliciter, quæ non possunt a creatura formaliter participari , quia ita sunt in Deo formaliter, ut in suo conceptu includant esse increatum, ut tale est, non possunt participari a creatura, etiam inferiori modo, nisi forte quatenus aliquo modo in creatura relucent tales proprietates Dei, vel ratione modi essendi, vel ratione alterius dependentiæ. Quomodo in omni esse quodammodo participatur omnipotentia Dei , quoniam ad creationem cujuscumque entis necessaria est, et in omni esse participato relucet ens imparticipatum, quia necessario in illo sistendum est, ut ab illo possit participatio manare et inchoari, et sic de aliis. Hic autem modus participationis generalis est, vixque poterit in qualitate gratiæ aliquid speciale in hoc considerari , nisi quod hoc ipsum cum majori perfectione habeat, quatenus est qualitas alterius , et divini ordinis, quod est omnibus qualitatibus in entitate sua supernaturalibus commune , juxta gradum perfectionis suæ. Unde ex tali modo participationis colligi non potest aliqua singularis excellentia gratiæ in participatione naturæ divinæ , ut est ipsum esse per essentiam imparticipatum, etc. ; non ergo inde habet gratia quod sit singularis participatio divinæ naturæ.

30. *Exponitur quomodo habitualis gratia sit participatio divinæ naturæ.* — Vera ergo excellentia gratiæ habitualis, propter quam dicitur esse singularis participatio divinæ naturæ, est quam in fine libri præcedentis explicui, nimirum, quia, cum natura divina sit quædam intellectualis natura altioris ordinis, quam sit vel esse possit ulla substantia intellectualis creata , ille gradus intellectualitatis qui est in divina natura, divino quodam et supernaturali modo participatur per habitualem gratiam, quo quidem modo a nulla substantia creata per seipsam, vel per potentiam sibi con-

naturalem participari potest. Quod ex primario objecto divini intellectus declaratur, ut in 1 p., tractando de visione Dei, latius dixi. Divina enim essentia in ratione objecti intelligibilis in se, et per visionem intuitivam ad ipsam Dei essentiam immediate terminatam, adeo est elevata et excellens ratione purissimæ actualitatis et immaterialitatis suæ, ut a nulla substantia intellectuali possit connaturaliter videri, nisi a seipsa. Per gratiam vero et dona supernaturalia elevatur natura creata intellectualis ad participationem illius gradus intellectualitatis divinæ, in quo possit objectum illud intelligibile divinæ essentiæ in se intueri. Et ad hunc finem per se primo dantur dona habitualis gratiæ, et consequenter ad alios actus ejusdem ordinis illi fini consentaneos.

31. *Procedit ratio supra facta.* — In illo vero ordine quidam habitus sunt principia proxima, et quasi potentiæ elicitivæ talium actuum, et hi sunt participationes propriæ divinæ naturæ, non ut sub ratione naturæ consideratur, sed ut habet rationem intellectus, aut voluntatis, vel justitiæ, vel alterius similis virtutis, et ideo, præter hos habitus immediate operativos, datur alius in quo illi, tanquam in natura et essentia connectantur, quem gratiam sanctificantem per antonomasiam appellamus. Hinc ergo illa est propria participatio divinæ naturæ, ut talis natura est, quia participat gradum illum divinæ intellectualitatis, non ut proxima virtus in ordine ad unum specialem actum, sed ut radicale principium omnium virtutum, et actuum illarum, quia proprie spectat ad naturam, ut natura est. Quia vero necesse est omnem participationem divinitatis infinite ab illa distare in modo essendi et subsistendi, ideo non oportet ut gratia participet illum gradum divinæ naturæ, quatenus est in Deo cum summa simplicitate, infinitate, et similibus proprietatibus incommunicabilibus creaturæ; satis est ut gradum ipsum intellectualis naturæ, potentis objectum supreme intelligibile in seipso attingere, participet. Quod fieri potest, quia hæc ratio intellectualis naturæ, vel principii, abstrahi potest a creato et increato principio, conceptu saltem analogo, sub quo continetur natura divina, ut per essentiam existens in illo gradu, et gratia, ut existens in illo per participationem. Atque hæc fuit sine dubio mens D. Thomæ de proprio effectu formali physico gratiæ sanctificantis, in 1. 2, quæst. 110, art. 2 et 3, nam in priori probat per gratiam habitualem dari nobis virtutem ad operandum actionem divini ordinis, in posteriori vero concludit debere in illo ordine dari formam dantem primum esse, in quo virtutes illæ earumque operationes radicentur, et inde quæst. 112, art. 1, addit hanc gratiam esse participationem divinæ naturæ, quatenus omnem aliam naturam excedit. Quam doctrinam habet etiam 3 p., quæst. 2, art. 1, et alibi sæpe.

32. *Solvitur quarta objectio.*—Hinc ergo ad quartam objectionem respondetur, hanc excellentem participationem divinæ naturæ satis esse ad constituendum hominem in illo gradu, in quo sit objectum gratum Deo, et diligibile amore amicitiæ propriæ et perfectæ, quamvis excellentiæ, quæ inter Deum et creatam naturam inveniri potest. Non enim expetenda est major æqualitas, quia nec est possibilis, nec amicitia propria semper requirit absolutam æqualitatem. Ut autem sit amicitia excellentiæ, sufficit dignitas ejusdem ordinis, et talis est hæc dignitas gratiæ; nam est ordinis divini, ut explicui, et ideo non obstat quod gratia creata infinite distet in perfectione a divina essentia, vel quod non participet perfectiones divinas, prout incommunicabiles sunt rebus creatis; quia, licet finitum infinite distet ab infinito quoad perfectionis gradus, et in genere entis, nihilominus in ratione objecti visibilis et amabilis potest habere sufficientem proportionem. Satis enim est quod persona creata ita participet divinam naturam, ut modum intelligendi et amandi Dei essentiam, ipsius Dei proprium, in eodem ordine et gradu, connaturali quodammodo participet; nam ex hoc physico consortio divinæ naturæ, naturaliter consequitur consortium, ut ita dica[m], amicabile, quia homo fit per gratiam quodammodo Deus per participationem, et ideo dignum objectum est amoris amicitiæ apud Deum. Unde etiam solvitur pro nunc secunda probatio adjuncta in eadem objectione; nunc enim solum dicimus gratiam constituere hominem ita gratum, ut, quantum est ex vi sua, faciat etiam inter hominem et Deum amicabile consortium. An vero possit illa amicitia impediri, vel ex parte hominis, vel ex parte Dei, infra inquirendum est.

33. *Ultima instantia.* — *Solutio.* — Sed instabit tandem aliquis, nam videmur totum hunc effectum habitualis gratiæ fundare in distinctione habitus gratiæ ab habitu charitatis, quod merito potest inconveniens reputari, quia inde ulterius sequetur non esse magis certam assertionem hujus effectus gratiæ, quam sit opinio illa de distinctione gratiæ

a charitate. Respondeo fundamentum præcipuum hujus veritatis non esse distinctionem illam, sed quod ex Scriptura et Concilio Tridentino ac Patribus sumitur. Dicimus autem multo melius explicari hanc veritatem et ratione fundari, supposita illa distinctione, quam posita sola charitate cum aliis habitibus operativis. Et ita nihil obstat hanc assertionem esse magis certam; nam sæpe ipsa mysteria fidei per probabiles opiniones explicamus, et ratione confirmamus. Si quis autem alteri opinioni adhæserit, præter charitatem non admittendo priorem et excellentiorem habitum gratiæ, necesse est ut dicat habitum illum ita perficere in via participationem divinæ naturæ, ut non solum constituat hominem diligentem Deum actu vel habitu, sed etiam constituat illum diligibilem a Deo, tanquam amicum, propter excellentiam illius amoris, et quia constituit hominem justum et sanctum in conspectu Dei. Negari vero non potest quin juxta aliam sententiam hoc multo facilius intelligatur, et discursu rationis verisimilius fiat.

34. *Ad hæreticos respondetur.* — Superest ut ad fundamentum aliarum sententiarum respondeamus. Et imprimis ad hæreticos respondetur Christum Dominum eo modo esse rationem ob quam grati sumus Deo et ab eo diligimur, quo est causa nostræ gratiæ et sanctitatis; est autem causa illius multis modis extrinsecis, utique finalis, exemplaris, efficiens, ac præcipue meritoria, quæ omnia non excludunt, imo inferunt et requirunt intrinsecam formam, per quam dilecti et grati Deo reddamur; quia hoc modo excellentius ac verius dicimur per Christum, vel in Christo gratificari, aut propter Christum amari, quam si per solam imputationem et denominationem extrinsecam grati diceremur. Ut inter homines, licet filii alicujus ducis strenui possint esse dilecti a rege propter sola patris opera et servitia eximia, multo magis atque perfectius grati erunt, si pater in actibus et virtutibus suis eos fecerit sibi similes; ita ergo Christus se gessit erga homines, et hoc magis illius excellentiam et efficaciam commendat, ut ex comparatione Adami et Christi declarat Paulus, ad Rom. 5, ubi concludit : *Multo magis abundantiam gratiæ, et donationis, et justitiæ accipientes in vita regnabunt per unum Jesum Christum.*

35. *Explicantur loca Scripturæ pro hæreticorum sententia adducta.* — Neque testimonia Scripturæ, quæ primo loco in contrarium allegabantur, aliquid probant, nam potius ex contextu illorum contrarium probavimus. Suntque accurate distinguendæ particulæ, quibus notari solet hæc gratificatio nostra, et Christo attribui ; dicimur enim gratificari *in Christo,* et tunc particula *in* optime significare poterit causam exemplarem et meritoriam, nam intuens in illum et meritum ejus, nos Deus sibi gratos facit, gratiam similem gratiæ Christi propter meritum ejus nobis conferendo. Maxime vero illa particula significare solet gratiam finalem, quia in gloriam et honorem dilecti Filii sui nos Deus gratificat. Aliquando vero dicimur *per Christum* gratificari, et tunc particula *per* causam efficientem, sive physicam, sive moralem, et præsertim meritoriam significat; nam habitudo principii efficientis solet proprissime per illam particulam significari, sicut de Verbo divino dicitur : *Omnia per ipsum facta sunt*, Joann. 1, vel sicut Paulus de Christo dicit ad Roman. 1 : *Per quem accepimus gratiam, et Apostolatum ;* nam Apostolatum non recepit a Christo formaliter, sed efficienter; ita ergo recepit gratiam. Sæpe item dicimur esse grati, vel gratificari *propter Christum*, et tunc particula *propter* licet possit dicere causam finalem, propriissime significare solet meritoriam, ut Joan. : *Qui manducat me, et ipse vivet propter me ;* et ad Philip. 2 : *Propter quod et Deus exaltavit illum*, etc.

36. *Christum induere quid sit.* — *Bellarminus, lib.* 2. *de Justif.*, *cap.* 11. — Ad secundum, ex metaphora induendi Christum, jam responsum est, et ex eisdem locis est ostensum induere Christum nihil aliud esse quam gratiam et virtutem ejus participare. Et certe ipsa similitudo indumenti, si cum debita proportione intelligatur, id satis ostendit; nam sicut corporaliter dicitur quis induere alium, cum vestibus ejus tegitur, ut illum repræsentet, vel ut ille reputetur , ita in spiritualibus dicitur quis induere Christum, cum ejus vestibus induitur, et cum similitudo sit metaphorica, in hoc servatur quod, sicut corpus non induitur, nisi vestibus modo illis accommodato sibi adhærentibus, ita animus non induit Christum, nisi habitus ejusdem Christi animo nostro adhæreant ; est tamen dissimilitudo, quia habitus corporis non est forma inhærens, sed substantia adjacens corpori, habitus autem animæ est vera forma illi inhærens. Unde etiam fit ut idem numero habitus unius hominis possit ab ipso separari et alium tegere, habitus autem animæ non ita, et ideo in spi-

rituali modo induendi alterum, non identitas numerica habitus, seu formæ, sed similitudo et imitatio denotatur; nam ipsamet ratio metaphoræ postulat ut non sit omnimoda similitudo, sed proportio. Addit eruditus Bellarminus ex Augustino, sermon. 15 de Verb. Apost., cap. 9, illa metaphora proprietatem gratiæ significari, quod *a Deo tibi sit* (ait Augustinus), *non tua sit. Sacerdotes tui induant justitiam. Vestis accipitur, non cum capillis tibi nascitur, pecora de suo vestiuntur.* Sic ergo cum nobis dicitur ut Christum induamus, nobis significatur ab ipso nobis dandam esse gratiam qua vestiamur.

37. *Tertium argumentum solvitur ex doctrina Pauli.* — Ad tertium, ex peccato originali sumptum, respondet Paulus ad Rom. 5, dicens : *Non sicut delictum, ita et donum ; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia Domini nostri Jesu Christi in plures abundavit.* Est enim efficacius Christi meritum quam demeritum Adæ. Si ergo propter Adæ peccatum homines nascuntur Dei inimici, non propter solam intrinsecam malitiam Patris, sed propter peccatum, quod intrinsece unicuique inhæret; multo magis propter Christi meritum homines in illo regenerati renascentur amici Dei, eique grati, non extrinsece tantum, sed per gratiam intrinsece unicuique inhærentem; negamus ergo gratiam posse per originale peccatum maculari, quia, ipsa intrante, peccatum originale abolетur quantum ad omne id quod veram rationem peccati habet, ut Concilium Tridentinum sess. 5, definivit, et in sequentibus dicetur. Addit Valentia quod, licet gratia maneret cum originali peccato, non inficeretur ab illo, quia non esset effectus illius, sed solius Dei, et nullo modo esset ex Adamo, et ita de se faceret gratum. An vero hoc sit possibile, vel quòmodo intelligendum sit, postea dicemus. Ad confirmationem, negatur talem modum justificationis per extrinsecam imputationem magis commendare gratiam Christi, nam potius illam diminuit vel subvertit, quia efficaciam meritorum Christi, et veritatem justificationis ejus destruit, ut jam declaratum est, et in capitibus sequentibus evidentius fiet.

38. *Respondetur ad opinionem Nominalium supra num. 6 propositam.* — Ad primum fundamentum secundæ sententiæ ex Scripturis desumptum, respondetur ipsam gratiam sanctificantem esse signum Spiritus Sancti, quo justi ab iniquis distinguuntur, sicut fides potest dici signum distinguens fideles ab impiis. Unde non repugnat rationi signi, quod sit forma conferens intrinsece effectum illum, quo unus ab alio discernitur; fides enim intrinsece ac formaliter constituit hominem credentem, et per hoc distinguit illum ab infideli; sic ergo gratia constituit Deo gratum, et est optimum signum dilectionis Dei, et distinguit justum ab inimicis Dei. Et similiter, quia, cum gratia datur Spiritus Sanctus, qui paratus est justum custodire, ita ut non deserat illum, nisi ab illo deseratur, ideo etiam dicitur esse pignus Spiritus in cordibus nostris, quamvis illum effectum natura sua habeat. Itaque ex illis locis et metaphoris optime probatur contra hæreticos, gratiam esse formam inhærentem nobis; de illa enim dixit Paulus in primo loco : *Unxit nos Deus, qui et signavit, et dedit pignus spiritus in cordibus nostris ;* unctio enim et pignus cordis non est nisi aliquid illi inhærens. Non vero probatur illis testimoniis illud inhærens esse purum signum ad placitum impositum, nam multo perfectius signum erit, si ejus significatio in intrinseco et naturali effectu formali fundata sit, ut explicavi. Exemplum autem characteris, quidquid sit de illius veritate (de quo alias), non est simile ; tum quia non tribuuntur characteri in Scriptura ea quæ tribuuntur gratiæ ; tum etiam quia character non ordinatur ut sit principium physicum et connaturale alicujus operationis, neque ut faciat connaturalem beatitudinem æternam, quod facit gratia, sed ad personam pro tali munere vel statu designandam, eique morali modo aliquam potestatem conferendam. In secundo vero et tertio argumento illius sententiæ attinguntur variæ quæstiones tractandæ in capitibus sequentibus, ubi melius solventur.

CAPUT II.

UTRUM FORMA GRATIÆ EX SUA NATURA HOMINEM, FILIUM DEI ADOPTIVUM, ET HÆREDEM VITÆ ÆTERNÆ, SEU AD SUPERNATURALEM BEATITUDINEM ACCEPTUM CONSTITUAT?

1. *Difficultas hujus capitis in hoc vertitur. — Opinio prima in hoc puncto coincidit cum secunda superioris capitis.* — In hoc puncto, non est dubium inter catholicos quin, eo ipso quod justi gratiam habitualem recipiunt, adoptentur in filios Dei, et fiant hæredes et accepti ad vitam æternam ; hoc enim de fide

esse manifestum est, et a fortiori ex sequentibus probabitur. Unde aperte sequitur hanc adoptionem seu acceptationem per gratiam aliquo modo fieri; quia est in omnibus habentibus gratiam, et non est in illis qui ea carent; ergo per illam aliquo modo datur. Difficultas ergo est, an hoc solum sit extrinseca lege Dei, vel ex intrinseca natura talis qualitatis? Auctores enim allegati in capite superiori pro secunda sententia, hoc fundari putant in sola extrinseca lege Dei, et fundantur maxime in secundo et tertio argumento ibi proposito in favorem illius sententiæ. Et potest addi quod filiatio adoptiva ex genere suo sufficienter fit per extrinsecam acceptationem et denominationem, et ab extrinseca acceptatione necessario pendet; ergo potest Deus simili modo adoptare hominem per solam extrinsecam denominationem; et posita in homine quacumque qualitate, potest Deus non acceptare extrinsece illum, et consequenter neque illum adoptare; ergo non potest talis adoptio fieri intrinsece ex vi alicujus qualitatis.

2. *Sententia secunda. — Probat suam sententiam Aureolus.* — Alii, contrariam sententiam tenentes, putant hanc adoptionem ex vi solius charitatis, vel actualis, vel habitualis, fieri connaturaliter ex intrinseca natura formæ charitatis. Ita sentit de charitate saltem habituali Aureolus in 1, d. 17, quæst. 1, art. 2, concl. 3. Et fundari videtur, quia illa est excellentissima omnium qualitatum quas Deus omnibus infundit. Unde sic argumentatur: illa forma est quæ complet rationem acceptabilitatis in anima quoad Deum, qua posita, impossibile est hominem non esse acceptum Deo, et sine qua impossibile est esse acceptum; talis autem est habitualis charitas, quia sine illa anima non est recta, neque habet debitam conformitatem ad Deum, et cum illa ac per illam est maxime conformis Deo; ergo, etc. Eamdem sententiam tenet P. Vazquez, 1, disp. 203, per totam; sed, quia principaliter loquitur de actu charitatis, illius sententiam postea tractabimus.

3. *Sententia auctoris. — Prima conclusio.* — Ego sententiam meam tribus assertionibus breviter explicabo. Prima est, habitualem gratiam intrinsece et ex natura sua constituere hominem filium Dei adoptivum, et hæredem supernaturalis beatitudinis, quantum est ex vi filiationis internæ quam per gratiam participat. Hæc assertio est hoc tempore communis, et valde consentanea Scripturis. Ait enim Paulus, ad Colos. 1: *Gratias agentes Deo, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, qui eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii dilectionis suæ.* Ex quibus verbis colligit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 3, descriptionem justificationis, docetque per eamdem gratiam per quam a potestate tenebrarum, id est, a peccato et inimicitia Dei liberamur, transferri nos in regnum filii Dei; non quidem actu, et reipsa possessum; ergo saltem jure adeptum; ergo per illam gratiam accipimus jus ad regnum filii, saltem adoptivi. Unde ad Roman. 8 generalem regulam statuit: *Quicumque spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Dicuntur autem spiritu Dei agi omnes illi qui habent Spiritum Sanctum in se per gratiam inhabitantem, de quibus dixerat: *Vos non estis in carne, sed in spiritu, si tamen spiritus Dei habitat in vobis;* et de his omnibus postea subjungit: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, pater; ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei.* Spiritus autem Sanctus per gratiam habitat in nobis; per illam ergo nos constituit Dei filios adoptivos; si autem filios, etiam hæredes, ut in eodem loco Paulus subjungit. Et propter hanc causam justificatio hominis dicitur in Scriptura regeneratio et nativitas spiritualis, Joan. 3, et ad Tit. 3. Quæ omnia propriori et excellentiori modo intelliguntur, si gratia connaturaliter confert hanc filii dignitatem. Unde hoc etiam confirmant aliæ locutiones, in quibus gratia dicitur, *fons aquæ salientis in vitam æternam,* Joann. 4; qua metaphora optime significatur proportio et propensio gratiæ in vitam æternam, tanquam in propriam hæreditatem. Eademque ratione vocatur semen gloriæ, juxta illud 1 Joan. 3: *Omnis qui natus est ex Deo non peccat, quia semen ejus in eo manet.* Imo ad Rom. 6, gratia ipsa dicitur vita æterna (juxta probabilem expositionem), quia jure et virtute illam continet, juxta illud, quod cap. 5 Paulus dixerat: *Abundantiam justitiæ et gratiæ recipientes, in vita regnabimus.* Ex Patribus testimonia afferemus in c. 6; rationem vero hujus assertionis statim explicabimus.

4. *Secunda conclusio.* — Dico secundo hanc filiationem adoptivam Dei, et jus hæreditarium æternæ gloriæ, non satis fundari connaturaliter in solo habitu charitatis, si per se spectetur, etiam cum fide et spe, quæ illum

antecedunt. Hanc assertionem satis aperte docet Bellarminus, lib. 2 de Justific., cap. 16, vers. *Quartus effectus est ordinare ad gloriam,* hunc enim ponit inter effectus justitiæ inhærentis, quam in habitu charitatis constituit, et addit : *Et quidem posset fortasse Deus ordinare ad gloriam hominem carentem isto habitu, et contra non ordinare ad gloriam hominem isto habitu præditum. Non enim videtur tanta esse vis hujus habitus absolute considerati, ut ex necessitate petat, tanquam sibi debitam, beatitudinem,* ubi non solum videtur negare necessitatem de potentia absoluta, in quo nullum poterat esse dubium, sed etiam necessitatem ex debito ipsius habitus, quod perinde est ac dicere habitum illum ex intrinseca sua natura non petere illam beatitudinem. Unde, cum ipse Bellarminus non agnoscat aliam gratiam formaliter sanctificantem præter charitatis habitum, plane sentit hunc effectum divinæ filiationis adoptivæ per ordinem ad gloriam non esse connaturalem toti gratiæ sanctificanti. Ideoque illum reducit ad promissionem divinam dicens : *Tamen, quia Deus (ut ait S. Jacobus, c. 1) promisit coronam vitæ omnibus diligentibus se, ideo charitas infusa non solum facit amicos, sed etiam hæredes regni, nec potest ullus, secundum ordinariam Dei legem, acceptus esse ad regnum, qui non per infusam charitatem adoptatur in filium.* Ex hac vero sententia hoc tantum nunc sumimus, et probamus, quod charitatis habitus, per se ac præcise spectatus, non est sufficiens fundamentum filiationis adoptivæ, nec dat jus hæreditarium vitæ æternæ ; nam de distinctione habitus gratiæ a virtute charitatis in præcedenti libro satis dictum est.

5. *D. Thomæ ratione fundatur.* — Præterea sumimus hanc assertionem ex D. Thoma, qui, cum distinguat gratiam a charitate, gratiam censet esse necessariam, ut sit proprius terminus regenerationis spiritualis et fundamentum divinæ filiationis, ac subinde censet charitatem ad hoc natura sua non sufficere. Sic 1. 2, q. 110, a. 1, dicit, *gratiam esse naturam divinam participatam, et secundum acceptionem hujusmodi naturæ homines regenerari in filios Dei.* Et quæst. 114, a. 3, ait quod homo, per dignitatem gratiæ factus consors divinæ naturæ, adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis ; et ideo quæst. 27 de Verit., art. 2, ad 4, ait charitatem non sufficere ad meritum, si a gratia separetur, utique quia per se non potest dare jus et dignitatem connaturalem respectu vitæ æternæ. Ex quibus testimoniis D. Thomæ sumitur ratio a priori, quia per virtutem charitatis non constituitur homo particeps divinæ naturæ formaliter, ut natura est, sed fit particeps divini amoris ; ergo per illam, ut sic, non constituitur filius Dei per participationem, ac subinde neque per adoptionem ; nam hæc duo idem sunt. Antecedens notum est ex dictis hic et in fine libri præcedentis. Consequentia probatur, quia fundamentum filiationis est natura, ut accepta per generationem seu nativitatem, et de ratione generationis viventis, quæ nativitas dicitur, est, ut formaliter ex vi talis actionis tendat ad communicandam naturam viventis. Et confirmatur optime ex doctrina communi circa mysterium Trinitatis; nam Spiritus Sanctus ideo non est Filius, quia procedit ut amor, et, licet accipiat divinam naturam, non recipit illam formaliter, et ex vi processionis, ut natura est, sed ut amor est ; ergo multo magis homo in processione a Deo (ut sic dicam) per participationem donorum gratiæ, non procedit ut filius, quatenus amorem recipit, quia ut sic non procedit similis in participatione naturæ, ut natura est. Confirmatur secundo, quia charitas formaliter solum constituit amantem ; amori autem, ut amor est, non statim debetur hæreditas alicujus, ut per se constat ; ergo charitas, ut talis est, ex sua natura non constituit hæredem neque filium. Denique confirmatur a simili ex eo quod D. Thomas 1. 2, quæst. 113, art. 1, ad 2, dixit charitatem esse virtutem specialem, sicut est fides, et ideo non illi, sed justitiæ attribui justificationem. Sic enim nos dicimus charitatem solum esse specialem perfectionem voluntatis in actu amandi, non vero respicere totam personam seu suppositum, quasi constituendo illum in novo esse alterius naturæ in quo propria generatio filii consistit.

6. *Tertia conclusio. — Prima ratio pro hac conclusione. — Secunda ratio.* — Dico ergo tertio habitualem gratiam, quæ in substantia animæ est, et hominem quasi essentialiter sanctificat, intrinsece et ex natura sua constituere hominem filium Dei per participationem, seu adoptivum, et consequenter etiam hæredem regni æterni. Hæc assertio sequitur ex dictis. Primo, a sufficienti partium enumeratione, quia habitualis gratia intrinsece et ex natura sua constituit hominem filium Dei per participationem, seu adoptivum, ut in prima assertione dictum est, et non dat hunc effectum per habitum virtutis chari-

tatis, ut in secunda assertione ostensum est; unde multo minus illum confert per habitus aliarum virtutum quæ minus perfectæ sunt, et rationes de charitate multo fortius in illis procedunt, quod non solum est verum de singulis virtutibus, sed etiam de omnium illarum collectione; tum quia tota illa collectio non est participatio divinæ naturæ formaliter, ut natura est; tum etiam quia filiatio debet in una forma fundari, quæ sit terminus propriæ generationis seu nativitatis; superest ergo ut gratia sanctificans animam sit illa forma cui hic effectus connaturalis est. Secundo, rationes factæ in præcedenti assertione, ad probandum non convenire per se hunc effectum habitui charitatis, cum proportione commutatæ, oppositum probant de hac gratiæ qualitate. Est enim quasi quædam intellectualis natura quæ proinde ad Deum, ut Deum, in seipso, et per actus divini ordinis attingendum, tanquam ad finem ultimum, homini quidem supernaturalem, sibi autem connaturalem, ordinatur. Hoc enim modo est participatio naturæ divinæ ejusdem ordinis, et ideo illi debentur virtutes intellectus et voluntatis per se infusæ, et ejusdem ordinis, quibus illum finem consequi possit. Quia vero hæc natura gratiæ non est substantialis, sed accidentalis, ideo animam, vel substantiam cui inest ita deificat, ut, faciendo illam consortem divinæ naturæ, faciat etiam consortem divinæ filiationis. Ergo hoc modo ex vi suæ naturæ facit habentem, Deum per participationem, quod est esse filium adoptivum, et consequenter hæredem, quia ratione talis naturæ gratiæ debetur homini, connaturalitatis debito, participatio visionis Dei in seipso, qua ipse est beatus.

7. *Tertia ratio a simili.* — Tertio, declaratur a simili, servata proportione; nam homo in pura natura sumptus, eo ipso quod rationalis est, et ad imaginem Dei, est aliquo modo filius Dei, imperfecto quidem modo, si ad filiationem per gratiam comparetur, excedente tamen modum quo similis appellatio solet generaliter tribui omnibus rebus inferioribus a Deo procedentibus, et creatis. Qui excessus in hoc maxime consistit, quod creatura rationalis, ex vi similitudinis peculiaris quam habet cum Deo, tendit in illum, ut in ultimum connaturalem finem quem suis actibus immediate et in se attingere valet; et ideo ex vi ejusdem naturæ illi debetur quædam beatitudo in Deo consistens, naturali capacitati talis substantiæ accommodata. Ad hunc ergo modum, gratiæ est connaturalis supernaturalis beatitudo, et ratione illius debetur homini gratia informato. Sicut ergo homo per suam naturam habet quoddam connaturale jus ad naturalem beatitudinem, ita per gratiam habet internum jus et connaturale ad supernaturalem beatitudinem. Est tamen diversitas; nam beatitudo naturalis hominis vel Angeli, quia longissime distat a propria beatitudine Dei, etiam in modo attingendi Deum in se, ideo non meretur nomen hæreditatis, neque ratione illius capacitatis naturalis meretur talis creatura nomen filii adoptivi; gratia vero quia attingit similitudinem Dei, etiam in modo videndi et amandi Deum in se, ideo filium adoptivum et hæredem Dei constituere dicitur.

8. *Auctoritate roboratur.* — Unde illud 1 Joan. 3: *Charissimi nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quod erimus; scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est;* id est, jam habemus dignitatem filiorum, nondum tamen apparet, quia nondum est consummata similitudo ad Deum, quæ in illius visione perficitur; eam vero obtinebimus ratione dignitatis gratiæ, per quam in hac vita vere filii Dei constituimur. Sic enim locum illum, de similitudine per visionem beatam, quam in futura vita ratione gratiæ, quam in præsenti consequimur, speramus, exposuit Evarist. Pap., epistol. 1, et Concilium Francfor., epist. ad Episcop. Hispan., et Augustinus, 22 de Civit., c. 29., et epist. 112, c. 11 et 15; et optime lib. 2 de Peccat. merit. et remiss., c. 8, ubi sic inquit: *Adoptio plena filiorum in redemptione fiet corporis nostri. Primitias itaque spiritus nunc habemus, unde jam filii Dei re ipsa facti sumus*, et cætera quæ prosequitur usque ad expositionem illorum verborum Joannis. Dicit autem partim nos esse nunc filios Dei in re per similitudinem gratiæ, partim in spe quoad similitudinem gloriæ. Non quod filiatio Dei adoptiva in hac vita non obtineatur in re ipsa completa quoad substantiam (ut ita dicam), sed quia quoad statum, et quoad actualem possessionem hæreditatis, in hac vita non comparatur. Nam quamdiu hic sumus, parvuli sumus, et ut parvuli sapimus, cogitamus et loquimur, 1 Corinth. 13; quando autem filius parvulus est, nihil differt a servo, ad Galat. 4; utique quoad exteriorem statum et hæreditatis usum, cum tamen sit vere dominus omnium et vere filius; vere ergo et natura sua filiationem hanc simul cum

jure ad hæreditatem gloriæ nobis gratia confert.

9. Neque contra hanc resolutionem obstant aliarum opinionum fundamenta. Ad priorem enim opinionem, respondemus secundum et tertium argumentum in capite superiori relicta non procedere de intrinseco effectu gratiæ, sed de extrinseca acceptatione, quam Deus potest, vel sine illa facere, vel cum illa non facere, de qua in capite sequenti dicturi sumus. Ad illud vero de adoptione per extrinsecam, seu moralem filiationem, respondemus in adoptione humana id sufficere, divinam autem esse longe excellentiorem, quia non potest homo, illi cui per generationem non communicat propriam naturam intrinsecam, ejus participationem communicare; Deus autem, propter eminentiam suæ naturæ, et per omnipotentiam suam, potest id facere. Unde si adoptio præcise sumatur, ut abstrahit a divina et humana, non est de ratione ejus ut per solam extrinsecam acceptationem fiat, sed solum distinguitur a naturali filiatione, quæ ex propria generatione resultat, sive fiat extrinsece, ut in humana, sive per intrinsecam participationem naturæ, ut in adoptione divina. Ad alteram vero opinionem, negamus charitatem esse excellentissimam supernaturalem formam, nam major est gratia quæ ad illam, ut essentia ad potentiam, comparatur. Unde id quod Aureolus in suo argumento de charitate assumit, multo verius de gratia diceretur, quia illa proprie est quæ hominem reddit Deo acceptum intrinsece et quasi substantialiter. Quomodo autem tam de gratia quam de charitate verum sit, sine illa non posse hominem esse acceptum Deo, nec posse non esse acceptum, si illam habeat, in capite sequenti dicam.

CAPUT III.

AN POSSIT DEUS HOMINEM SIBI GRATUM REDDERE, EUMQUE IN FILIUM ET HÆREDEM GLORIÆ ADOPTARE SINE INTRINSECA QUALITATE GRATIÆ INHÆRENTE?

1. *Quæstionis sensus declaratur.* — Hæc quæstio quoad alios effectus tractanda est late in capitibus sequentibus; tantum, quia in argumentis aliarum opinionum inculcatur, hoc loco expedienda breviter est, quatenus in effectibus explicatis locum habet. Quapropter non tractamus nunc de his effectibus seu denominationibus a gratia sumptis, quæ includunt etiam remissionem peccati mortalis (nam de his postea dicturi sumus), sed agimus de his effectibus, prout sub ratione tantum positiva concipiuntur, et denominationem tribuunt. Inter has autem denominationes quædam sunt omnino intrinsecæ, ut esse fidelem, justum; aliæ sunt extrinsecæ, ut esse prædestinatum, vel electum; aliæ mixtæ seu ambiguæ, ut esse acceptum, vel dilectum, et in his consistit potissima difficultas quæ in quæstione præsenti versatur. Est autem præterea supponendum, tractari quæstionem de potentia Dei absoluta; nam de lege Dei ordinaria, certissimum est hos effectus non separari a gratia sanctificante, ut satis ex Scriptura et principiis fidei probatum est. Imo, juxta ea quæ diximus, id non solum intelligendum est de lege Dei extrinseca, sed de lege fundata in natura rei, seu talis qualitatis, ita ut ex natura illius non possint hi effectus ab illa separari, ita utique perseverante, quia sunt illi connaturales. Est ergo sensus quæstionis de absoluta potentia, quæ non est inutilis interrogatio, ut quidam autumant, nam ad explicandam naturam talis qualitatis, meliusque intelligendos prædictos effectus ejus, multum conferre potest, ut videbimus.

2. *Prima opinio absolute affirmans.* — In hac ergo quæstione tres versantur opiniones. Prima simpliciter affirmat posse Deum facere hominem sibi gratum et dilectum, sine inhærente gratia. Hæc fuit opinio antiquorum Theologorum quos retuli cap. 1; et multi etiam moderni ita loquuntur, præcipue Soto, ibi citatus, et Medina 1. 2, q. 110, art. 4, etiamsi ibidem teneat qualitatem gratiæ ex natura sua facere gratum. Et eodem modo videtur sensisse Capreolus in 1, d. 17, quæst. 1, art. 3, ad argumenta Gregorii; dicit enim non ideo hominem esse acceptum Deo, quia habet qualitatem gratiæ, sed potius e contrario, quia Deus acceptat illum, dare illi qualitatem gratiæ. Ex quo videtur sequi posse hominem esse acceptum Deo, etiamsi non detur illi illa qualitas, quia prius potest separari a posteriori, esse autem acceptum idem esse videtur quod esse gratum seu dilectum. Ratio hujus sententiæ est, quia esse dilectum seu gratum, vel est denominatio extrinseca, vel per illam potest sufficienter fieri; ergo, quamvis de facto non faciat Deus hominem gratum sine inhærente gratia, posset id facere per extrinsecum actum; nam sic acceptando vel diligendo hominem, eum sibi gratum per illum actum extrinsece denominaret. Confir-

matur et declaratur, nam hoc modo unus homo acceptat alium in amicitiam suam, quamvis nihil in eo ponat; et eodem modo unus adoptat alium in filium vel acceptat, seu instituit in hæredem; ergo multo magis Deus potest quid simile facere cum homine.

3. *Secunda opinio absolute negans.* — Secunda sententia, et extreme contraria, est non posse Deum facere hominem justum vel sibi gratum sine habituali gratia inhærente, et justitia. Hanc præcipue defendunt Aureolus et nonnulli alii ex citatis c. 1 pro secunda sententia. Fundamentum est, quia non potest Deus suo actu libero, novo et peculiari modo denominare creaturam, nisi vel mutationem aliquam in illa supponat, vel illam faciat, sub mutatione creationem comprehendendo; ergo non potest sibi gratum facere hominem, nisi in illo faciat mutationem per formam gratificantem. Antecedens declaratur imprimis, quia solus actus intellectus vel voluntatis Dei denominat extrinsece creaturam; sed in actu intellectus, ut sit nova denominatio, supponi debet necessario in objecto aliquid novum; nam res possibilis abstractive scita a Deo, non potest denominari cognita intuitive ab eodem, nisi supponatur futura, quod habitura est per aliquam mutationem seu productionem; ergo etiam actus voluntatis Dei non denominat libere creaturam, nisi vel mutationem faciat, ut dicitur amare quod creat, vel mutationem supponat, ut dicitur odisse eum qui peccat; nec potest aliter intelligi similis denominatio. Et ratio a priori est, quia inter duo extrema non potest intelligi nova habitudo, vel denominatio sine mutatione alterius; sed homo, verbi gratia, conditus in pura natura, non est gratus Deo, nec amicus; ergo non potest talis denominatio de novo fieri in homine, nisi vel in ipso vel Deo aliqua supponatur mutatio; sed hæc non potest esse in Deo; ergo debet esse in homine; sed in homine esse non potest, nisi ab ipso Deo fiat, quia nullus, nisi Deus, potest facere hominem gratum Deo; ergo debet illa mutatio fieri per infusionem talis qualitatis, ex qua necessario resultet talis denominatio. At vero illa qualitas esse non potest nisi gratia; ergo neque mutatio illa esse potest, nisi infusio gratiæ natura sua sanctificantis, et habitualis. Nam quia talis denominatio et gratificatio permanet, etiam cessante operatione, ideo necessarium est illam mutationem fieri per infusionem gratiæ habitualis.

4. Confirmatur et declaratur, quia Deus complacet in homine sic grato, longe alio et altiori modo quam complaceat in esse naturali hominis; ergo impossibile est sic complacere in illo, quin in eo cognoscat aliquam superiorem perfectionem, ratione cujus sic complaceat; ergo hæc denominatio placentis Deo supponit aliquam mutationem realem in homine, quam complacentia illa habet pro objecto, et quasi fundamento. Primum antecedens patet, tum quia Deus prudentissime habet talem complacentiam, ac proinde in eo in quo complacet supponit aliquid, ratione cujus vere sit dignus tali complacentia; tum etiam, a contrario, quia non potest Deo displicere natura, verbi gratia, bona, nisi intelligatur mutata per culpam; ergo neque e converso potest novo modo complacere natura, nisi de novo mutata per gratiam.

5. *Tertia opinio distinguit.* — Tertia sententia convenit cum præcedenti, in hoc quod non potest hic effectus fieri sine infusione gratiæ inhærentis; differt tamen, quia non putat esse necessariam gratiam habitualem, sed actualem sufficere, seu alterutram illarum. Hanc opinionem tenent aliqui moderni, cum quibus disputaturi sumus latius in sequentibus. Fundamentum est, quia actus gratiæ est optima forma animæ, et digna ut in illa complaceat Deus, et ita actiones sanctæ placent Deo, non solum quia manant a gratia habituali, sed etiam propter honestatem et rectitudinem suam. Quod maxime verum est de amore Dei super omnia, qui virtute includit omnem rectitudinem; ergo ex parte sua sufficit ad gratificandam animam, etiamsi Deus aliam permanentem formam infundere nolit. Neque obstabit quod illa forma sit quasi transiens, tum quia illud est accidentarium ex imperfectione subjecti, nam de se posset permanenter durare, sicut durat in angelo vel in beato; tum maxime quia, licet homo cesset ab illo actu, quamdiu contrarium vel repugnantem non habet, ex vi illius manet rectus et justus, secundum moralem rectitudinem in suo ordine, etiam sine habitu physico, permanentem. Quod ex contrario optime declaratur, nam qui peccat mortaliter, etiamsi cesset ab actu, manet vere injustus et peccator, quamdiu actum præcedentem non retractat, quæ denominatio non est ab habitu physico, sed a macula peccati, quæ moraliter permanet; ergo idem posset Deus e contrario facere per solum actum charitatis.

6. *Ambiguitas tollitur.* — Hæc opinionum diversitas magna ex parte pendet ex verbo-

rum varietate, quantum ad significandam denominationem intrinsecam vel extrinsecam, ut in principio proposui. Nam sæpe contingit ut vox ipsa ambigua sit et multiplex. Exemplo declaratur in ea denominatione, qua res sancta dicitur. Sæpe enim denominatur res sancta per habitudinem vel consecrationem extrinsecam, ut res Deo dicatæ dicuntur sanctæ vel sanctificatæ, ut est frequentius in Scriptura ; aliquando vero dicit denominationem intrinsecam, et maxime quando tribuitur personæ rationali ; sic enim dicitur homo sanctus, ab interna sanctitate quam in se habet. Simili ergo modo utramque denominationem involvere possunt, esse dilectum, gratum, vel acceptum ; nam hæ voces, quatenus significant capacitatem personæ seu objecti, ut ad illam terminetur divinus actus, dicunt denominationem intrinsecam, ut esse dignum acceptatione vel complacentia Dei ; quatenus vero dicunt actum Dei, ut relatum ad talia objecta, includunt denominationem extrinsecam a tali actu, ut esse acceptum, etc. Unde etiam oportet advertere an divinus actus significatus per has voces, vel inclusus in significato vocis, dicat habitudinem ad eamdem formam quæ per illum datur, vel ad alium effectum seu terminum ; nam in priori modo forma intrinseca data homini, et extrinsecus actus Dei sunt per se connexa, posteriori autem modo non ita connectuntur ; ut, verbi gratia, cum homo gratus dicitur Deo acceptus, vel complacens illi, aut dilectus ab ipso, potest id intelligi præcise ratione pulchritudinis, aut bonitatis quam per gratiam in se habet ; vel potest intelligi in ordine ad gloriam, quia, eo ipso quod Deus complacet in homine habente gratiam, etiam illum acceptat ad gloriam secundum præsentem justitiam.

7. *Assertio prima.*—Dico ergo primo : esse gratum et acceptum Deo vel ab eo dilectum, ut præcise significant objectum proportionatum tali amori vel acceptationi, non possunt homini convenire sine intrinseca gratia, quæ conferat homini participationem divinæ naturæ, ratione cujus deificari dicatur, et reddi aptus et proportionatus tali dilectioni Dei. Probatur assertio, quia non potest effectus formalis fieri sine causa formali, nec Deus per se potest illam supplere; sed hæc gratificatio quoad hos effectus fit ab inhærente gratia formaliter, et tanquam a causa connaturali respectu talium effectuum; ergo implicat fieri sine tali causa. Et confirmatur; nam, licet Deus possit facere ut voluntas eliciat actum charitatis sine habitu, non tamen potest facere ut eliciat illum connaturaliter, neque ut sit intrinsece bene disposita ad eliciendum talem actum sine habitu, quia ille est effectus intrinsecus et formalis talis habitus; sed esse gratum, verbi gratia, dicit esse ita dispositum intrinsece, ut sibi debeatur talis dilectio, vel acceptatio, vel dispositio, seu virtus intrinseca necessaria ad connaturaliter operandum divina opera; ergo non potest fieri homo sic gratus sine intrinseca forma. Confirmatur, quia repugnantia clara est, quod denominatio intrinseca fiat per formam extrinsecam; ergo prædicata quæ talem denominationem dicunt, non possunt suppleri sine intrinseca forma. Denique confirmatur, quia hoc modo esse gratum, nihil aliud est quam habere in se participationem divinæ naturæ, cui connaturaliter debeantur actus videndi et amandi divini ordinis, ut capite præcedenti explicatum est; sed impossibile est intelligere hominem factum hoc modo participem divinæ naturæ sine gratia inhærente; ergo.

8. *Instantia.* — *Solvitur.* — Solet autem contra hoc instari, quia per incarnationem sanctificata fuit anima Christi ipsa divinitate, ita ut, licet habitus gratiæ non reciperet, esset vere et perfecte sancta; ergo potest Deus per se supplere effectum formalem gratiæ habitualis, potestque hic effectus fieri per solam denominationem extrinsecam, quia divinitas non potest denominare sanctum intrinsece, cum non possit esse intrinseca forma. Respondetur concedendo animam illam fuisse sanctificatam ex vi unionis, non tamen proprie per extrinsecam denominationem, sed per intrinsecam et substantialem unionem humanitatis ad Verbum, per quam factum est ut Verbum realiter et intime sit conjunctum humanitati, non ut forma, sed ut realis terminus a quo provenit formaliter illa sanctificatio. Addendum vero ulterius est sanctificationem illam esse alterius rationis, quia non est accidentalis, sed substantialis. Unde si præter illam unionem non fuissent habitus infusi animæ Christi, revera careret illa pulchritudine spirituali, quam gratia creata confert, et potentiæ ejus non essent connaturaliter dispositæ ad efficiendos actus supernaturales, et ideo ad hos effectus formales etiam fuerunt illi necessarii habitus. Atque ita proprius effectus talium habituum nunquam potuit formaliter suppleri per aliam denominationem vel unionem, sed potuit dari alius effectus

nobilior analogice conveniens in nomine sanctitatis cum gratia creata.

9. *Assertio secunda.*—Dico secundo : esse gratum, et similes denominationes, quatenus, præter esse intrinsecum gratiæ, addunt denominationes extrinsecas cum habitudine ad alios terminos præter ipsam gratiam, possunt et separari ab inhærente gratia, et a Deo conferri sine tali gratia. Probatur generaliter primo, quia omnes effectus qui per similes denominationes significantur, sunt secundarii respectu habitus gratiæ, et ideo sunt ab illa separabiles. Secundo, quia sunt veluti morales effectus qui pendent ab actu libero Dei ratione distincto ; nam effectus physicus gratiæ (ut sic dicam) solum est facere participem naturæ divinæ secundum altiorem gradum intellectualitatis, quam possit esse connaturalis substantiæ creatæ ; hic ergo effectus ita est inseparabilis ab illa forma, ut nec sine illa dari, nec ipsa sine illo infundi possit ; quod vero persona habens hanc naturæ divinæ participationem sit etiam sic grata, ut secundum præsentem statum sit actu accepta ad beatitudinem æternam, vel ad aliam familiarem amicitiam, et similia, est quid morale et pendens ex alio affectu Dei, ratione distincto a voluntate dandi formam talem gratiæ ; ergo tales effectus, vel denominationes sunt separabiles a gratia. Tertio, quia denominatio intrinseca potest fieri sine extrinseca sibi addita ; sed hæc prædicata sub illis rationibus addunt denominationes extrinsecas ; ergo potest esse forma intrinseca sine illis effectibus. Consequentia nota est. Antecedens explicabitur melius discurrendo per nonnullas denominationes quibus hi effectus explicantur.

10. *Explicantur denominationes extrinsecæ a gratia provenientes.*—Prima est, qua homo justus dicitur acceptus ad gloriam. Duobus enim modis potest hæc acceptatio explicari : uno modo solum quoad debitum connaturalitatis, alio modo quoad actualem acceptationem ex parte Dei. Priori modo, adeo est intrinsecus gratiæ effectus facere hominem acceptum ad gloriam, aptitudine utique intrinseca, seu acceptabilem, quantum est ex parte gratiæ, ut sit ab illa prorsus inseparabilis. Quia nimirum fieri non potest ut gratia inhæreat alicui personæ, quin illam reddat connaturali modo capacem gloriæ, ac subinde ita acceptabilem, ut actualis acceptatio ei sit debita debito connaturalitatis. Sicut anima rationalis, eo ipso quod rationalis est, est de se accepta seu acceptabilis dicto modo ad beatitudinem naturalem. Et similiter e converso fieri non potest ut sine tali gratia persona creata habeat illam connaturalitatem cum gloria, ita ut illi sit debita tali debito proportionis seu connaturalitatis. Quia tale debitum non potest intelligi, nisi ratione alicujus creatæ formæ, quæ sit participatio divinæ naturæ, qualis superiori capite explicata est ; nulla vero persona creata ex vi propriæ naturæ hanc participationem vel proportionem habet, ut suppono ; ergo impossibile est intelligere quod illam recipiat, nisi per intrinsecam qualitatem, quæ non potest esse nisi gratia, quia nulla qualitas altioris ordinis per modum participationis divinæ naturæ intelligi potest.

11. Locutus autem sum de persona creata, quia persona increata in assumpta natura creata haberet intrinsecum et connaturale jus ad gloriam, etiamsi careret gratia creata, quia gratia unionis eminentiori modo continet illam dignitatem. Et nihilominus etiam in tali persona gratia creata secundum connaturalem proportionem debet præcedere, ordine saltem naturæ, in natura creata, et immediatius est connaturalis ipsi quam gloria, quia hæc semper correspondet gratiæ , tanquam operatio propriæ naturæ, et eadem ratione, licet sit possibile de potentia absoluta dari alicui personæ creatæ lumen gloriæ sine proprio habitu gratiæ sanctificantis, et tunc visio Dei esset connaturaliter debita intellectui creato, ut elevato per lumen gloriæ ; nihilominus in eo casu neque ipsum lumen daretur connaturaliter tali personæ, nec ipsa visio haberet plenam et perfectam connaturalitatem, quatenus intime pendet ab ipsa animæ essentia, quatenus vitalis actio est, ut in libro præcedenti exposuimus.

12. *Actualis collatio gratiæ potest esse sine actuali acceptatione ad gloriam.* — At vero posteriori modo, scilicet, quoad actualem acceptationem, potest optime acceptatio ad gloriam a gratia separari, quia posset Deus homini dare gratiam, non solum ad tempus, sed etiam perpetuam, et nolle illi visionem suam unquam concedere, ac subinde non acceptare illum actualiter ad gloriam, quia hæc acceptatio nihil aliud est quam voluntas dandi homini aliquando gloriam. Et e converso posset Deus non dare alicui qualitatem gratiæ, et illi visionem suam concedere. Primum patebit capite sequenti ; secundum vero non est ita clarum , quia operatio est posterior quam natura, et ab illa pendens, saltem mediante aliquo principio habituali. Unde non de-

fuerunt qui dixerint sine lumine gloriæ non posse aliquem ad visionem Dei admitti, et sine habitibus gratiæ proportionatis non posse supernaturales actus exerceri. Unde fit consequens non posse Deum acceptare hominem ad actus gloriæ, non dando illi gratiam habitualem, saltem quoad habitus potentiarum. Ex quo posset alius inferre, non minus necessarium esse proprium habitum gratiæ, quia etiam tales actus intrinsece, ac vitaliter, et principalius a substantia animæ pendent. Sed hæc sententia in superioribus a nobis rejecta est, et in sequenti libro etiam ostendemus dependentiam talium actuum ab habitibus non esse essentialem, neque ita intrinseca, quin possit a Deo aliter suppleri, etiamsi tunc actus alio modo non ita connaturali fierent. Unde fit posse etiam Deum acceptare hominem ad gloriam sine gratia habituali, nam potest hominem recipere et elevare ad claram sui visionem sine ullo habitu gratiæ; ergo multo magis acceptare, quia acceptare ad gloriam, non est nisi velle illam dare secundum præsentem statum, etiamsi non statim detur, sed postea danda sit, si in eo statu perseveretur. Posset ergo Deus sua voluntate decernere dare suam visionem homini non habenti gratiam, nec peccatum, si ita perseveret usque ad mortem, quod etiam facile posset per providentiam Dei concedi. Denique hic etiam illa procedit ratio, quod gratia et gloria sunt res realiter distinctæ, et sine repugnantia separabiles ; ergo potest Deus velle efficaciter dare alicui gloriam, nunquam illi qualitatem gratiæ conferendo; hoc autem nihil aliud est quam acceptare illum ad gloriam sine gratia.

13. *Alia denominatio grati declaratur.* — Hinc facile eadem doctrina applicatur ad aliam appellationem, qua homo habens talem qualitatem gratus denominatur. Quia illa denominatio in uno sensu vero et propriissimo potest esse tantum intrinseca, et sic non potest a qualitate gratiæ inhærente separari; in alio vero sensu potest denominationem extrinsecam formaliter includere, et sic poterit a qualitate gratiæ separari. Declaratur prior pars, quia esse gratum intrinsece, physice aliquando nihil est aliud quam esse affectum illa qualitate quæ est gratia, sicut esse album est esse affectum albedine ; theologice vero rem magis explicando juxta dicta, nihil est aliud esse gratum quam esse factum participem divinæ naturæ ; sic ergo denominatio grati propriissima est, et maxime intrinseca. Unde sicut effectus formalis non potest fieri sine intrinseca et connaturali forma, ita e contrario fieri non potest ut talis forma inhæreat subjecto, et illi non conferat suum effectum formalem, quia hoc essentiale est omni formæ, ut suppono.

14. *Pars altera superioris denominationis probatur.* — Altera item pars probari potest, primo, quia sicut multiplicatur forma, potest etiam multiplicari denominatio ab illa desumpta ; sed gratia duplex est : alia creata et intrinseca, alia increata et extrinseca, juxta dicta supra proleg. 3; ergo etiam esse gratum potest utroque modo conferri. Secundo, idem probatur, denominationem illam extrinsecam declarando. Nam si (ut diximus fieri posse) Deus acceptaret hominem secundum præsentem statum ad æternam beatitudinem, non dando illi qualitatem gratiæ, tunc merito posset denominari extrinsece gratus. Extrinsecus quidem, quia per solum actum Dei, qui in homine secundum præsentem statum nihil intrinsecum poneret; gratum vero, quia esset acceptus ad gloriam, seu quia complaceret æterno Patri dare illi regnum, hæc enim sine dubio magna gratia esset, licet extrinseca. Dices : etiam prædestinatus eo ipso dicetur gratus Deo sine alio dono gratiæ, etiamsi sit in statu peccati. Respondetur negando sequelam; nam ad hanc denominationem, secundum communem usum ejus, necessarium est ut homo sit ordinatus ad gloriam, et acceptus secundum præsentem justitiam seu statum. Unde si prædestinatus utrumque haberet sine dono inhærente, denominaretur gratus pro eo tempore, pro quo esset sic ad gloriam acceptus; at vero si tantum sit ordinatus ad gloriam, non tamen pro aliquo tempore, secundum statum quem in illo habet, tunc non erit acceptus ad gloriam, et consequenter nec gratus.

15. *Auctores quidam exponuntur.*—Et juxta hanc doctrinam intelligendi sunt auctores allegati, qui distinguunt in gratia esse qualitatis et esse gratiæ, et aiunt posse augeri in esse gratiæ, licet non augeatur in esse qualitatis; nam per esse gratiæ intelligunt acceptationem ad gloriam, acceptationem, inquam, actualem, nam aptitudinalis, quæ acceptabilitas dici potest, convenit gratiæ, ut talis qualitas est; ideoque secundum illam rationem non potest distingui esse gratiæ ab esse qualitatis, nec unum est separabile ab alio, nec potest augeri sine alio, ut ex dictis patet. Intelligendo autem per esse gratiæ ac-

ceptationem actualem ad gloriam, sic verum est posse qualitatem gratiæ habere totum suum esse intrinsecum sine tali esse gratiæ, ut capite sequenti dicam, et e contrario etiam est verum posse hoc esse gratiæ sine qualitate conferri, ut declaravi. Unde etiam fit ut possit etiam augeri hoc esse gratiæ ultra esse qualitatis, quia potest Deus, si velit, acceptare hominem gratum ad majorem gloriam, quam ex vi habitualis gratiæ acceptabilis esset, vel mere gratis illam majorem acceptationem conferendo, vel propter aliqua opera præcedentia, quæ habitum gratiæ in esse qualitatis non auxerunt. Verumtamen, licet hæc sint vera de potentia absoluta, non tamen censeo esse probabilia de facto, etiam quoad illam partem de augmento, quia de facto neminem Deus acceptat secundum præsentem justitiam ad majorem gloriam, quam secundum intrinsecam proportionem et connaturale debitum respondeat habitui gratiæ, et intensioni quam pro illo tempore habet, ut in libro 10 latius explicabimus. Simili modo exponendum est quod de gratia Christi afferebatur, quia dicitur esse infinita in esse gratiæ, et non in esse qualitatis; nam eadem æquivocatio in illa particula, *in esse gratiæ,* committitur. Ut enim significat propriam naturam, speciem, et formalem effectum illius qualitatis, etiam in Christo gratia habitualis in toto suo esse, et in formali perfectione quam præbet, finita est; si autem per illud esse gratiæ solum significetur moralis dignitas, quæ accrescit illi gratiæ ex conjunctione ad Verbum, sic dicitur infinita; illa vero dignitas non pertinet ad intrinsecam rationem gratiæ vel justitiæ. De qua re in 3 p. latius dictum est.

16. *Applicatur superior doctrina aliis duobus.* — Eadem doctrina applicanda est ad denominationem filii adoptivi et hæredis. Nam potest dicere fundamentum reale ex parte filii habentis in se veram participationem naturæ patris, et ratione illius habentis jus intrinsecum adhærentem, et hoc modo justi nunc sunt filii, estque ille modus ex natura rei, et secundum talium rerum ordinem necessarius. Et ideo secundum legem ordinariam omnino servatur a Deo, et in hoc multum superat modus adoptandi filios Dei modum adoptandi hominum. Talem ergo adoptionem divinam repugnat fieri sine gratia inhærente. At vero si Deus voluisset acceptare hominem ad beatitudinem sola sua voluntate, sine alio habitu, posset ille homo dici filius adoptivus per solam extrinsecam denominationem, seu relationem rationis, sicut nunc dicitur filius adoptivus hominis, quia in hoc nulla est repugnantia, et est similis proportio.

17. *Prædestinatus, si existat in peccato, non est simpliciter dilectus Deo.*—Idem est in hoc prædicato *dilectus,* seu *amatus,* vel etiam *amicus.* Et imprimis, si generatim de dilectione sit sermo, id facile probatur, quia, licet amor Dei efficax de præsenti, et per modum volitionis executivæ, necessario inferat in re amata aliquem proportionatum effectum, ut bene probant discursus facti in secunda sententia, et sensit D. Thomas 1. 2, quæst. 110, nihilominus potest in Deo intelligi alius modus dilectionis per modum intentionis et propositi, quo statuat et velit dare homini gloriam, vel alia supernaturalia bona pro aliquo tempore vel statu futuro, nam hæc voluntas sine dubio est aliquis amor; nam est velle bonum illi circa quem versatur, unde si illud bonum supernaturale sit, amor erit supernaturalis. Quod autem non repugnet Deo habere hunc amorem in ordine ad futurum bonum, probatur, tum quia nulla repugnantia assignari potest; tum etiam quia Deus est liber, et potest velle dare sua bona, quando et quomodo sibi placuerit; tum denique quia hujusmodi est æterna electio prædestinatorum, quæ etiam est vera dilectio, ut ex propria materia constat. Est autem aliquod discrimen jam insinuatum, ratione cujus hic modus dilectionis non sufficit in præsenti puncto, quia illa dilectio dandi bonum in futurum, si non sit secundum præsentem justitiam, non sufficit ad constituendum hominem de præsenti gratum, aut filium adoptivum, vel simpliciter dilectum, quia (ut paulo antea dicebam) prædestinatus, pro eo tempore quo est in peccato, non est simpliciter dilectus, quia est inimicus. Ad hanc vero denominationem dilecti simpliciter, ut nunc de illa loquimur, non satis est quæcumque voluntas Dei, per quam extrinsece ordinetur homo ad futuram gloriam, sed necessaria est voluntas per quam vel conferatur homini aliqua intrinseca perfectio, vel saltem secundum præsentem statum ita efficaciter ordinetur ad gloriam, quod si in eo decederet, illam consequeretur; tunc enim sicut talis homo esset acceptus et gratus, ita etiam dici posset supernaturaliter dilectus, quia velle homini beatitudinem secundum præsentem statum, satis profecto magna dilectio est, etiamsi pro illo tempore aliud intrinsecum bonum in illo non ponat. Denominatio autem

mici aliquid amplius postulare videtur, quia on est sine mutua redamatione, et aliqua qualitate, vel proportione. Nihilominus taien posset Deus, etiamsi habitus non infunderet, tractare hominem ut amicum, dando li beneficia, et auxilia specialia et supernaturalia, et per ea homini conferre actualem ui dilectionem, quæ in illo moraliter perseeraret sine physico habitu, et hoc satis esset d quemdam amicitiæ modum, etiamsi non sset tam perfectus, sicut nunc existit.

18. *Ad opposita primæ opinionis fit satis, cum limitatione approbantur.* — Ex his facile est vel ad fundamenta aliarum opinioum, quatenus nobis contrariæ sunt, responere, vel approbare illa, quatenus nobiscum onveniunt. Itaque primam sententiam cum ac limitatione probamus, quod secundum liquem modum imperfectum posset Deus hoinem habere gratum per aliquam dilectioem extrinsecam, ut declaratum est. In aliis utem non placet illa sententia. Primo, quia lem sentit de justificatione simpliciter, per uam homo fit absolute justus, et de dilecone extrinseca, indistincte loquens de his rædicatis, cum tamen sit magna diversitas. am homo extrinsece tantum dilectus revea non posset dici simpliciter justus, etiami careret peccato, ut cap. 7 ostendam. Deince displicet, quia sentit posse habere Deum anc dilectionem supernaturalem sine superaturali effectu, non solum præsente, sed tiam futuro, seu sine habitudine ad illum ecundum præsentem justitiam; hoc enim ntelligi non potest, ut manifeste convincit iscursus secundæ sententiæ, qui etiam est . Thomæ. Quia si Deus non vult dare hoaini de præsenti aliquod supernaturale boum, nec statuit dare in futurum, in quo, uæso, consistet supernaturalis dilectio, vel n quo excedet naturalem dilectionem? Proecto intelligi non potest; ergo necesse est t talis dilectio saltem sit acceptatio ad futuum bonum, ut sic possit habere proportioatum objectum.

19. *Rationes primæ opinionis, dum extra limitationem supra positam vagantur, dissolvuntur.* — Neque contra hoc urget ratio illius ententiæ; solum enim probat posse intelligi alem dilectionem vel acceptationem speciaem sine dono intrinseco, quod statim detur; on vero sine habitudine ad illud, ut obtinenum secundum præsentem statum, saltem ub conditione, si in eo perseveretur. Ad conrmationem autem ex æquiparatione ad hominem, respondetur imprimis non esse eamdem rationem, quia homo supponit bonum quod amat, non facit. Deus autem amando facit bonum; unde necesse est ut vel illud donet, vel saltem acceptet ad bonum præstandum. Et deinde etiam homo non potest adoptare aliquem in filium, nisi illi aliquod jus ad hæreditatem conferat, saltem per extrinsecam acceptationem et obligationem. Neque etiam inter homines consistit amicitia sine aliqua bonorum communicatione, saltem in animi præparatione, quam secum affert mutua dilectio et nexus amicitiæ. Hinc etiam intelligitur an sit verum, quod ex Capreolo afferebatur, hominem accipere a Deo qualitatem gratiæ, quia est illi acceptus, non vero e contrario ideo esse acceptum, quia gratiæ qualitatem habet. Oportet enim imprimis distinguere illud *esse acceptum*, nam potest intelligi vel de acceptatione ad gloriam, vel ad gratiam; in priori sensu, falsum est assumptum, quia homo de lege et ex natura rei est acceptus ad gloriam, secundum præsentem justitiam, quia habet qualitatem gratiæ. In posteriori autem sensu, utrumque affirmari potest in diversis generibus causarum. Nam in genere efficientis causæ homo est gratus Deo, quia ab ipso acceptatur et diligitur, non denominative tantum, sed efficaciter, dando illi gratiam; at in genere causæ seu rationis objectivæ, homo diligitur a Deo, quia habet gratiam per quam fit objectum proportionatum dilectioni ejus, et ideo impossibile est sic diligi sine tali qualitate.

20. *Ad opinionis secundæ fundamenta, quatenus doctrinæ huic adversantur, respondetur.* — In secunda sententia, licet placeat quod affirmat divinam gratificationem, et amicitiam proprie et perfecte non posse fieri sine intrinseca et permanente gratia, non tamen ideo sufficienter excludit omnem alium modum gratificationis, seu dilectionis divinæ. Unde ad fundamentum ejus, quatenus contra hoc procedere potest, respondemus ad denominationem sumptam ex actu libero Dei, sufficere ordinationem personæ dilectæ ad supernaturale bonum aliquando conferendum, ad quod sola natura per se non ordinat, ut satis declaratum est, et plura dicturi sumus in capitibus sequentibus. Et hinc etiam responsum est ad confirmationem; fateor enim non posse Deum complacere in homine extrinsecus tantum adoptato seu grato, eo modo quo complacet in homine simpliciter justo, et intrinsece pulchro, et sanctificato, quia sine inter-

na gratia non datur objectum illi complacentiæ proportionatum. Nihilominus tamen posset Deus complacere in illo homine aliquo modo, tanquam in persona sibi dilecta, et tanquam in futuro hærede suæ beatitudinis, saltem per extrinsecam acceptationem ejus. Nam illud objectum, ut sic, etiam est amabile, et bonum extrinsecum aliquod bonum est, præsertim quando ordinatur ad intrinsecum secundum præsentem statum, si in eo perseveretur, aliquando conferendum.

21. *Ad tertiam opinionem.* — In tertia opinione, etiam admittimus posse Deum de potentia absoluta habere hominem sibi gratum et acceptum ad gloriam, per solos actus sine habitibus; nam, si id potest facere sine actibus, multo magis cum illis. Item concedimus in ipsismet actibus supernaturalibus esse multum bonitatis et perfectionis, ratione cujus merito potest Deus complacere in homine sic operante, et illum diligere. Nihilominus tamen dicimus illum modum gratificationis et acceptationis, seclusa inhærente ac permanente gratia, imperfectum esse, et ad connaturalem rerum ordinem et proportionem insufficientem. Quia per solos actus non recipit homo internam dispositionem, et facultatem ad connaturaliter operandum supernaturales actiones, neque etiam ex vi eorum actuum reciperet homo illam participationem divinæ naturæ, quæ perfectam sanctificationem, deificationem, et internum jus ad beatitudinem confert. Quapropter nec propria filiatio adoptiva esse potest per solos actus, qualis nunc est, habens in homine intrinsecum fundamentum, nam soli actus non possunt talem relationem fundare. Neque contra hoc procedit fundamentum illius sententiæ, sed ad summum priorem partem probat, ut latius infra in proprio capite ostendemus.

CAPUT IV.

UTRUM HOMO QUALITATE GRATIÆ AFFECTUS POSSIT NON ESSE GRATUS DEO, NEQUE FILIUS EJUS ADOPTIVUS?

1. *Status quæstionis.* — *Prima opinio affirmans.* — Hæc quæstio, sicut et præcedens, non habet locum de potentia ordinaria, ut dixi, sed de potentia absoluta movetur, ut magis dictus gratiæ inhærentis effectus explicetur. In qua, fere eodem modo quo in præcedenti, duæ opiniones contrariæ inveniuntur. Nam qui dicunt gratiam inhærentem non ex natura sua, sed ex divina impositione justificare, consequenter dicunt posse illam qualitatem in anima esse, et non reddere illam gratam, quia potest Deus separare impositionem. Imo etiam ex auctoribus qui tenent gratiam natura sua justificare, aliqui dicunt posse nihilominus esse de potentia absoluta in persona, et non facere illam gratam, ut videre licet in Medina, dicta quæst. 110, artic. 4, qui putat illum esse effectum secundarium talis qualitatis, et ideo posse ab illa separari; quod etiam sensit Cano, in Relect. de Sacrament., et novissime Curiel, dicta controvers. ad locum 2 Petr. 1, num. 128, ex eodem fundamento, quod isti sunt effectus secundarii gratiæ, effectus autem secundarii possunt a forma separari.

2. *Secunda opinio negans.* — Altera vero opinio est, implicare contradictionem, qualitatem gratiæ esse in homine, et non reddere illum gratum et sanctum. Ita sentiunt frequentius qui dicunt hunc effectum esse connaturalem tali qualitati. Fundamentum est, quia implicat contradictionem effectum formalem separari a forma inhærente subjecto; quia inhærendo informat; est autem clara repugnantia, quod informet, et non det effectum formalem, si ille effectus connaturalis est. Neque distinctio de effectu primario, vel secundario hic accommodari potest, quia forma gratiæ, secundum suam primariam et essentialem rationem, est gratia, et participatio divinæ naturæ, et ideo nullus prior effectus formalis in ea intelligi potest. Sicut in habitu charitatis primarius effectus formalis est reddere voluntatem bene dispositam ad connaturaliter amandum Deum supernaturali amore, et sic de reliquis habitibus infusis, qui non possunt non dare talem effectum potentiæ, si ei inhærent.

3. *Assertio prima ad quæstionis resolutionem.* — Resolutio hujus puncti brevissime tradi potest, si separemus quæstionem, an cum habituali gratia possit simul esse peccatum mortale, et quomodo denominatio grati vel sancti per illam commistionem impediretur, si est possibilis, et fieret; quam quæstionem tractaturi sumus in sequentibus. Illa ergo relicta, duo breviter dicenda sunt. Primum est, impossibile esse formam gratiæ inhærere animæ, et non constituere illam participem divinæ naturæ, et, quantum est ex se, dignam beatitudine et dilectione divina, imo et amicitia, et idem est cum proportione de unoquoque dono gratiæ sanctificantis. Hanc

sertionem convincit fundamentum secundæ ntentiæ, suppositis quæ diximus de effectu rmali hujus gratiæ. Et declaratur a simili, ia impossibile est solem efficere lumen in re, quin aer reddatur lucidus et particeps cis solis; gratia autem est quasi quoddam men animæ, et participatio lucis per essenm; nam, servata proportione, tam intrincum et naturale hoc illi est, sicut illud est mini corporeo. Et ita potest explicari cum rtitione congrua in singulis habitibus infu-s, nam habitus fidei non potest esse in inllectu, quin reddat illum potentem ad cre-ndum, et sic de reliquis, sicut non potest tus fidei inhærere intellectui, vel actus amos voluntati, quin reddat hominem credenm vel amantem. Neque contra hoc vim ha-t argumentum de effectu formali secunda-o, quod sit separabilis a forma; nam esse atum vel acceptum, et similia prædicta, atenus dicunt denominationem intrinseun, non distinguuntur in re ipsa ab effectu imario, vel ad summum addunt relationem iquam seu habitudinem vel filii, vel princii proportionati talis operationis, vel objecti gni tali amore vel acceptatione. Hæ autem bitudines inseparabiles sunt a tali qualita-, et ab effectu ejus formali. Solum ergo ha-t locum illa ratio quoad secundarias denoinationes, quæ ex actibus divinæ voluntatis sumi possunt, de quibus sequens assertio atuitur.

4. *Assertio secunda. — Gratia potest esse anima, quin illam reddat acceptam ad beatudinem. — Prior pars probatur.* — Secun-), dicendum est posse habitus infusos in pontiis inhærere, et non reddere hominem atum simpliciter; de gratia vero, quæ est essentia animæ, dicendum est posse inhære animæ, et non reddere hominem accepm ad beatitudinem, vel ad perfectam amitiam Dei. Et juxta hanc fortasse assertionem cuti sunt auctores prioris sententiæ. Probar autem prior pars, quia posset Deus orare potentias virtutibus infusis, et non inndere gratiam, quia sunt realiter distinctæ, possunt separari; tunc autem ille homo ex inhærentis perfectionis non esset gratus mpliciter, nec filius Dei adoptivus, quia non aberet in se propriam participationem diviæ naturæ, sed careret quasi forma substanali divini ordinis, ac subinde careret quasi sse simpliciter ejusdem ordinis; ergo ex vi trinseci esse non esset gratus simpliciter. t hanc partem docuit aperte divus Thomas, ut jam retuli in quæst. 27 de Verit., artic. 2. Et contra illam non procedit fundamentum secundæ sententiæ, quia habitus potentiarum non habent pro effectu formali intrinseco facere gratum simpliciter, sed facere bene dispositum ad operandum. Solum potest contra illam objici, quia inter habitus operativos continetur charitas, quæ per se sufficiens est hominem reddere gratum, et constituere filium Dei, distinguendo illum a filio perditionis. Respondendum vero est habitum charitatis ex natura sua habere connexionem cum gratia sanctificante, et postulare redamationem Dei perfectam et ejusdem ordinis, saltem ex quadam naturali proportione inter utrumque amorem. Nihilominus tamen Deus, pro sua libertate et supremo dominio, posset non sic amare amantem se, sive actu, sive habitu, et ita non conferre homini propriam suæ naturæ participationem, per quam homo deificatur, et perfecte gratus ac filius adoptivus efficitur.

5. *Secunda pars ostenditur.* — Altera vero pars per se nota est, quia, etiamsi gratia in homine existat, acceptatio actualis, ut sic dicam, hujus hominis ad beatitudinem est actus liber Dei, qui non habet necessariam connexionem cum illa qualitate, quia, licet intrinsece constituat hominem acceptabilem, non tamen inde necessario sequitur ut acceptetur. Unde hæc actualis acceptatio non pertinet ad intrinsecum effectum formalem illius qualitatis; potest ergo separari ab illa. Sicut potest Deus creare Angelum perfectum in naturalibus, essentia, et potentiis, ratione quarum est capax beatitudinis, et nihilominus statuere nunquam illam ipsi dare. Imo quamcumque naturam a se conditam potest Deus connaturali operatione perpetuo privare. Idem ergo est de qualitate gratiæ, quia eadem est proportio naturæ ad naturalem finem, quæ est gratiæ ad supernaturalem beatitudinem. Imo dicunt communiter Theologi potuisse Deum assumere hypostatice naturam humanam, et nunquam illi dare visionem beatam, et consequenter non acceptare illam ad beatitudinem; ergo multo magis potest Deus id facere respectu gratiæ habitualis. Ratio vero generalis est, quia operatio est res distincta ab ipsa natura seu gratia, et posterior illa, et pendens ab influxu libero Dei novo et distincto, quem potest Deus, pro sua libertate et supremo dominio suspendere; ergo facile potest gratiam dare, et gloriam perpetuo negare, seu, quod perinde est, ad illam non acceptare. Quod non solum est ve-

rum de gratia, quæ est in essentia animæ, sed etiam de habitibus potentiarum, ac de ipso lumine gloriæ; nam etiam post infusionem luminis gloriæ, potest Deus non concedere visionem sui, suspendendo concursum. Si ergo sub denominatione grati includatur acceptatio actualis ad gloriam, sic fieri potest de potentia absoluta, ut homo sit qualitate gratiæ affectus, et non plene gratus, ut sic dicam. Et idem fere est de denominatione filii et hæredis. Posset tamen ille homo in illo statu dici filius exhæredatus voluntate patris, quia ratione gratiæ non posset non habere participationem divinæ naturæ, et secundum illam esse genitus, ac proinde aliquo modo filius, et de se hæres, ab hæreditate tamen exclusus, quia supponitur ad gloriam non acceptatus.

6. *Theologica difficultas.* — Una vero difficultas Theologica superest circa hanc ultimam partem, nam sequitur hominem non gratificari perfecte et integre per dona inhærentia sine aliquo favore extrinseco; consequens non videtur admittendum; ergo. Sequela patet, quia homo non est perfecte gratus, nisi sit acceptus ad beatitudinem et perfectam amicitiam Dei; sed hoc non habet per sola intrinseca dona, nisi addat Deus extrinsecam acceptationem, quæ tantum est quidam extrinsecus favor; ergo. Minor probatur, tum quia illud videtur non nihil accedere ad errorem hæreticorum hujus temporis; tum etiam quia videtur parum consentaneum Concilio Tridentino; nam dicit hominem perfecte justificari per inhætem gratiam, quod non esset verum simpliciter, si præter inhærentem gratiam esset necessarius aliquis favor extrinsecus, saltem ad perfectionem illius effectus. Præsertim quia addit Concilium, gratiam inhærentem esse unicam formalem causam; non esset autem unica nec integra, si aliquis favor necessarius esset. Denique addit merita Christi communicari justo per infusionem justitiæ, et indicat per solam illam id fieri; hoc autem absolute non esset verum, si per illum favorem seu per illam acceptationem etiam applicarentur.

7. *Tridentina synodus exponitur.* — Respondetur imprimis Concilium Tridentinum nunquam negasse Deum conferre justis peculiarem aliquem favorem, præter justitiæ inhærentis infusionem. Nam in canon. 11 definit justificationem non consistere in solo extrinseco favore Dei, quod longe diversum est, ut constat. Quin potius in aliis locis docet Deum ita se habere cum justis, ut eos non deserat, nisi deseratur ab ipsis, ut patet in can. 11; constat autem hunc esse peculiarem favorem. Item promissio acceptandi opera justorum, ut merita gloriæ et justitiæ, favor quidam est cujus meminit idem Concilium, cap. 16. Denique habet Deus peculiarem protectionem justorum, tractando illos ut amicos et domesticos, ex cap. 10 et 13, quod etiam est peculiare beneficium. Ergo eodem modo actualis acceptatio ad gloriam esse potest peculiare beneficium ita distinctum ab infusione habituum, ut ab illis de potentia absoluta separabile sit.

8- *Aliter solvitur superior difficultas.* — Deinde dico quod, licet hæc acceptatio dicatur extrinseca, quatenus est per actum ipsius Dei, tamen non potest dici extrinsecus favor; tum quia est debitus ipsi gratiæ inhærenti, et quasi connaturalis illi; tum etiam quia non consistit in sola extrinseca denominatione, aut imputatione, sed ordinatur ad futurum effectum realem et intrinsecum, aliquando ratione inhærentis gratiæ conferendum. Et ob hanc causam non computatur hoc beneficium, ut distinctum omnino ab ipsa gratia; nam qui dat formam, dat consequentia ad formam, totumque illud tanquam unum beneficium censetur. Et eodem modo in justificatione est una applicatio quasi adæquata, et integra meritorum Christi, quamvis sine dubio ad plures effectus quasi partiales applicentur, ut constat de donatione fidei, spei, charitatis, etc. Unde dicitur ultimo hanc acceptationem non esse proprie complementum, vel perfectionem sanctificationis justorum, sed potius esse finem et quasi fructum ejus, saltem in spe, et acceptatione divina, juxta illud ad Rom. 6 : *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem autem vitam æternam.* Quid autem de justificatione dicendum sit postea videbimus.

CAPUT V.

UTRUM GRATIA HABITUALIS ALIQUAM MAJOREM VIM VEL DIGNITATEM AD HOMINEM GRATIFICANDUM EX CHRISTO HABEAT?

1. *Duplici modo hac in re procedi potest.* — *Primus modus.* — Priusquam de hac gratia dicamus, ut habet rationem justitiæ, de qua solet similis quæstio potissimum tractari, visum est camdem quæstionem de gratia, ut hominem gratum et filium Dei constituit, dis-

serere, quia peculiarem habet rationem, et conferre potest ad ita loquendum in hac materia, ut et ab hæreticis fugiamus, et Christi ac membrorum ejus dignitati nihil derogemus. Duo igitur modi dicendi extreme oppositi in hoc puncto esse possunt. Unus est, habitualem gratiam per se spectatam non esse sufficientem formam ad constituendum hominem gratum Deo, nisi simul cum illa moraliter conjungatur gratia Christi, et per quamdam moralem æstimationem aut imputationem reddat illam digniorem, et inde aptam ad hominem Deo gratum, et filium adoptivum constituendum. Hunc modum dicendi sumunt aliqui ex Albert. Pighi., controvers. 2, non longe a principio ; ille tamen sub nomine justitiæ et justificationis locutus est, et ideo in capite sequenti ejus sententiam expendemus, quam etiam Colonienses canonici in Antididagmate secuti sunt.

2. *Suadetur ille primus modus dicendi.* — Potest vero hic dicendi modus suaderi, quia si sola gratia sine Christo fuisset sufficiens ad nos Deo gratificandos, gratis Christus mortuus esset. Nam argumentum quod Paulus facit de naturali vel legali justitia, cum proportione habet vim in quacumque gratia, seu qualitate gratificante animam, quia posset Deus facile illam infundere sine Christo, et non minus gratum redderet hominem ; ergo gratis, id est, superflue, et sine causa nobis datus esset Christus ; ergo dicendum est gratiam pure creatam non fuisse sufficientem, nisi dignificaretur per conjunctionem ad infinitam dignitatem Christi et meritorum ejus. Confirmatur juxta probabilem opinionem supra relatam, quia eadem gratia potest esse dignior seu major in esse gratiæ, quam in esse qualitatis, per quamdam conjunctionem ad aliqua merita, vel opera propria ; ergo multo magis poterit id habere per conjunctionem moralem ad gratiam et merita Christi. Confirmatur secundo, quia ipsa Christi gratia habitualis habuit quamdam infinitam dignitatem, propter conjunctionem ad unionem hypostaticam ; ergo et nostra gratia habebit aliquam propter aliqualem conjunctionem cum illa.

3. *Secundus oppositusque modus dicendi.* — Alter modus dicendi, est nullam dignitatem accrevisse gratiæ sanctificanti, quæ nos reddit gratos et Deo acceptos, ex eo quod per Christum et ejus merita nobis donetur. Quod potest primo a priori suaderi, quia nostræ gratiæ, ut est a Christo, solum accrescit respectus ad ipsum, ut ad causam extrinsecam exemplarem, et efficientem, vel meritoriam ejus ; sed hic respectus nihil dignitatis illi addit in ratione formæ gratificantis, neque in alio genere moralis dignitatis ; ergo. Major probatur, quia supponimus comparationem fieri cum æqualitate inter gratiam datam per Christum, vel sine illo, id est, cæteris omnibus paribus in gradu intensionis, et in habitibus infusis, et in actibus per quos obtinetur ; hac enim æqualitate supposita, nihil intelligi potest additum gratiæ ex eo quod sit per Christum, nisi respectus ad illum, tanquam ad extrinsecam causam. Minor autem, scilicet, inde non oriri specialem dignitatem, patet, quia hoc non reddit hominem meliorem ; ergo nec magis dignum amore, ac subinde nec magis gratum. Et confirmatur primo, quia alias integra forma, qua reddimur grati Deo, non esset nobis intrinseca et infusa, sed ex parte esset ipsa extrinseca sanctitas Christi ; hoc autem videtur esse contra mentem Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 7, ubi in nostra justificatione Christum excludit a causalitate formali, et alias illi tribuit, formamque inhærentem unicam formalem causam esse dicit ; idem autem est de causa nostræ gratificationis et adoptionis ; nam Concilium indifferenter his terminis utitur. Confirmatur secundo, quia alias sequeretur hominem, habentem gratiam ut duo per Christum, esse magis gratum quam sit alius, habens eosdem duos gradus gratiæ omnino gratis a Deo datos sine Christo, et consequenter illum esse acceptum ad majorem gloriam quam istum, quod non videtur credibile.

4. *Distinguendum in hoc puncto.* — *Assertio prima.* — *Effectus gratiæ non augetur per habitudinem ad Christi merita.* — In hoc puncto breviter distinguendum videtur de gratia, quoad effectum formalem sanctificandi hominem apud Deum, constituendo eum Deo gratum et amabilem, seu acceptabilem ad vitam æternam, et ad divinam amicitiam quoad substantiam ejus (ut sic dicam), et de gratia quoad alios effectus vel favores quasi accidentarios et extrinsecos, qui provenire possint ex quadam extrinseca dignitate, qualis est inter homines nobilitas, vel relatio ad parentem vel amicum. Dico ergo primo : gratia habitualis, ut est forma intrinsece inhærens animæ, ita confert natura sua homini esse gratum Deo, et acceptabilem ad hæreditatem æternam, ut sola hunc effectum plene et adæquate conferat, juxta gradus physicos suæ

perfectionis, ita ut sub hac ratione nihil illi accrescat,ex eo quod per Christi merita nobis conferatur. Hanc assertionem existimo certam, et eam probant quæ secundo loco adduximus in gratiam posterioris opinionis, et quæ in cap. 1 et 2, ad probandum hominem fieri gratum, et filium per intrinsecam formam gratiæ, secundum connaturalem ac physicum effectum formalem ejus, allata sunt. Nam illa probant talem effectum non posse esse a forma extrinseca, nec totaliter, nec partialiter, ac proinde non posse augeri per habitudinem ad extrinsecam gratiam, vel merita Christi. Et explicatur in hunc modum; nam gratia confert hos effectus quatenus est singularis participatio divinæ naturæ, ut explicuimus. Sed hæc participatio non est major propter respectum ad Christum, si alioqui ipsa qualitas gratiæ æqualis est; ergo propter solum illum respectum formaliter sumptum non crescit gratia quoad effectum formalem, ac subinde, simpliciter loquendo, non facit magis gratum Deo, nec acceptum ad majorem gloriam. Et confirmatur primo, quia sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; sed homo non fit gratus Deo simpliciter propter extrinsecam imputationem gratiæ Christi, sed quatenus propter Christum interna gratia homini confertur; ergo nec fit magis gratus propter solum Christum extrinsece consideratum, sed quatenus ab illo manat major interna gratia. Unde fit ut, sicut ad gloriam Christi non pertinet ut faciat nos gratos per solam imputationem suæ gratiæ, ita nec spectat ad illius dignitatem aut gloriam, quod per imputationem extrinsecam suæ gratiæ magis grati reputemur, sed ut per majorem gratiam, propter ipsum datam, vere et in nobis meliores efficiamur. Denique gloria homini data per Christum, vel sine Christo, non facit hominem magis beatum, si alioqui lumen gloriæ et visio sunt æqualia; ergo idem dicendum est de gratia.

5. *Assertio secunda.* — Dico secundo: quamvis habitualis gratia in ratione gratiæ vel amicitiæ non constituatur, vel compleatur per favorem extrinsecum, vel per justitiam Christi formaliter, nihilominus hæc gratia, quatenus in nobis est ex Christi meritis, et in eis fundatur, quamdam moralem dignitatem et æstimationem participat, ratione cujus aliquos veluti accidentales effectus morales in hominibus justis habere potest. Primo declaratur assertio ex verbis Concilii Tridentini, dicto cap. 7 dicentis justos, per justitiam quam in se recipiunt, inseri Christo, et fieri vera membra ejus; hoc enim non convenit gratiæ habituali ex sola intrinseca ejus natura, ut per se constat; est ergo ex divina ordinatione, qua statuit non justificare homines, nisi in fide Christi, et propter meritum ejus; est autem moralis dignitas, seu honor justorum, ut Christo inserantur, et sint membra ejus; ergo etiam gratia, quatenus est gratia Christi seu ex Christo, habet peculiarem dignitatem, et æstimationem moralem. Minor ostendi potest ex verbis Leonis Papæ, sermon. 1 de Nativit., in fine: *Agnosce, Christiane, dignitatem tuam; et divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degenere conversatione redire. Memento cujus capitis et cujus corporis sis membrum.* Confirmat hoc Oecumen., 2 Petr. 1, circa illa verba: *Per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ,* exponens hoc consortium factum esse *per Domini ac Dei adventum, qui nostræ naturæ primitias in seipso assumpsit, et assumendo sanctificavit.* Sentiens inde peculiarem dignitatem in Christi membra redundasse. Unde hoc etiam confirmat doctrina Gregorii, homil. 8 in Evangel., dicentis Angelum prohibuisse Joannem ne se adoraret, Apocalyp. 9, quia Angeli, inquit, *naturam nostram, quam prius despexerant, postquam hanc supra se constitutam conspiciunt, prostratam sibi videre pertimescunt.* Quam rationem habent etiam commentaria nomine Ambrosii, et alii expositores communiter. Et (quicquid sit de expositione loci Apocalypsis) quod ad nos spectat, supponit ex incarnatione Domini quamdam peculiarem dignitatem et æstimationem moralem in nos redundasse. Et quamvis videatur id esse commune omnibus hominibus, peculiari ratione intelligendum est de justis, nam illi soli sunt viva membra Christi, et ita soli sunt capaces participandi dignitatem illam; nam cæteri per peccatum fiunt indigni; ergo, proportione servata, ipsa gratia qua inserimur Christo, ut est etiam participatio gratiæ et meritorum Christi, quamdam moralem dignitatem assecuta est.

6. *Probatur ab exemplo.* — Unde etiam potest congruenter hoc declarari per proportionem ad gratiam Christi supra insinuatam. Nam, licet gratia habitualis in Christo sit ejusdem rationis cum nostra, nihilominus ex conjunctione ad gratiam unionis non solum est gratia personalis, sed etiam capitalis, quæ est peculiaris dignitas quæ accrescit illi ex conjunctione ad Verbum, etiamsi neque illi ad-

dat entitatem physicam, neque illi conveniat ex vi suæ naturæ. Ergo similiter in membris Christi, propter peculiarem conjunctionem ad ipsum Christum, accedit peculiaris dignitas ipsi gratiæ, quatenus illam conjunctionem perficit, faciendo vivum membrum Christi. Accedit, quod ex meritis Christi fit, ut hæc gratia non solum sit gratia respectu nostri, id est, gratis data, sed etiam sit justitia respectu Christi, quia est præmium meritorum ejus; hoc autem spectat ad hominis dignitatem, scilicet, sanctificari per influxum sui capitis et alterius hominis. Sicut habere beatitudinem ut coronam justitiæ est peculiaris honor, quamvis essentialem rationem aut perfectionem beatitudinis non augeat.

7. *Probatio alia.* — Tandem probabile est gratiam, prout fundatur in Christo et meritis ejus, esse principium merendi apud Deum perfectiori modo, seu ex justitia magis propria, ut tractavi in 1 tom. 3 part., disput. 4, sect. 12, et inferius etiam attingam; hoc autem multum refert ad moralem gratiæ dignitatem. Simile argumentum fieri potest de gratia, ut est principium satisfaciendi pro peccatis; nam ut in hac satisfactione Christo innitimur, morali modo magis perfecto per eam satisfacimus. Et fortasse, cæteris paribus, idem opus hominis justi nunc magis satisfactorium est apud Deum, quam si non essemus Christi viva membra per gratiam. Idem argumentum facio de efficacia orationum, quia major nunc est propter Christum, non solum quando propter illum expresse postulamus, quod est longe certius, sed etiam quando simpliciter postulamus in eo per fidem vivam radicati et fundati quasi in habitu. Et in universum est mihi verisimillimum Deum nunc pluribus auxiliis, et favore benigniori et majori prosequi justos habentes gratiam per Christum, quam debitum est gratiæ ex natura sua, vel quam sine Christo eis concederetur, etiam cum æquali gratia habituali. Hoc enim totum est valde consentaneum, et fortasse debitum meritis Christi et amori Patris erga ipsum, et in solutionibus argumentorum hoc magis declarabitur.

8. *Solvitur primus modus dicendi.* — Ad fundamentum prioris sententiæ, negatur sequela, nimirum, Christum gratis mortuum esse, si gratia, quæ per illum non datur, per se et natura sua est sufficiens forma, nos gratos et acceptos Deo formaliter constituens; quia nec illam formam ex nobis habemus, nec secundum statutam a Deo providentiam illam sine Christo haberemus. Unde, ut Christus non sit gratis mortuus, non est necesse ut ejus incarnatio, vel gratia quam in se habet, vel meritum ejus, fuerint necessaria in ratione formæ, vel totalis, vel partialis ad nos gratificandum, aut quod Deus de absoluta potentia sua non potuerit vere et proprie nos facere sibi gratos intrinsece sine interventu Christi, seu meritorum ejus; alioqui omnia media divinæ providentiæ ad nos sanctificandum, ut sacramenta, et similia, dicerentur gratis, id est, supervacanee instituta, quia sine illis posset Deus de sua absoluta potestate aliter gratiam suam in nobis conferre; quod falsum et absurdum esse constat. Satis ergo est quod ex convenienti lege et ordinatione divina, Christus fuerit nobis necessarius ut redemptor et sanctificator, non in ratione causæ formalis sanctificantis, etiam partialis, sed in ratione causæ meritoriæ, sine qua habere non possemus sanctificantem formam; unde sine fundamento inducitur similitudo ex argumento Pauli; nam Christus non est mortuus ut nos haberemus justitiam operum naturalem vel legalem, et ideo, si per talem justitiam grati Deo vel justi esse possemus, gratis Christus mortuus esset; mortuus est autem Christus, ut justitiam fidei et gratiæ consequi possemus, utique secundum legem a Deo statutam; et ideo non gratis, sed necessario propter nostram salutem mortuus est. Confirmationes autem positæ ad summum probant secundam assertionem nostram, non vero procedunt contra primam. Quia negamus gratiam sanctificantem esse posse majorem in esse gratiæ, id est, in ratione formæ constituentis hominem gratum et acceptum Deo, quam in esse qualitatis. Imo de facto, et secundum legem, non potest acceptari aliquis ad majorem gloriam, quam sit gratia ejus, tam in esse qualitatis quam gratiæ, et quoad hoc idem est de gratia Christi, licet sub aliis respectibus quasi accidentariis possit aliunde dignificari.

9. *Satisfit secundo modo dicendi.* — Ad argumentum secundæ sententiæ, concedimus gratiam eamdem, ex eo quod sit per Christum, non reddere hominem magis gratum, nec magis dilectum intrinsece, neque acceptum ad majorem gloriam, quod argumentum illud tantum probat. Non tamen probat nullam moralem dignitatem accrescere gratiæ per respectum ad Christum. Nam filius aliquam nobilitatem habet ex relatione ad patrem, et inde aliquem honorem meretur,

sicut Beatissima Virgo, ex contactu ad filium, et tali relatione ad illum, specialem dignitatem consecuta est. Et sponsa nobilitatur per conjunctionem ad personam nobilem, quæ nobilitas in ordine ad effectus morales spectatur, etiamsi entitatem vel qualitatem non addat. Ita ergo in præsenti fatemur quidem gratiam, ex eo quod sit per Christum, non habere in se majorem perfectionem physicam, et ita solum addere respectum quemdam ad Christum; ille vero satis est ut, propter Christum ipsum, in ordine ad aliquos effectus morales secundarios, et quasi accidentarios, efficacior et dignior gratia ipsa reddatur. Eadem fere responsio datur ad primam confirmationem, probat enim priorem assertionem, et non procedit contra secundam. Quia id quod moraliter dicimus accrescere gratiæ ex habitudine ad Christum, non pertinet ad gratificationem et sanctificationem quasi substantialem, sed solum ad accidentariam quamdam nobilitatem et efficacitatem moralem, ut explicatum est. Ad secundam confirmationem negatur sequela, quia, cum hæc moralis dignitas non pertineat ad formalem effectum gratiæ, non reddit hominem simpliciter magis gratum nec acceptum ad majorem gloriam, quam ipsi gratiæ secundum se respondeat, sed solum confert ad alios inferiores et accidentarios effectus, ut explicavi.

CAPUT VI.

UTRUM JUSTIFICATIO SIT EFFECTUS FORMALIS GRATIÆ POSITIVUS, ET QUID PROPRIE VERBUM JUSTIFICANDI ET JUSTIFICATIONIS SIGNIFICENT.

1. *Error duplex hæreticorum.* — Circa formalem justificationis effectum hujus temporis hæretici dupliciter errant. Primo, quatenus a vera justificatione excludunt omnem verum effectum positivum gratiæ, et in sola remissione peccatorum illam constituunt; secundo, quia neque ipsam peccatorum remissionem veram agnoscunt, sed fictam per quamdam non imputationem; sed de hoc posteriori puncto dicemus inferius; nunc de priori dicendum est. Qui fuit etiam antiquus error Pelagii, nam, licet cognoverit gratiam remissionis peccatorum, non tamen intellexit fieri per interioris gratiæ subministrationem, ut dixit Augustinus cum aliis Episcopis, epistol. 95; et ideo in Concilio Milevitano, canon. 3, damnatur, quia gratiam ad solam peccatorum remissionem valere dicebat. Et ita Pelagio tribuit hunc errorem Stapleton., lib. 4 de Grat. et liber. arbitr., cap. 1; et Vega, libr. 7 in Trident., c. 24, ubi immerito refert Waldensem quasi in hoc Pelagio assentientem; tribuit enim illi, quod dixerit, sine causa fuisse Pelagium damnatum, eo quod negaverit gratiam esse qualitatem, sicut referebat Wiclephus. Nihil enim horum ita invenitur apud Waldensem, nam potius ille, tom. 3 de Sacramentalibus, cap. 1, num. 9, reprehendit Wiclephum, quod excusare voluerit Pelagium, quasi non negaverit qualitatem gratiæ, quæ non possit per se esse, sed in spiritu grato, et contra illum infert, tanquam inconveniens, quod, si ita esset, sine causa Pelagius fuisset damnatus; potius ergo intelligit Waldensis errasse Pelagium, quia veram gratiam inhærentem internam negavit. Est autem discrimen inter hos errores, quia Pelagius in eo fundabatur, quod nullum donum gratiæ, neque actuale, neque habituale, cognoscebat. Hæretici vero hujus temporis, licet non negent omnia interna gratiæ dona, vel actualia, vel etiam habitualia (ut de paucis eorum refertur), nihilominus negant esse sufficientia ad justificandum. Præcipue vero nituntur in verbo *justificandi*, ejusque significatione propria et unica, ut ipsi confingunt. Unde virtute sic argumentantur: justificare aliquem, solum est illum a peccatis absolvere; ergo justificatio non est nisi peccatorum remissio. Consequentiam ut claram supponunt. Antecedens autem probant, tum ex proprietate verbi, quod dicunt esse verbum forense, et nihil aliud significare, nisi aliquem in judicio absolvere, et innocentem declarare; tum etiam quia hanc significationem, et non aliam, habet hoc verbum in Scriptura. Ut ergo hunc errorem refutemus, circa significationem verbi *justificandi* et nominis *justificationis* aliquantisper immorari necesse est; et quia justificatio habitudinem dicit ad justitiam, eamque ut terminum respicit, ab illa tanquam ab intrinseco fine et scopo justificationis inchoandum est.

2. *Nomen justitiæ quid significet.* — Primo ergo circa nomen justitiæ supponendum est proprie significare rectitudinem quamdam et æquitatem, ut dixit Anselmus in Dialog. de Veritat., cap. 13; et ideo virtus illa, quæ alteri jus et æquitatem servat, justitia proprie appellata est; et quia leges præcipiunt quod justum est, dicuntur justitiam continere, et interdum nomine justitiæ significantur, juxta illud Psalm. 18: *Lex Domini immaculata con-*

vertens animas, justitiæ Domini rectæ, lætificantes corda, id est, *leges Domini rectæ.* Unde ipsa lex naturalis solet appellari naturalis justitia, et quia jus naturale divinum est, ideo solet etiam appellari justitia Dei, ut aliqui probabiliter intelligunt id quod de philosophis gentilibus ait Paulus ad Roman. 1 : *Cum justitiam Dei cognovissent, non intellexerunt quod qui talia agunt, digni sunt morte;* id est, cum jus ipsum naturale cognovissent; namque usitatum est ut nomen virtutis interdum objecto ejus tribuatur, ut cultus Deo debitus vocatur religio, et mediocritas in cibo vocatur temperantia, ideoque jus ipsum solet justitia vocari, juxta id Isai. 5 : *Justitiam justi aufertis ab eo,* id est, jure suo illum privatis. Hinc etiam consequenter leges ipsæ, continentes jus, justitiæ vel justitiarum aut justificationum nominibus solent in Scriptura appellari, ut Psalm. 118, Roman. 2, et alias frequentissime. Proprie autem justitia significat virtutem illam quæ jus seu rectitudinem servat. Et hanc respicit justificatio, quia non de justificatione legis aut objecti, sed hominis tractamus.

3. *Divisio justitiæ specialis et generalis.* — Ulterius vero hæc justitia duplex a philosophis distinguitur, scilicet, particularis seu specialis, et generalis seu universalis. Et utraque istarum multipliciter dici potest, quia particulare et generale respective dicuntur, et aliquid respectu unius potest esse particulare, et respectu alterius generale. At vero, modo magis usitato, justitia universalis seu generalis dicitur, quæ omnium virtutum honestatem et mediocritatem observat; diciturque universalis , non per abstractionem seu in prædicando, sed per collectionem et in continendo; sic enim justitia generalis omnes virtutes in se continet, non ut partes subjectivas, sed ut partes integrantes plenam justitiam. Unde opponendo justitiam particularem huic generali, quælibet particularis virtus, sive sit ad alterum, sive non, dicitur quædam particularis justitia. Magis vero proprie justitia particularis dicitur illa quæ ad alterum ordinatur, et jus suum unicuique reddit. Quia vero intra hoc genus particularis justitiæ plures sunt species, ideo etiam intra illam justitiæ proprietatem distingui potest et solet justitia particularis et generalis; et particularis dicitur quælibet species ultima justitiæ, ut distributiva, vel commutativa ; generalis vero dici potest vel genus justitiæ abstrahendo ab illis speciebus, vel collectio omnium specierum justitiæ ; et hanc vocant aliqui justitiam legalem, quæ ab Aristotele, 5 Ethicorum, initio, justitia universalis vocata est. Existimo autem dari quamdam speciem propriæ et particularis justitiæ, sub proprio genere comprehensam, et a commutativa et distributiva distinctam, quæ comparatione illarum dicitur generalis, non abstractive nec collective, sed objective, quia jus communitatis, quod generale est, respicit, et consequenter pars est quasi integralis generalis justitiæ collective sumptæ, et prout ad alterum est, ut Relect. de Justit. Dei, sect. 4, dixi. Ex his vero acceptionibus justitiæ, quæ præsenti instituto servit, est prima significatio justitiæ universalis, quæ in se omnes virtutes, ut partes suæ integræ perfectionis, complectitur; nam hæc est quæ integram rectitudinem homini tribuit, tam in seipso, quam in ordine ad Deum et proximum, quod necessarium est ut hominem justum simpliciter constituat in ordine suo, ut videbimus.

4. *De justitia actuali et habituali, acquisita et infusa.* — Deinde hæc ipsa universalis justitia more etiam philosophico dividi potest in actualem et habitualem ; prior consistit in exercitio et rectitudine actuum omnium virtutum, posterior in permanente perfectione, et habituali dispositione recta ad omnia virtutum opera convenienter exercenda. Et utriusque acceptionis usus in Scriptura invenitur, ut videbimus. Utraque vero ex his dividi potest in acquisitam et infusam, quorum membrorum distinctio quoad actualem justitiam satis constat ex dictis in libro primo et secundo, ubi ostendimus in omni genere virtutum dari actus supernaturales, in specie sua a moralibus seu naturalibus distinctos; collectio ergo priorum actuum vocatur actualis justitia infusa, posteriorum vero acquisita. Quoad habitualem vero justitiam, nota est distinctio ex dictis in libro sexto, ubi etiam ostendimus in omni genere virtutum dari habitus infusos, præter acquisitos. In præsenti ergo de justitia universali infusa loquimur, quia hæc per se spectat ad ordinem gratiæ; comprehendi autem potest etiam acquisita, quatenus in natura lapsa sine specialibus gratiæ auxiliis comparari non potest, neque integre exerceri, ut in libro primo ostensum est. Abstrahimus vero nunc a justitia actuali et habituali, nam in sequentibus capitibus commodius illas distinguemus.

5. *Humana et divina justitia proponuntur.* —Tandem, juxta præcedentem divisionem addimus aliam, quam ex modo loquendi Pauli

desumimus, videlicet, ut quædam sit justitia humana, alia divina vocetur, licet utraque sit hominis justitia. Nam humana dici potest eadem cum acquisita, divina vero eadem est cum infusa, unde utraque in homine recipitur, variisque nominibus in Scriptura appellatur, omnia vero illa duo membra continent, et sub variis respectibus illa indicant. Justitia igitur humana a Paulo vocatur, quæ consistit in externa observatione alicujus legis; hæc enim et apud homines justitia censetur, et ratione humana fit sine spiritu fidei, et ideo humana merito vocatur. Propter quod solet etiam Paulus hanc justitiam distinguere a justitia fidei. De hac loquitur ad Roman. 5: *Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum,* id est, si non habuit vel non est consecutus aliam justitiam, nisi quæ est in operibus legi consentaneis, et non est ex spiritu fidei, est dignus laude apud homines, qui externa opera respiciunt, non tamen apud Deum, qui altiorem justitiam postulat. Merito ergo hæc justitia humana dicitur, quia et per humanam rationem ac regulam observatur, et apud homines gloriam habet, et humanæ societati deservit, ideoque recte distinguitur a justitia divina, quæ est specialiter a Deo et apud Deum, ad quem etiam per se primo tendit. Et de utraque loquitur Paulus, Roman. 10, cum inquit : *Ignorantes justitiam Dei* (id est, divinam)*, et suam* (id est, humanam) *quærentes statuere, justitiæ Dei non sunt subjecti.*

6. *Christi D. verba declarantur.* — Utramque item insinuavit Christus, Matth. 5, dicens : *Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum Cœlorum.* Sciendum est autem justitiam Dei semper esse veram et solidam; nam si est ficta, et ex hypocrisi, non est Dei justitia. Justitia autem humana, et vera in suo genere, et falsa seu apparens, et ficta esse potest. Quia justitiæ opera interdum fiunt exterius per veram virtutem moralem, ac simpliciter honeste et recte, interdum solum apparenter. Et in hoc posteriori modo etiam sunt gradus; nam interdum servatur aliqua justitia in operibus quoad substantiam operum, quia per illa vere servatur aliqua lex, quamvis in modo non servetur integre justitia etiam humana et moralis, quia vel opera non fiunt ex debito fine, vel non cum omnibus circumstantiis; aliquando autem nec in substantia operum vera naturalis justitia servatur, sed tantum in externa specie et cum hypocrisi. Et hæc ultima fortasse intellecta est a Christo per justitiam pharisaicam. Nihilominus vero sententia ipsius generaliter vera est de tota justitia humana, etiamsi in suo ordine vera sit, quia, nisi excellentior sit nostra justitia, ad regnum cœlorum non sufficit, quia *justus ex fide vivit*

7. *Subdivisio justitiæ humanæ in alias.* — Hæc item justitia humana, cum tota hac amplitudine explicata, dicitur justitia operum, de qua intelligi potest illud ad Tit. 3 : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos,* etc. Potestque ulterius hæc humana justitia in naturalem seu moralem, et politicam seu civilem distingui; quarum prior naturali legi est consentanea, posterior legibus humanis et civilibus inservit, ut Philosophi morales latius disputant. Denique sub hac justitia humana eam comprehendimus, quæ justitia legis seu legalis dicitur a Paulo, ut Rom. 2: *Si præputium justitias legis custodiat,* et ad Philippens. 3 : *Secundum justitiam, quæ in lege est, conversatus sine querela,* et infra : *Et inveniar in illo non habens meam justitiam, quæ ex lege est, sed illam quæ ex fide est Christi Jesu.* Unde cum ad Rom. 10 de Judæis dicit : *Ignorantes justitiam Dei, et suam quærentes statuere,* per justitiam *suam*, legalem plane intelligit, quam ibidem vocaverat *justitiam quæ ex lege est,* et sicut de se loquens illam vocavit *justitiam meam*, cumque illam distinguat a justitia Dei, dicens : *Ignorantes justitiam Dei,* profecto justitiam in lege seu ex lege humanam tacite appellat. Cumque aliis locis appellet *legem operum*, seu factorum, ad Roman. 3, merito justitia illa legalis sub justitia humana, vel operum comprehenditur. Unde a Paulo etiam sæpe vocatur justitia ex operibus, et ab ea distinguitur quæ est ex fide, propter rationem quam statim subjungemus.

8. *De legali justitia.* — Et quamvis verum sit illam justitiam legalem fuisse aliquo modo divinam, quatenus consistebat in observantiis a Deo institutis et præceptis, quatenus tamen illa lex non observabatur ex fide, ut Paulus ait ad Galatas 3, neque per spiritum consequendi veram sanctificationem et remissionem peccatorum in fide et spe Christi venturi, sed solum ad consequendam justificationem legalem et præmia temporalia in illa lege promissa, tota illa justitia humana et carnalis, seu temporalis erat. Et sic Paulus ad Hebræos 9, justitias carnis illas vocat, *quæ* (inquit) *non possunt juxta conscientiam perfectum facere servientem.* Et in eodem sen-

su absolute pronunciat ad Galatas 3: *Quoniam autem in lege nemo justificatur apud Deum, manifestum est quia justus ex fide vivit, lex autem non est ex fide, sed qui fecerit ea vivet in illis,* utique vita temporali; nam spiritualem dare non poterant sua virtute, quia ad Roman. 3 dicit : *Ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo.* Erat ergo tota illa justitia legalis, per se spectata, humana, ideoque sub priori membro illam comprehendimus, et a præsenti consideratione rejicimus, ubi solam veram justificationem apud Deum investigamus. Quomodo autem veteris legis observatio, si ex fide fieret, posset ad justitiam coram Deo conferre, docet Augustinus, lib. 3 contra duas Epistol. Pelagian., cap. 7, dicens: *Miro quodam modo, sed tamen vero, justitiam legis non implet justitia quæ in lege est, sed quæ in spiritu gratiæ*, de qua plura in sequentibus.

9. *Divina justitia qualis.* — Justitia divina dicitur interna rectitudo et sanctitas hominis apud Deum, a qua solent vocari homines in Scriptura simpliciter justi, quia ex fide vivunt, et Deo placent, illique grati sunt, et ideo qui tales sunt, non solum simpliciter justi dicuntur, sed etiam a malis, et a peccatoribus ac damnatis distinguuntur, in quo docemur solos illos esse vere justos. Sic Matth. 9 dixit Christus : *Non veni vocare justos, sed peccatores ad pœnitentiam;* et cap. 23 : *Separabit malos de medio justorum ;* et cap. 25 : *Et ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.* Et in veteri etiam Testamento multa similia de justis prædicantur, quale est illud : *Justi autem in perpetuum vivent, et apud Dominum est merces eorum,* Sapient. 5; et illud : *Lætamini in Domino, et exultate, justi*, Psalm. 31 ; et Psalm. 5 : *Quoniam tu benedices justo;* et Psalm. 36: *Salus autem justorum a Domino ;* et Psalm. 111 : *In memoria æterna erit justus ;* et Psalm. 114 : *Dominus diligit justos,* et infinita sunt similia.

10. *Justitia per antonomasiam a Paulo dicta.* — Unde Paulus hanc formam, a qua homines denominantur simpliciter justi, interdum appellat absolute *justitiam*, quasi per antonomasiam, ut 2 Corinth. 6 : *Quæ enim participatio justitiæ ad iniquitatem, aut quæ societas luci ad tenebras*, etc. ; ad Galat. 2: *Si enim per legem justitia, ergo gratis Christus mortuus est.* Idem fere cap. 3 et 5, et ad Philip. 1 : *Repleti fructu justitiæ.* Aliquando vero illam vocat justitiam fidei, ad Rom. 8 : *Signaculum justitiæ fidei*, ut distinguat illam ab omni justitia humana, quæ viribus humanis nititur, et doceat hanc justitiam esse donum gratiæ, quod a fide incipit, et consummatio ejus per fidem impetratur, juxta illud ad Ephes. 2 : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, donum enim Dei est; non ex operibus, ut ne quis glorietur.* Alias etiam rationes hujus denominationis justitiæ in sequenti libro adducemus, ostendendo per illam non excludi opera quæ sunt ex fide, sed opera ex quibus et ipsa fides, et tota hæc justitia nobis proveniat ; et interim videri potest Augustinus, libr. de Grat. et liber. arbitr., cap. 7, 8 et 9, et præfatione ad Psal. 31, et epist. 105, 106 et 120, cap. 30. Item vocat hanc, *justitiam Dei*, ad Rom. 10 : *Ignorantes justitiam Dei, et suam quærentes statuere, justitiæ Dei non sunt subjecti.* Dicitur autem justitia Dei (scholastico more loquendo), non subjective, sed effective, id est, *non qua justus est, sed quæ est homini ex Deo,* ut dixit Augustinus, lib. de Grat. et liber. arbitr., cap. 12, et de Spirit. et litter., cap. 18; et in 9 ait : *Qua Deus induit hominem, cum justificat impium.* Et eodem modo potest appellari justitia Christi ; imo etiam ipsum Christum appellavit Paulus *justitiam nostram*, 1 Corinth. 1. De qua appellatione plura in sequentibus; hujus enim divinæ justitiæ effectus formalis est justificatio, de qua nunc tractamus.

11. *Duplex acceptio* justificandi. — Secundo loco dicendum est de verbo *justificandi ;* plures enim habet significationes quas distinguere oportet. Et imprimis duæ sunt magis celebres : una est, ut justificare idem sit quod justum declarare seu ostendere ; altera est, justum facere vel constituere. Priorem significationem, ut dixi, ita pertinaciter astruunt hæretici, ut solam illam verbi *justificandi* significationem in Scriptura admittant. Catholici vero, licet alteram potiorem significationem, et magis a Paulo intentam esse doceant, nihilominus priorem non contentiose negant , sed in multis locis Scripturæ usitatam esse fatentur. Et patet ex illo Luc. 10 : *Ille volens justificare seipsum*, id est, justum pronunciare aut ostendere; et Ecclesi. 7 : *Non te justifices ante Deum ;* et Isaiæ 5 : *Væ qui justificatis impium pro muneribus*, id est, absolvitis illum. Et hoc modo solet verbum justificandi opponi verbo condemnandi in forensi judicio ; nam reus condemnari dicitur, cum convictus declaratur. Unde justificari dicitur cum absolvitur, ut de iniquo judice di-

citur Proverb. 7 : *Qui justificat impium, et qui condemnat justum, uterque abominabilis est apud Deum.* De Deo vero, quia ejus judicium rectum et infallibile est, ait Paulus, Rom. 8 : *Deus qui justificat, quis est qui condemnet?* Et juxta hanc significationem dicitur interdum justificari ipse Deus, Psalm. 50 : *Ut justificeris in sermonibus tuis, et vincas cum judicaris;* et Luc. 7 : *Omnis populus audiens, et publicani justificaverunt Deum,* et sic etiam præcepta Dei dicuntur *justificata in semetipsa*, Psal. 18, id est, præ se ferentia justitiam et æquitatem. De hac ergo significatione verbi justificandi nulla est dubitatio.

12. *Significatio verbi* justificandi *certa, qua Catholici utuntur.* — Verumtamen non minus certa est altera significatio, in qua justificari idem est quod justum fieri, et si addatur *apud Deum*, idem erit quod fieri justum simpliciter, id est, vera et absoluta justitia, ac divina, quæ Deo placeat, eique hominem gratum reddat. Frequens est usus verbi apud Paulum in hac significatione; Roman. 3 : *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo JESU*, id est, facti justi, non declarati, nam declaratio non spectat ad gratiam , sed magis ad justitiam, nec fit per redemptionem, sed per judicium, ut ipsi etiam hæretici dicunt; item subdit : *Ut sit ipse justus, et justificans eum, qui est ex fide,* et iterum : *Unus est Deus qui justificat circumcisionem ex fide, et præputium per fidem,* et cap. 4 : *Credenti in eum qui justificat impium.* Deus enim non justificat impium declarando illum justum, alias falsum declararet; justificat ergo impium, cum ex improbo facit pium, ut dixit Augustinus, epist. 120, cap. 20, et concion. 1 in Psalm. 30 : *Qui justificat impium*, id est, *qui facit ex impio justum;* et utrumque conjungit in expositione quarumdam propositionum Epistolæ ad Romanos , cap. 22, et lib. de Spirit. et litter., cap. 26, et tract. 3 in Joan.

13. *Argumentum evidens ex Rom.* 5. — Præterea, Roman. 5 : *Justificati ex fide pacem habeamus,* et infra : *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ.* Ex qua antithesi evidens sumitur argumentum, quia homines non sunt declarati peccatores per Adamum , sed facti; ergo cum per Christum dicuntur justificari, non significantur esse declarati, sed facti justi. Sed retorquent hæretici argumentum, quia opponitur ibi verbum justificandi verbo condemnandi; at condemnare non est facere, sed declarare reum. Sed argumentum a nobis ex re ipsa sumptum, cogit ut verba rebus accommodemus, non e contra. Sicut ergo verbum justificandi interdum facere , interdum declarare justum significat, ita verbum condemnandi interdum significat declarare, interdum vero facere reum , seu pœna dignum, et hoc posteriori modo condemnationem ex Adamo contraximus, ut ibi Paulus docet. Estque optimus locus Daniel 1, ubi eunuchus dixit pueris : *Condemnabitis caput meum Regi*, ubi *condemnare* non significat declarare, ut per se est evidens, sed sensus est: Facietis me dignum condemnatione, quod est facere reum. Sic ergo Adam nos condemnavit, et e contrario Christus nos justificavit. Quod evidenter declarat Paulus in eodem loco, dum subjungit : *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per unius obeditionem, justi constituentur multi.* Justificari ergo est justum fieri seu constitui, et e converso per inobedientiam Adæ peccatorem constitui, est condemnationem ab illo trahere.

14. *Pergit eadem expositio.* — Ad hæc, ad Galat. 3 sic ait Paulus : *Providens Scriptura, quia ex fide justificat gentes Deus, pronuntiavit Abrahæ, quia benedicentur in te omnes gentes.* Ubi aperte declarat verbum benedicendi per verbum justificandi ; Deus autem, juxta usum Scripturæ, non dicitur benedicere aliquem, quia pronunciat, sed quia confert bona ; ita ergo dicitur justificare. Unde subjungit : *Quoniam autem in lege nemo justificatur apud Deum, manifestum est, quoniam justus ex fide vivit ;* ergo justificari idem est quod vivificari, ut sic dicam, seu vitam consequi per fidem. Et similis locus est Actorum 13, ubi idem Paulus Judæis prædicavit : *Notum sit vobis, viri fratres, quia per hunc vobis remissio peccatorum annunciatur, et ab omnibus quibus non potuistis in lege Moysi justificari,* id est, mundari, aut liberari, *in hoc omnis qui credit justificatur,* plane in eodem sensu, id est liberatur et justus efficitur; neque alius sensus ibi potest adaptari. Nullum ergo dubium esse potest de hac illius verbi significatione in Scriptura; et ita etiam in usu Sanctorum, et præsertim Augustini, est frequentissima, ut jam tactum est. Unde libro secundo Retract., capit. 33, referens se scripsisse contra Pelagium de *gratia qua justificamur,* exponit: *Id est, justi efficimur ;* et plura in sequentibus notabimus.

15. *Justificatio explanatur.* — Juxta hæc quæ de verbo justificandi diximus, distinguenda etiam est vox *justificatio;* nam et declarationem seu ostensionem justitiæ, aut innocentiæ, et effectionem seu collationem justitiæ significare potest. Et hæretici contendunt solum priori modo sumendam esse secundum Scripturæ usum. Nos autem dicimus, cum agitur de propria hominis justificatione, posteriori modo sumi, quod eisdem testimoniis probamus, et aliis, quæ sequenti capite afferemus. Necessarium autem est hanc vocem juxta hanc posteriorem significationem amplius declarare. Quia, cum justificatio dicat habitudinem ad justitiam, quot sunt justitiæ, tot possunt distingui justificationes, scilicet, externa, interna, acquisita, infusa, actualis, habitualis, simpliciter, vel secundum quid. In præsenti ergo sermo est de justificatione coram Deo, ad quam necesse est ut per illam detur vera justitia et divina, quæ absolute et simpliciter talis sit. Ulterius vero, hæc justificatio a Theologis distinguitur in primam et secundam. Nam verbum justificandi interdum significat facere justum, ut fere in citatis locis Pauli, interdum facere justiorem, ut in illo Apocalyp. ultim. : *Qui justus est, justificetur adhuc;* ibi enim verbum *justificandi* evidenter sumitur, non pro declaratione, sed pro effectione justitiæ; non quoad acquisitionem, quia supponitur homo justus; ergo quoad augmentum justitiæ, sicut aperte subditur : *Qui sanctus est, sanctificetur adhuc,* et de peccatore : *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* De hoc etiam incremento justitiæ loquitur Jacob., c. 2, cum dicit Abrahamum *ex operibus justificatum fuisse,* juxta probabilem expositionem infra tractandam, et de eadem dicitur Eccles. 18 : *Ne verearis usque ad mortem justificari.* Sic ergo duplex dicta justificatio distinguitur.

16. *Superior divisio justificationis amplius explicatur.* — Prima justificatio vocatur, quæ in ipsa infusione justitiæ fit; secunda, quæ in augmento ipsius justitiæ consistit. Et utraque potest a nobis subdistingui multis modis. Nam in infusione justitiæ duo interveniunt; unum est productio ipsius justitiæ per mutationem subjecti, alterum est terminus illius productionis, vel formalis, qui ipsa est justitia, vel adæquatus, qui est ipse justus, hominem esse justum per ipsam justitiam, hic enim est effectus formalis ejus. Unde factum est ut ipsa mutatio ad justitiam seu productio justitiæ, et ipsa informatio justitiæ dici soleat justificatio. Ita distinguit D. Thomas in 3, distinct. 1, quæst. 1, artic. 1, quæstiuncula 1, ad 1, et quæst. 28 de Veritat., artic. 1, in fine corp., et ad 7, et de priori significato in libro sequenti dicendum est; nunc de effectu ipsius justitiæ tractamus, et ideo nomine justificationis non activam productionem, sed informationem ipsam justitiæ intelligimus, sicut possumus effectum formalem albedinis, aut animæ, dealbationem, aut vivificationem appellare; utrumque vero significatum potest cum proportione ad secundam justificationem applicari, ut per se constat.

17. *Prima justificatio dupliciter fit.* — Deinde specialiter prima justificatio ex parte termini a quo, cum D. Thoma in locis allegatis, distingui potest. Nam aliquando fit ex carentia gratiæ, tanquam ex termino pure negativo, aliquando vero ex termino contrario vel privativo rigorose. Priori modo facta est justificatio in Angelis, et in Adamo in creatione sua, quia non ex peccato justificati sunt, sed ex non justis facti sunt justi. Dico autem *ex non justis,* non quia carentia justitiæ in eis duratione præcesserit, sed tantum ordine naturæ, juxta probabiliorem sententiam; consistit autem illa prioritas in hoc quod, cum illi ex se non essent justi, per supernaturale donum justi effecti sunt; sicut potuit fieri illuminatio prima in aere, licet nunquam lumine caruerit. Unde, inter alia in hoc differt hæc justificatio ab alia, quæ fit a peccato, quod illa nunquam est facta ex carentia gratiæ, quæ duratione præcesserit, sed quæ esset, quantum erat ex natura talis subjecti, si talis forma ei non infunderetur; in altera vero justificatione, quæ est a peccato, semper præcedit tempore carentia gratiæ, quia præcedit saltem originale peccatum. Excipienda vero est justificatio Virginis, quæ habuit quidem, pro termino a quo, peccatum, quia fuit justificatio redemptionis, non tamen fuit a peccato, quod in tali persona præcessit, sed quod præcederet, nisi per talem justificationem præveniretur. E contrario vero justificatio animæ Christi per gratiam creatam, licet per se spectata fuerit similis justificationi Adæ et Angelorum, in termino a quo mere negativo, et ordine naturæ, non duratione, præcedente, nihilominus in hoc fuit excellentior, quod illa negatio jam non erat connaturalis animæ Christi, ut unitæ Verbo, sed potius gratia creata erat illi connaturalis, quia illa justificatio per gratiam creatam non fuit prima sanctificatio talis animæ, jam enim

erat sanctificata per gratiam unionis, ratione cujus altera gratia illi debita erat.

18. *Præcipua differentia dupliciter primæ illius justificationis.* — Præcipuum vero discrimen inter illos duos modos justificationis, est quod per priorem non expellitur malum culpæ, sed tantum additur bonum justitiæ, per posteriorem vero utrumque donatur, et ideo specialiter justificatio a peccato appellari solet. Hæc vero differentia non ex eo provenit, quod prior justificatio de se minus sufficiens sit ad illum effectum præstandum, sed quia subjectum non indiget illo, ut in calefactione ex subjecto frigido, vel tantum non calido facile considerare licet. Quocirca, licet in præsenti de justificatione impii præcipue disputemus, quia vero, quantum ad positivum effectum formalem, quem nunc consideramus, non est substantialis differentia inter illos duos justificationis modos, ideo doctrina utrique communis erit. Solum notari potest hanc primam justificationem priori modo factam, in primo homine quemdam perfectionis modum habuisse, ad quem nunc non pertingit justificatio impii. Nam primo homini data fuit justitia originalis cum integra naturæ rectitudine, qua et mens Deo, et caro spiritui perfecte subjiciebatur, ut in quarto prolegomeno visum est; nunc autem, cum homo peccator justificatur, non restituitur ad illum perfectionis statum, ex ea parte qua caro plene spiritui subdebatur. Nihilominus tamen est substantialiter, et essentialiter, ac simpliciter justificatio, quia quoad internam renovationem, et sanctificationem animæ, non est minus perfecta, et in hoc consistit justificationis essentia, ut postea videbimus. Unde etiam in ipsa prima justificatione impii, quædam est perfectior quam alia quoad aliquos secundarios effectus; ut in baptismo est perfectior quam in pœnitentia, per se loquendo; et in uno homine potest esse intensive perfectior quam in alio, ut postea videbimus; hoc autem non obstat quominus quælibet illarum sit simpliciter justificatio, et essentialiter perfecta.

19. *Æquivocatio in prima justificatione cavenda.* — Tandem circa secundam justificationem cavenda imprimis est vocis æquivocatio, nam aliquando dicitur a Patribus secunda justificatio, illa quæ fit per pœnitentiam post amissam baptismalem gratiam. Sed revera est per se et substantialiter prima, quia non est augmentatio, sed productio justitiæ, quæ illam in subjecto non supponit, solumque dicitur secunda, quia in eodem subjecto altera præcessit, quod accidentarium est ad talem modum justificationis. Hic ergo dicitur secunda justificatio, quæ non est mutatio ex non grato in gratum, sed ex grato in magis gratum, et ita per se supponit priorem justificationem, per quam subjectum factum sit gratum. Nec vero hæc justificatio secunda numeratur, quia una tantum post primam esse possit, quia secundum numerum potest sine termino multiplicari usque ad mortem, ut dixit Sapiens. Sed secunda appellatur formaliter, ex eo quod per se supponit gratiam; quod vero aliquando supponat justitiam jam auctam per alteram secundam justificationem, accidentarium est. Hæc autem secunda justificatio pertinet ad justitiæ augmentum, de quo in libro 9 dicere intendimus.

20. *Tertia justificatio non est opus hoc loco.* — Addit vero Augustinus, lib. 2 contra Julianum, cap. 8, tertium justificationis modum, *cum* (inquit) *exaudimur orantes : Dimitte nobis debita nostra*, id est, cum nobis venialia peccata remittuntur; *hæc enim remissio*, ut ait, *semper est nobis necessaria in hac vita, etiamsi in secunda justificatione multum profecerimus.* Veruntamen in illa remissione duo spectari possunt : unum est exclusio mali, et sic illa non pertinet ad effectum positivum justitiæ, de quo nunc tractamus; aliud esse potest nonnulla positiva perfectio, quæ inde priori justitiæ accrescit, et hæc, quando intercesserit, ad secundam justificationem declaratam pertinebit; et ita non est hoc tertium membrum nobis necessarium. An vero cum remissione venialis peccati conjuncta semper sit aliqua positiva justificatio, in sequentibus attingetur, licet in primo et quarto tomo tertiæ partis de illa re a nobis disputatum sit.

21. *Plena justificatio non est in via, sed in patria.* — Addit præterea Augustinus alium perfectæ justificationis modum, vel etiam augmentum, in quo justitia ita perficitur, ut homo, per illam, rectitudinem inamissibilem, imo et indefectibilem tam levi quam gravi lapsu consequatur, eamque appellat novam regenerationem, imo et adoptionem, et redemptionem, lib. 3 contra duas Epistol. Pelagian., cap. 2, 3, 7 et sequentibus, et ideo justificationem hujus vitæ solet vocare minorem, alteram vero plenam et perfectam, tract. 4 in Joan., et libr. de Spirit. et litter., cap. ultim., et libro de Perfect. justit., ratioc. 8. Verumtamen hæc plena justificatio ad statum

et perfectionem gloriæ pertinet, non ad justificationem viæ, de qua nunc tractamus. Illa vero perfectio non est de essentia justificationis, ut sic dicam, et ideo sine illa esse potest non solum justificatio vera, et simpliciter sic dicta, sed etiam perfecta, tum essentialiter, tum etiam accidentaliter, juxta capacitatem viæ, ut Augustinus eisdem locis tradit, et lib. 2 de Peccator. merit., cap. 13 et 15, et de Natur et grat., cap. 12, et ex discursu materiæ luculentius constabit. Omissa vero nunc secunda justificatione, de qua in lib. 9 dicturi sumus, de prima justificatione in præsenti tractamus, non quidem prout in Angelis vel primo homine facta est, sed prout ordinarie fit in hominibus, qui ex Adamo impii et peccatores generantur, quæ propterea solet justificatio impii appellari.

22. *Resolutio quæstionis.*—De hac ergo justificatione concludimus non consistere tantum in remissione peccati, sed in aliquo etiam dono positivo divinæ gratiæ. Non negamus quidem justificationem includere remissionem peccatorum, quod solent hæretici catholicis imponere, sed falso, ut postea videbimus; sed asserimus justificationem hanc non in sola peccatorum remissione consistere, ac proinde aliquem positivum gratiæ effectum includere. Assertio est certa de fide definita in concilio Tridentino, sess. 6, canon. 11, ubi anathema dicit in eos *qui dixerint hominem justificari sola peccatorum remissione,* et capit. 7 dixerat : *Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio.* Et eamdem veritatem in sequenti capite confirmabimus, ostendendo ex Scriptura et Patribus, qualis sit hic effectus positivus justificationis impii. Probari etiam potest ex dictis in capitibus præcedentibus, quia homo non justificatur, nisi fiat Deo gratus ; sed hic est effectus positivus gratiæ, ut ostensum est; ergo. Solent autem, ut moderni referunt, respondere hæretici nos confundere sanctificationem, seu renovationem hominis cum justificatione, et ideo ab una ad aliam non bene argumentari ; nam sanctificatio, ut aiunt, est quid diversum a justificatione, et posterior illa ; prius enim Deus hominem justificat, et postea illum renovat, vel sibi gratum reddit. Ducuntur tamen ex falsa apprehensione, seu abusu verbi justificandi, quod solam liberationem a peccato, vel pœnæ reatu significet, cujus oppositum a nobis ostensum est. Unde ex dictis de verbi justificandi significatione, satis probari potest catholica veritas. Nam Deus non justificat hominem, tantum absolvendo illum a peccato, et ita declarando illum justum, sed faciendo justum per gratiam suam, ut ex Paulo est probatum ; at facere justum quid positivum est, ut ex terminis videtur evidens; ergo justificatio est, vel includit positivum gratiæ effectum, per quem homo fit justus.

23. *Confirmatio.*—Unde confirmatur, nam, licet daremus justificandi verbum semper sumi in illa significatione forensi, nihilominus Deo attributum non posset non includere prædictum effectum, vel illum supponere. Probatur, quia judicium Dei non potest esse mendax neque iniquum ; ergo, si eum qui erat impius justificat, judicando justum, necesse est ut non solum dicat, sed etiam dicendo faciat ex impio justum, ut ex Augustino retulimus : nam alias iniquum et falsum judicium proferret, quod cogitari non potest. Et ideo Paulus, 1 Corinth. 4, cum dixisset : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum,* id est, justus probatus, ut hæretici exponendum contendunt, statim adjungit : *Qui autem judicat me, Dominus est,* quasi dicat : Si autem Deus me suo judicio justificaret, vere essem justus, quia judicium Dei falsum esse non potest, et ideo quem justificat, vel justum supponit, vel facit. Ideoque 1 Joan. 3 dicitur : *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur, et simus.* Quia ut sit vera filiatio, non satis est nomen, nisi res subsistat. Nam, ut ibi ait Augustinus, tract. 44 : *Qui vocantur et non sunt, quid illis prodest nomen, ubi res non est ?*

24. *Respuitur hæretica evasio.* — At forte hæretici respondebunt Deum justificare impium vere et sine fictione, quia potens est condonare delictum, et ita non justificat ut homo, declarando non esse factum, vel non esse probatum delictum, sed justificat Deus delictum commissum remittendo, et ita hominem justum esse declarando. Sed hæc responsio repugnat imprimis alteri errori eorumdem hæreticorum, dicentium peccata non vere tolli per justificationem, sed tegi vel non imputari ; nam si hoc ita est, non potest Deus vere justificare impium, etiam declarando illum justum vel non peccatorem, quia non imputari peccatum, non est non habere peccatum, imo supponit peccatum in eo cui non imputatur. Deinde etiam illa responsio non sibi constat quoad verbi justificandi significationem. Nam si verbum illud solum habet forensem significationem, quæ est

reum absolvere judicialiter, nullo modo significat facere id quod necessarium est, ut judicium seu declaratio vera sit, quia non significat (ut sic dicam) actum condonandi, aut remittendi, sed tantum judicandi. Quapropter si semel admittitur Deum justificare non solum declarando, sed etiam faciendo remissionem culpæ, jam receditur ab illa stricta et forensi significatione verbi, et sicut hæretici dicunt per illud verbum significari absolutionem a culpa, remittendo illam, ita dici posset significari declarationem positivæ justitiæ, conferendo illam.

25. *Probatur ultimo.—Probatur primo antecedens.* — Unde argumentor tandem, quia Deus, justificando peccatorem, non tantum declarat vel facit illum non malum, ut sic dicam, sed etiam bonum; ergo quocumque modo verbum justificandi exponatur, necesse est ut dicat non tantum carentiam mali, sed etiam positivum effectum bonitatis; ergo gratia justificationis, id est, quæ per justificationem fit vel declaratur, non tantum consistit in absolutione a malo, sed necesse est ut aliquo modo conferat positivum donum. Primum antecedens, ex quo cætera plane consequuntur, ex Paulo evidenter convincitur; nam de justificatione loquens illa duo frequenter conjungit, vel eisdem verbis, vel æquivalentibus, interdum propriis, interdum metaphoricis, satis tamen apertis, 1 Corinth. 6 : *Hæc quidam fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis.* Certe, licet verbum *abluendi* de remissione peccati exponatur, de verbo sanctificandi negari non potest, quin significet facere sanctum, ac proinde bonum; quomodo enim erit sanctus, nisi sit bonus? Utrumque ergo sub justificatione concludit, cum addit : *Sed justificati estis.* Et eodem modo ad Ephes. 5, dicit Christum seipsum pro Ecclesia tradidisse, *ut illum sanctificaret, mundans lavacro aquæ in verbo vitæ, ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi, sed ut sit sancta et immaculata;* ergo dum Christus per lavacrum justificat Ecclesiam, non solum illam mundat a maculis peccatorum, sed illi etiam sanctitatem et bonitatem impertit: utrumque ergo fit per veram justificationem.

26. *Apostoli locis aliis munitur.* — Et hoc ipsum his verbis expressit ad Rom. 6 : *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus; consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus;* unde postea colligit : *Ita et vos existimate mortuos esse peccato, viventes autem Deo,* quia, scilicet, per baptismum morimur peccato, quia remittitur, et boni efficimur, quia vivimus Deo. Unde etiam ad Rom. 4, in nostra justificatione illa duo expresse distinguit, dum de Christo ait: *Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram;* ubi duo ait fieri in nobis propter Christum, unum est remissio peccatorum, quam specialiter attribuit morti Christi, aliud restitutio ad spiritualem vitam, quæ per Christi resurrectionem singulari modo repræsentata est, et hoc posterius expressius significat nomine justificationis quam prius, unde in c. 5 subjungit : *Justificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deum,* usque ad illud, *in spe gloriæ filiorum Dei,* in quo aperte significat eum qui justificatur, per ipsam justificationem fieri filium Dei, ac proinde bonum et sanctum. Et similiter postea dicit : *Per unius obeditionem, justi constituentur multi;* nemo autem constituitur justus, nisi fiat bonus, cum justitia integram rectitudinem dicat, ut exposuimus. Atque hæc nunc sufficiunt ut plane constet justificationis effectum non in sola carentia mali, sed etiam in positiva collatione alicujus boni consistere. Et hoc etiam frequentissime docent Patres allegandi capite sequenti, et præsertim videri potest Augustinus, epist. 105 et 106, et libro tertio contra duas epistolas Pelag., cap. 4, 7 et sequentibus. Quale autem illud donum sit, in sequentibus capitibus declarandum est, et inde hæc veritas amplius confirmabitur. Ad fundamentum autem hæreticorum supra insinuatum satis responsum est, alia vero in sequenti capite dissolventur.

CAPUT VII.

UTRUM ALIQUA GRATIA HOMINI INHÆRENS POSITIVUM JUSTIFICATIONIS EFFECTUM EX SUA INTRINSECA NATURA FORMALITER EI CONFERAT?

1. *Ratio hujus quæstionis redditur.* — Suppositis quæ in superiori capite, et in primo ac secundo diximus, superflua videri potest hæc quæstio; tamen, ut hæreticis omnibus modis resistamus, et singula ex propriis principiis formalius ostendamus, necessaria visa est. Conveniunt ergo hæretici hujus temporis in neganda intrinseca, nobisque inhærente formali causa justificationis; sed hanc causam

dicunt esse aliquam justitiam extrinsecam nobis imputatam. In explicanda vero sua sententia mire inter se dissentiunt, ita ut quatuordecim a quibusdam, aut viginti opiniones illorum de hac causa formali justificationis referantur. Duo vero capita sunt præcipua, nam quidam dixerunt justitiam extrinsecam, qua justificamur, esse increatam justitiam Dei, alii esse justitiam Christi; et in explicanda ratione, sub qua illa justitia Christi est justitia nostra, multiplicantur sectæ hæreticorum; sed illa varietas illorum errorem et inconstantiam ostendit, eam vero referre molestum esset et inutile, quia eisdem fere testimoniis utuntur omnes, et eodem fere modo impugnandi sunt.

2. *Solitaria fides, et manus justificationis hæreticorum tangitur.*—Quia vero illa justitia Dei vel Christi non omnes facit justos, ideo coguntur hæretici aliquid postulare ex parte hominis justificati, ut illi imputetur illa extrinseca justitia, et conveniunt omnes illud esse solam fidem, non quamcumque, neque fidem dogmatum, nec universalem, sed fidem quamdam particularem qua homo, ut sit justus, credere debet firmiter et sine formidine, sibi esse imputatam justitiam Dei aut Christi. Et hanc fidem aliqui interdum vocarunt causam formalem; sed alii, magis consequenter in suo errore loquentes, ne formalem causam inhærentem justificationis admittere videantur, fidem vocant approximationem, et quasi manum qua apprehendimus justitiam. Sed de peculiari errore hujus solitariæ fidei dicam libro sequenti, nunc de errore circa formalem causam dicendum est. Ad hunc ergo errorem ex parte videntur accessisse quidam catholici, qui, licet inhærentem justitiam admittant, nihilominus dicunt illam per se non sufficere nos facere simpliciter justos, nisi cum justitia Christi conjungatur, quæ nobis extrinsecus imputetur. Quam sententiam saltem in modo loquendi sequitur Albertus Pighi., controvers. 2, et Antididagma Coloniense. Unde hi auctores videntur ponere formalem causam justificationis extrinsecam, saltem partialiter; magis vero id sentiunt de justificatione quoad effectum expellendi peccatum, quam quoad positivum effectum renovandi hominem, et ideo de illo puncto postea dicemus.

3. *Fundamenta hæretici erroris.* — Fundamenta hujus erroris tria sunt præcipua. Primum, quia in Scriptura dicitur Christus nostra justitia, sanctificatio, et redemptio, 1 ad Corint. 1; et ad Rom. 5 dicitur : *Per obeditionem unius, justi constituentur multi,* quod ipsi tanquam per causam formalem intelligunt, quia Christi obedientia ita nobis imputata est, ac si esset nostra, et ita nos justificat. Et sic etiam intelligunt illud Ephes. 4 : *Induite novum hominem* (id est, Christum), *qui secundum Deum creatus est, in justitia et sanctitate veritatis.* Secundum fundamentum est, quia hæc justitia, quæ hominem constituat justum coram Deo, debet esse pura et immaculata; talis autem est justitia Dei et Christi, non autem justitia nostra, quæ Isaiæ 64 dicitur esse, *sicut pannus menstruatæ,* propter quod dicebat David, Psal. 142 : *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens,* et Job 4, 9 et 25: *Non justificabitur homo compositus Deo;* ergo justitia quæ constituit hominem justum coram Deo, non potest esse justitia hominis, quæ in ipso sit, sed justitia Dei, vel saltem Christi, quæ illi imputetur mediante fide, juxta illud ad Roman. 4 : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam;* hanc enim volunt esse vim illius verbi, *reputatum est,* quia Deus acceptavit et imputavit Abrahæ Christi justitiam mediante fide. Tertio, quia injuriam facimus Christo, et ejus redemptioni, si aliam justitiam nobis tribuamus, præter ipsius Christi justitiam; ideo enim Paulus, ad Rom. 10, reprehendit eos *qui, suam justitiam volentes statuere, justitiæ Dei non sunt subjecti;* et ideo dicit ad Philip. 3 : *Ut inveniar in illo non habens meam justitiam, quæ ex lege est, sed illam quæ ex fide est Christi Jesu.*

4. *Catholica veritas.* — Nihilominus veritas Catholica est, hominem constitui vere justum coram Deo per gratiam illi infusam eique inhærentem. Hanc veritatem contra hæreticos probant late moderni scriptores, præsertim Bellarminus, lib. 2 de Justificat., per omnia fere capita; et Ruard., art. 8, contra Lutherum; Stapleton., libr. 5 de Justificat., cum prolegomenis; Ossius, in Confess. cathol., capit. 70 et sequenti; Sotus, libr. 2 de Natur. et Grat., c. 17; Vega, lib. 7 in Trid., c. 11, et alii. Nos vero, ad illam ex Scriptura probandam, imprimis uti possumus omnibus locis quibus superiori libro probavimus infundi nobis inhærentem gratiam; ut est illud Roman. 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris,* et similia. Item probari potest illis testimoniis quibus in præcedentibus capitibus probatum est, nobis dari participationem divinæ naturæ, 2 Petr. 1 ; per quam accipimus spiritum adoptionis, Roman. 8; et ut filii denomine-

mur, et simus, 1 Joan. 3. Item probari potest illis locis, in quibus dicuntur *justi renovari spiritu mentis suæ,* ad Ephes. 4; et induere arma lucis, Roman. 13; et *ungi* ac *signari,* 2 Corinth. 1.

5. *Fugæ hæreticorum præcluditur omnino aditus.* — *Soto, lib.* 1 *de Justif.* — Hæc vero et similia testimonia effugiunt quidam ex hæreticis, dicentes illis ad summum probari, dari hominibus aliqua dona, non tamen quod per illa justificentur, nec quod illorum infusio ad formalem actionem vel causam justificationis pertineat. Sed hoc gratis, et contra omnem rationem, satisque inconstanter ab eis dicitur. Nam imprimis cum in momento in quo homo justificatur, duo gratiæ beneficia a Deo accipiat (si tamen duo dicenda sunt, et non potius unum, quod postea videbimus), scilicet, remissionem peccatorum, et donorum gratiæ infusionem, quo fundamento vel qua fronte dicere possunt infusionem donorum ad propriam justificationem non pertinere, sed solam remissionem peccatorum, cum utraque sit magna gratia, et ad placendum Deo, et ad hominem simpliciter constituendum, vel pronuntiandum justum necessaria sit. Deinde ostensum est in capite præcedenti *justificare aliquem*, in usu Scripturæ, et ubi de justificatione hominis apud Deum agitur, vel semper (ut aliqui putant), vel saltem frequentius (ut evidentius convincitur), idem esse quod *justum facere;* sed non fit homo justus, nisi justitiæ receptione; ergo justificatio, ut est mutatio quædam, respicit justitiam, ut terminum ad quem, et ut significat effectum formalem, dicit effectum positivum bonum et intrinsecum, et non solam exclusionem mali, ut ex ipso verbo faciendi justum manifestum est, significat enim mutationem positivam, non mere privativam. Est igitur contra omnem rationem excludere a ratione formali et propria justificationis, effectum illum faciendi hominem bonum simpliciter ac supernaturaliter coram Deo, sicut in philosophia est contra omnem rationem, habitudinem ad terminum ad quem a propria mutatione positiva excludere. Quapropter non loquuntur consequenter qui, admittendo infusionem donorum supernaturalium in homine, cui Deus peccatum remittit, negant illam ad propriam justificationem pertinere, seu negant (quod perinde est) per talia dona justificationem fieri.

6. *D. Paulo dogma nostrum fundatur.* — Verumtamen hoc ipsum ex Scriptura convinci potest: non enim solum affirmat hæc dona nobis infundi, sed etiam affirmat per illa nos justificari, vel ipsammet talium donorum infusionem justificationem appellando, vel æqualiter illis donis tribuendo justificationem, ac sanctificationem, vel gratificationem, vel adoptionem, quæ supra ostendimus per dona inhærentia fieri. Hoc plane convincitur ex Paulo, in Epist. ad Rom., c. 3: *Justificati gratis per gratiam ipsius;* nam quod illa gratia non sit extrinseca tantum benevolentia Dei, sed interna perfectio, in superioribus satis ostensum est, et ex sequentibus locis eisdem epistolæ fit manifestum. Igitur in c. 4, dum in fine capitis dicit, *Christum traditum esse propter delicta nostra, et resurrexisse propter justificationem nostram*, satis significat justificationem non solum tollere peccatum, sed etiam dare vitam spiritualem, quæ certe non datur nisi per inhærentem formam gratiæ. Unde c. 5, explicans justificationem a peccato per Christum, ait: *Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit*, ubi evidenter constat loqui de gratia nobis infusa, tum ex antithesi ad peccatum Adæ; tum quia non dicit gratiam Christi nobis imputari, sed gratiam Dei et donum ex gratia Christi in nos abundare, id est, cum abundantia derivari, et tamen paulo inferius subdit: *Gratia autem ex multis delictis in justificationem*, ac si aperte diceret gratiam infundi, ut per eam justificemur. Quod evidentius declarat, dum subjungit: *Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiæ, et donationis, et justitiæ accipientes in vita regnabunt per unum Jesum Christum.* Ubi verba *donationis* et *accipientes,* evidenter ostendunt sermonem esse de gratia in homine recepta, quam etiam *justitiam* appellat, quia per eam justificamur, et nihilominus per Christum, tanquam per causam meritoriam, *sicut per unum hominem*, tanquam per causam efficientem, *peccatum intravit in mundum.* Unde Augustinus, lib. 1 de Peccator. merit. et remiss., c. 9, colligit quod, *sicut Adam occulta tabe carnalis concupiscentiæ tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes,* ita Christus *dat sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit, et parvulis.* De qua gratia ibidem ait: *Illuminationem, justificationemque nostram intrinsecus operatur.*

7. *Apostoli ratio.* — Monet deinde Paulus,

cap. 6 ejusdem epistolæ, nos esse consepultos cum Christo per baptismum, *ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus.* Unde infra concludit : *Ita et vos existimate, vos mortuos esse peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu Domino nostro.* Ergo, sicut in Christo fuit vera mors et vera resurrectio, ita in nostra justificatione vere morimur peccato per abolitionem ejus, et vere vivimus Deo per internam justificationem. Sic enim colligit Augustinus, in Enchir., cap. 52, ex illo loco, quod, sicut *in Christo fuit vera resurrectio, ita in nobis est vera justificatio.* Et de Spirit. et litter., cap. 6, in fine, sic ait : *Nempe satis elucet* (utique ex verbis Pauli) *mysterio Dominicæ mortis et resurrectionis figuratum vitæ nostræ veteris occasum, et exortum novæ, demonstratamque iniquitatis abolitionem, renovationemque justitiæ.* Quod optime confirmant ejusdem Pauli verba, cap. 8 ejusdem epistolæ : *Si Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter justificationem ;* ergo, teste Paulo, per justificationem homini tribuitur vita spiritus; hæc autem vita non est, nisi *per inhabitantem spiritum ejus in nobis,* ut ibidem dicit; ergo eadem gratia, per quam Spiritus Sanctus in nobis habitat, est justitia, per quam justificamur. Simili enim argumento supra probavimus eamdem gratiam, per quam Spiritus Sanctus in nobis habitat, esse formam per quam filii Dei constituimur; eadem ergo est per quam justificamur; nam eidem tribuit Paulus justificationem. Unde Augustinus tractans hunc locum, libro 1 de Peccator. merit., cap. 7, inquit : *Corpus quidem adhuc peccati meritum gerere, quod conditioni mortis obstrictum est, sed jam spiritum cœpisse vivere propter justitiam fidei, qui et ipse in homine fuerat quadam morte infidelitatis extinctus ;* et infra : *In corpore propter peccatum mortuo, jam propter justitiam spiritus vivit;* ergo justificatio, id est, justitiæ collatio, est per quam spiritus vivit, ac subinde eadem est forma per quam spiritus hominis vivit, et resurgit a morte peccati, et per quam justificatur. Unde paulo inferius ait Paulus de prædestinatis : *Quos prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit hos justificavit; et quos justificavit, hos et glorificavit;* ubi sub verbo *justificavit* includit non solam peccatorum remissionem, sed etiam sanctificationem, gratificationem, et adoptionem, quia post vocationem necesse est ut homo fiat gratus Deo, et adoptetur in filium, priusquam glorificetur ; ergo intellexit Paulus per justificationem hæc omnia homini conferri, ac subinde per eamdem gratiam, qua homo in filium Dei adoptatur, justificari.

8. *Alia Pauli loca.* — Ex aliis præterea locis idem confirmatur; nam 1 Corinth. 6 ait Paulus : *Abluti estis, sanctificati estis, justificati estis,* per quæ omnia verba effectum formalem integrum justificationis declarat, quem duo illa includere docet, ablutionem, scilicet, a peccatis, et sanctificationem, seu renovationem animæ, ut ibi Patres exponunt. Et ideo ad Tit. 3, baptismum vocat, *lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Dominum nostrum.* Et concludit : *Ut justificati gratia, ipsius hæredes simus secundum spem vitæ æternæ.* Ubi evidenter docet, per illammet regenerationem nos renovari, et justificari illa gratia, qua filii Dei et hæredes vitæ æternæ constituimur; et totum hoc esse per Christum, non formaliter seu imputative, sed efficiendo in nobis donum per quod Spiritum Sanctum in nobis abunde effundit. Præterea ad Galat. 3 ait : *Si data esset lex quæ posset vivificare, vere ex lege esset justitia;* quæ illatio in hoc fundatur, quod ipsa justitia est forma quæ interius hominem vivificat. Est etiam optimus locus 2 Corinth. 3 : *Epistola estis Christi, manifestata per nos, scripta non atramento, sed spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus.* Quæ verba exponens Augustinus, libro de Spirit. et litter., cap. 17, ait : *Ecce quemadmodum ostendit, quia illud extra hominem scribitur, ut eum forinsecus terrificet, hoc in ipso homine, ut ipsum intrinsecus justificet.*

9. *Superior a nobis facta expositio est Patrum.* — Hæc Scripturæ testimonia, ut a nobis exposita sunt, ita fuisse a Patribus intellecta, confirmant ea quæ in primo capite libri præcedentis, ad probandum infundi justis gratiam inhærentem et permanentem, adduximus. In quibus specialiter notari possunt verba illa Chrysostomi, homilia ad Neophyt., ubi expresse docet gratiam baptismi non in sola remissione peccatorum consistere, sed etiam in donorum infusione, quæ numerando ait : *Ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio ;* numerando autem *justitiam,* evidenter docet illam sanctificationem esse etiam in justificatione per justitiam inhærentem, tanquam per formam. Verba item Ambrosii ibi citata ex libr. 6 Hexamer., cap. 8, sunt de justitia

expressa; ait enim dubitari non posse quin justificatio secundum animam, non secundum corpus fiat: *Cum justitia* (inquit) *unde justificatio derivata est, mentis sit, utique non corporis.* Docet ergo justificari non esse reputari aut declarari, sed fieri justum, et formam justificationis esse justitiam animi, per *quam animus pingitur*, ut ibidem subdit, ac proinde inhærentem illi. Sunt etiam optima verba Ambrosii, lib. de Initiand., cap. 7, ubi ad baptizatos ait: *Accepisti vestimenta candida, ut sit indicium quod exueris involucrum peccatorum, indueris innocentiæ casta velamina;* plus est certe *innocentiæ* quam *justitiæ.* Unde sentit Ambrosius exui peccata, induendo gratiam, seu justitiam.

10. *Accedunt Patres.*—Idem significat Hieron., Isai. 26, circa illa verba: *Morientes non vivant;* vel juxta Septuaginta: *Mortui enim vitam non videbunt,* quæ in sensu composito exponit, et ait: *Qui iniquitate mortuus est, atque peccatis, antequam vivificetur justitia atque virtutibus per eum qui dicit: Ego sum vita, vivere non poterit.* Ubi plane sentit hominem non liberari a morte peccati, nisi per vitam quam justitia confert, et obiter exponit illud, *Ego sum vita,* causaliter, ego sum causa vitæ, infundendo justitiam. Eamdem veritatem eleganti similitudine declaravit Chrysostomus, homil. 1 ad Ephes. 1; expendens enim verba illa: *Gratificavit nos in dilecto Filio suo,* exponit: *Id est, gratos fecit;* et subjungit: *Hoc est, non solum liberavit a peccatis, sed etiam fecit amabiles. Quomodo enim si quis acceptum quempiam scabiosum, et peste, ac morbo, senioque, et paupertate, ac fame confectum et perditum, statim formosum fecerit juvenem, omnes homines pulchritudine vincentem, e genis quidem splendorem valde emittentem, et micantium oculorum ejaculationibus fulgores occultantem; deinde eum constituerit in ipso flore ætatis, et postea eum purpura induerit, et diadema imposuerit, et omni ornatu ornarit, ita nostram instruxit et ornavit animam, pulchramque fecit, desiderabilem, et amabilem. Cupiunt enim Angeli talem aspicere animam, Archangeli, omnes Sancti. Ita nos etiam fecit gratissimos, et sibi desiderabiles. Concupiscet enim, inquit, Rex tuam pulchritudinem.*

11. *Optimus locus Cyrilli.* — Præterea est optimus locus Cyrilli Alexandrini, lib. 4 in Isai., orat. 2, ubi ait formari Christum in nobis per sanctificationem, et justitiam, a Spiritu Sancto inditam, ut ibi latius. Est autem non minus illustris locus ejusdem Cyrilli, lib. 12 in Joan., cap. 25, ubi prius de Adam ait: *Non absque sanctificatione Spiritus animam ei datam, nec a divina natura penitus destitutam. Nunquam enim* (ait) *ad supremæ naturæ imaginem humilitas nostra conscenderet, nisi a spiritu, voluntate videlicet Patris, pulchre conformaretur;* postea vero ait, hoc *priscum nostræ naturæ donum renovatum in nobis esse per Christum,* et inter alia dicit: *Reductio generis nostri ad Deum, non aliter per Salvatorem Christum facta est, quam participatione atque sanctificatione spiritus, cujus participes facti supremæ naturæ participes reddimur;* et infra: *Reformantes nos ad justitiam, ad sanctificationem, et ad imaginem primam, nam si peccatum a Deo separat, justitia certe conjungit.* Et hoc modo ait nos justificari per fidem, citans verba Pauli ad Rom. 3, et in fine concludit, *Christum propter nos sanctificatum fuisse, ut, ab eo ad nos justificatione redundante, ipso sanctificemur in veritate.* Nihil certe clarius contra hæreticos hujus temporis dici poterat. Legendus etiam lib. 12 Thesauri, cap. 3, in fine.

12. *Sanctus Augustinus idem agit.* — *Augustinus ex Ambrosio.* — Eamdem veritatem luculentissime tradit Augustinus, in locis proxime citatis de Spirit. et litter., capit. 9, 11, 16 et sequentibus; et libro tertio contra duas epistolas Pelagian., capit. 7 et nono; et libro 1 de Peccat. merit., cap. 7, 9, 15, et aliis in præcedenti capite allegatis, verbum justificandi et nomen justificationis explicando. Quibus potest addi quod in concion. 26 in Psal. 118, exponendo verba illa: *Feci judicium et justitiam,* dicit: *Nomine justitiæ hoc loco non ipsa virtus, sed opus ejus significatum est,* et addit: *Quis facit in homine justitiam, nisi qui justificat impium, hoc est, per gratiam suam ex impio facit justum? Unde ait Apostolus: Justificati gratis per gratiam ipsius,* ad Rom. 3. Ubi aperte docet Deum justificare hominem, faciendo in illo justitiam, quam facit gratis infundendo gratiam, quæ utique non est aliud ab ipsa justitia. Unde lib. 6 de Genes. ad litt., cap. 24: *Quomodo* (ait) *renovari dicimur, si non hoc recipimus quod perdidit primus homo?* Et infra: *Recipimus justitiam, ex qua per peccatum lapsus est homo;* sic ergo justificamur. Denique in libro de Gratia Christi, cap. 47, ait veram gratiam Dei, quæ per Dominum nostrum Jesum Christum nobis datur, esse illam *in qua nos sua, non nostra justitia justos facit, ut ea sit vera nostra justitia, quæ nobis ab illo est.* Est etiam optimus

locus Ambrosii, lib. de Pœnit., cap. 2, quem commendat Augustinus, lib. 2 contra Julian., cap. 3; et capit. 5, refert aliud testimonium Ambrosii ex lib. de Sacrament. regenerat.; et cap. 8, citat alium ex Ambrosio, lib. 1 in Isai. Ex quibus omnibus constat ex mente horum Patrum, in nobis esse veram justitiam, non nostram quasi a nobis, vere tamen nostram quasi in nobis a Deo per Christum factam; hæc ergo est quæ nos formaliter justos facit.

13. *Definitiones.* — Quibus omnibus recte perpensis, merito Concilium Trident., sess. 6, cap. 7, definivit, *unicam formalem causam nostræ justificationis esse justitiam Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostræ, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam,* etc.; et canon. 11, non solum sub anathemate definit nobis infundi gratiam et charitatem nobis inhærentem, sed etiam damnat dicentes per hanc gratiam nos non justificari, sed per imputatam Christi justitiam, vel solam peccatorum remissionem. Et eodem sensu, sess. 5, canon. 5, definierat, eos qui baptizantur in Christo, *veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes ac dilectos fieri.* Consonat huic veritati Concilium Milev., cap. 3, damnans Pelagianos, dicentes gratiam Dei, in qua justificamur, ad solam peccatorum remissionem valere. Quod repetitur et probatur in epist. 1 Cœlestini Papæ, cap. 8, et ideo (quod notandum est) *gratia Christi dicitur esse qua justificamur.* Ex quibus omnibus facile possumus hanc catholicam veritatem rationibus declarare ac confirmare.

14. *Ratione probatur tradita doctrina.* — Prima ratio sit, quia per justificationem non tantum fit homo non malus, seu non peccator, sed etiam fit bonus et justus; sed homo non fit bonus et justus per extrinsecam denominationem, nec per imputationem alienæ et extrinsecæ justitiæ; ergo necesse est justitia illa per quam homo justificatur, ut sit forma intrinsece inhærens, et afficiens, ac informans hominem. Consequentia est evidens, et major in cap. præced. ex Scripturis probata est. Minor autem ita videtur ex terminis per se nota et evidens, ut nec ab ethnicis negata sit, quia in præsenti non dicitur homo bonus, nisi in ordine ad mores et humanas actiones in quibus æquitatem servat, vel ad illas bene et laudabiliter efficiendas bene est affectus ac dispositus, et in hoc eodem sensu justus appellatur; sic enim nemo est bonus et justus ex alienis actibus, aut virtutibus sibi imputatis, sed ex his quibus affectus est. Unde etiam Aristoteles, 1 Ethicor., cap. 12, dixit: *Justum, et fortem, et bonum omnino virum, atque virtutem ob opera laudamus, et actiones,* et a simili id declarat, nam robustum idoneumque ad cursum vocamus aliquem, *quod affectus est aliqua qualitate, et ad bonum aliquod studiosumque refertur.* Et addit inferius ad hunc modum laudabilem esse justitiam, eamque a felicitate distinguit, quæ potius honorabilis est quam laudabilis. Et similiter l. 5, c. 1, dicit ex communi omnium sensu, *justitiam esse habitum, quo homines apti sunt ad res justas agendas et quo juste agunt et volunt justa;* talem autem habitum inhærentem homini esse debere evidentissimum est.

15. *Evasio hæreticorum convincitur.* — *Subterfugium aliud.* — Dicent fortasse hæretici philosophos locutos fuisse de justitia humana, quæ non habet laudem apud Deum, sed apud homines; apud Deum autem, ut hic loquimur, non posse hominem in hac vita esse justum hoc modo, quia nihil in se habere potest, propter quod in judicio Dei justus pronunciari possit, quia quicquid renovationis in se accipere videatur, imperfectum est et immundum propter carnem. At enim si hoc verum est, nullo modo poterunt homines pronunciari vere justi apud Deum; quia interna justitia carent, ut aiunt, et externa seu aliena (ut convincit argumentum factum) mihi imputata nunquam potest me facere justum aut mundum, si in me justitiam aut munditiam non habeo, sed ad summum facere potest ut non puniar vel odio habear propter meam injustitiam vel immunditiam. Possunt vero hæretici subterfugere dicentes, cum homo justificari dicitur apud Deum, non pronunciari justum, in eo sensu morali quo justus est bene dispositus et ordinatus ad æquum et bonum, sed eo modo quo in forensi judicio dicitur habere justitiam, qui suam causam vel excusationem recte probavit, et ideo absolvendus dicatur. Sic enim peccator, aiunt, licet in se non habeat veram justitiam, tamen per fidem apprehendens et quasi applicans sibi Christi merita, illis indutus, et tectus, ac protectus, justitiam habere censetur in causa suorum delictorum, et ideo pronunciatur vere justus, hoc est, dignus absolutione et remissione peccatorum, non in se, sed in Christo.

16. *Ex Scriptura refutatur.* — Sed hoc figmentum refutatur ex Scripturis; nam cum loquuntur de justis hominibus, non ficto modo, sed morali et vero illos vocant justos qui recte vivunt, et præcepta observant; et justitiam, quæ in his operibus exercetur et relucet, declarant esse illam per quam homines a Deo justificantur. Primum de appellatione justorum ostendi posset fere toto discursu Scripturæ; pauca vero exempla ex utroque Testamento nobis sufficient. Nam de Abel ait Paul. ad Heb. 11 : *Testimonium consecutus est esse justus*, non propter imputationem, sed propter fidei et justitiæ opera; *testimonium,* inquit, *perhibente muneribus ejus Deo.* Noe item Genes. 6 et 7, propter fidem recte operantem justus dicitur; *et justitia,* inquit Paulus supra, *quæ per fidem est, hæres est institutus.* Idemque est de aliis, quos tanquam justos ibi Paulus recenset, quamvis non eo nomine illos appellet. Similes vero sunt, quos sub eodem nomine numerat Sapiens in 10 c. Sap.; de quibus etiam Proverb. 4 generatim dicitur : *Justorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem.* Et in Psalmis plura sunt similia, quæ supra tetigi. Et Matth. 1, de Joseph dicitur : *Cum esset justus, et nollet eam traducere;* ubi est evidens appellari justum, quia in se et in suis moribus justus erat; nam inde proveniebat, ut nollet sponsam traducere; et similiter Luc. 1, cum de Zacharia et Elizabeth dixisset : *Cum essent justi ante Deum*, eorum justitiam declarat, adjungens : *Incedentes in omnibus mandatis et justificationibus sine querela.* Et similiter, capit. 22, Joseph ab Arimathæa dicitur vir bonus et justus ob virtutem, quia et non consenserat actibus Judæorum, et expectabat regnum Dei, Christique discipulus erat, ut ab aliis Evangelistis dicitur. Et generaliter Joann., 1 canon., cap. 3, ex operibus justitiæ quasi describit justum dicens : *Qui facit justitiam justus est,* id est, qui facit opera justitiæ, ut in simili ex Augustino supra retulimus, ac si diceremus : Qui facit opera vitæ, vivus est; justus ergo non dicitur quis, quia ex operibus alterius tanquam justus reputatur, sed quia justitiam habet, per quam justitiæ opera facit.

17. *Effectus finisque justitiæ ex Apostolo liquet.* — Unde Paulus, quoties de justificatione loquitur, illam declarat habitudinem ad opera sanctitatis et virtutis, Roman. 5 : *Deponite secundum pristinam conversationem veterem hominem, et induite novum, qui secundum Deum creatus est in justitia, et sanctitate veritatis.* Ecce quo tendit justificatio, nimirum ad vitæ sanctitatem, et hæc est vera justitia, et e converso justitia in vera sanctitate consistit. Et c. 6 : *Quomodo Christus surrexit a mortuis, ita nos in novitate vitæ ambulemus.* Quam vitæ novitatem, non aliam quam honestatem, et sanctitatem vitæ intelligit, quam statim justitiam vocat, dicens : *Liberi a peccato, servi facti estis justitiæ;* et c. 8 : *Nihil damnationis est iis qui sunt in Christo Jesu*, id est, justificatis, quos sic statim describit : *Qui non secundum carnem ambulant.* Ad hoc ergo datur justitia, et hic est effectus ejus, et ideo subjungit venisse Christum, *ut justificatio legis impleretur in nobis, qui non secundum carnem ambulamus, sed secundum spiritum,* quod fere per totum illud caput prosequitur. Idemque ex aliis testimoniis, quæ pro catholica veritate adduximus, colligi potest; et optime explicat Cyrillus, in dicto lib. 11 in Joan., c. 25; et Augustinus, ubicumque pro Christi gratia contra Pelagianos pugnat, hoc maxime contendit, ut talis sit hæc gratia, quæ det vires ad sancte operandum, ac subinde constituat hominem in statu juste vivendi, et hoc est esse justitiam internam. Legatur Augustinus toto lib. de Grat. Christi, et toto de Spirit. et litter., et de Natur. et grat., c. 10; et epist. 105 et 106, et 122, et sæpe alias.

18. *Probatur conclusio altera ratione.*— Secundo, possumus directe argumentari, et catholicam veritatem ex aliis principiis fidei jam stabilitis concludere. Nam in superioribus, ostensum est infundi hominibus justis gratiam inhærentem, tam actualem quam habitualem; sed hæc gratia includit omnia necessaria ad constituendum hominem justum; ergo illa est intrinseca forma justificans, seu constituens hominem justum. Consequentia evidens est, supposita majori; quia illa gratia quæ nobis infunditur est forma animæ inhærens; forma autem inhærens intrinsece et formaliter constituit subjectum in illo esse, quod ipsa secum necessario affert. Probatur ergo minor, imprimis ex proportione inter supernaturalem et naturalem justitiam (non enim possumus nos melius ea quæ nostrum captum excedunt, quam per analogiam ad naturalia in his quæ supernaturalibus non repugnaverint, declarare): in ordine autem morali ac naturali, justitia simpliciter et universalis hominem bene ordinat, et disponit ad omne id quod æquum est secundum rec-

tam rationem; ergo in spiritualibus illa est vera justitia simpliciter, quæ bene et connaturaliter hominem disponit ad bene operandum totum id quod æquum est secundum lumen fidei. Et fortasse propter hanc causam, inter alias, vocatur justitia fidei seu ex fide, nam gratia ita disponit hominem in supernaturali ordine, ut ex dictis de habitibus infusis constat; ergo est vera supernaturalis, et interna forma justificans.

19. *Ratio ex D. Thoma.* — Et hunc discursum insinuat D. Thomas 1. 2, quæst. 113, art. 1, ubi ex doctrina Aristotelis, elevando illam, concludit, justitiam, quæ hominem constituit justum coram Deo, esse illam quæ recte ordinat hominem ad Deum, utique ut supernaturalem finem, et in ipso homine ac potentiis ejus rectum virtutis ordinem constituit, inferiores animæ vires superioribus subdendo, quem quidem perfectum ordinem facit in homine gratia illi inhærens. Nam imprimis constituit illum Dei filium adoptivum, ut ostensum est; deinde recte et perfecte ordinat ad Deum per fidem, spem et charitatem, quæ etiam in hac vita suo modo perfecta est, juxta illud 1 Joan. 2: *Qui servat verbum ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est.* Et cap. 4: *Charitas ejus in nobis perfecta est.* Unde fit ut recte etiam ordinet ad proximum, quia charitas Dei non separatur a charitate proximi, ac etiam recte ordinat hominem in seipso, maxime cum alias etiam virtutes secum afferat, quæ vocari videntur a Paulo *arma lucis*, Rom. 13; ergo talis gratia est vera justitia.

20. *Occurritur hæreticorum errori.* — Sed aiunt hæretici, qui aliquam internam renovationem et sanctificationem inhærentem admittunt, illam esse tantum inchoatam, imperfectam, et immundam, propter concupiscentiam, et ideo non posse vocari justitiam, quia non sufficit ut per illam in judicio Dei possimus consistere, et ab eo justificari. Verumtamen sub his verbis plures latent errores, quos in sequentibus impugnaturi sumus. Nunc ergo dicimus breviter justitiam hanc esse inchoatam respectu justitiæ consummatæ patriæ; imo etiam eamdem justitiam, ut primo acquiritur, dici posse inchoatam respectu justitiæ augmentatæ in discursu vitæ; nihilominus tamen essentialiter esse justitiam integram et veram, quia ex vi suæ essentiæ operativa est justitia, et sufficiens ad servandam legem Dei, etiam quoad dilectionem ejus. Et similiter, licet possit hæc justitia dici imperfecta quoad gradum vel quoad statum, nihilominus est perfecta essentialiter in ordine justitiæ apud Deum, ut de charitate paulo antea dicebam. Unde ad Abraham loquitur Deus: *Ambula coram me, et esto perfectus*, Genes. 17; et Paulus, 2 Corinth. 13, omnes fideles exhortatur dicens: *Gaudete, et perfecti estote.* Ad Philip. 3, et ratione status de se dicit: *Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim;* at ratione gratiæ, ac veræ justitiæ adjungit ibidem: *Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus*, ut late tractat Augustinus, l. 2 de Peccator. merit., c. 15 et sequentibus, et toto libro de Perfect. justit.

21. *Præditus gratia vere justus est coram Deo.* — *Hæreticorum error detegitur.* — Hæc ergo perfectio justitiæ infusæ satis est, ut homo illa indutus possit in divino judicio sisti, et vere justificari, seu justus judicari sine fictione, vel alia falsa imputatione, etiamsi leves maculæ vel reatus pœnarum in eo esse possint, quæ absolutam justitiam non impediunt, ut statim dicturi sumus. Unde in eo quod hæretici inhærentem justitiam immundam vocant, quia est in homine carnali, et fomiti concupiscentiæ subjecto, insipientissime et ex magno errore loquuntur; tum quia concupiscentia, quæ est in carne, non potest inficere gratiam, quæ est in anima, esto hominem ipsum carnalem, et imperfectum quoad statum constituat; imo, etiamsi in eodem subjecto contingat esse formas diversarum rationum, quarum una ornet, alia fædet subjectum, nihilominus hæc non maculat illam, neque immundam reddit, aut denominat; tum etiam quia ille error procedit ex aliis, nimirum, quod concupiscentia in justificatis est peccatum, et quod omnes fomitis motus sunt peccata, quæ sunt hæreses damnatæ, ut postea videbimus. Et ideo non dubitavit Regius Propheta immaculatos vocare justos servantes legem Dei, etiamsi concupiscentiæ fomitem habeant, Psal. 1: *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Nihil ergo obstat imperfectio subjecti vel status, quominus justitia nobis inhærens sit vera justitia apud Deum, tam perfecta essentialiter, quam fuit justitia quam in Adam perdidimus; illam enim eamdem par Christum recuperavimus, et in nobis recipimus, ut ex Paulo ad Rom. 5, et ex antithesi inter Adam et Christum, quam ibi proponit, et ex aliis Scripturæ et Patrum ostendimus, et statim, solvendo argumenta hæreticorum, aliquid de hoc puncto addemus; et videri potest Bernardus, opti-

me de illo loquens epistol. 109, in ultima ejus parte.

22. *Inconveniens primum ex doctrina hæreticorum; unde aliud sequitur.* — Ultimo argumentari possumus ab inconvenientibus, quæ ex contrario errore sequuntur. Primum est de justificatione infantium, nam illi non erunt capaces justificationis, quia non possunt Christum per fidem apprehendere. Unde ad hoc vitandum multi ex dictis hæreticis incidunt in aliud incredibile absurdum, scilicet, etiam parvulos habere actum fidei quo Christi justitiam apprehendant, quod alibi refutandum est, quamvis per se satis absurdum ostendatur. Neque dicere possunt, nec dicunt applicari infantibus justitiam Christi per fidem baptizantis, tum quia potest esse infidelis, tum etiam quia, licet sit fidelis, optime potest sine tali actu fidei baptizare. Et ob easdem rationes non potest illa applicatio tribui fidei parentum, vel aliorum, vel Ecclesiæ. Præsertim quia in his omnibus non invenitur illa specialis fides, quod talis infans sit vere justificatus, cum illis revelatum non sit quod sit legitime baptizatus. Unde tandem coguntur dicere applicari parvulis justitiam Christi in divina acceptatione, et per favorem, seu gratiam extrinsecam, quam aliqui eorum tribuunt divinæ tantum electioni, seu prædestinationi; alii promissioni Dei, vel institutioni Christi sine alio effectu qui fiat in parvulis. Ex quo (ut alia omittam) sequitur salvari parvulos et placere Deo sine ulla fide, contra Paulum, Roman. 5. Item sequitur salvari posse ex vi electionis vel redemptionis, sine alio medio per quod eis applicetur; atque hoc argumentum extendi potest ad justificationem illorum adultorum, quæ per baptismum vel aliud sacramentum eis confertur, eo tempore quo actu credere non possunt, ut si amentes vel dormientes baptizentur, qui antea baptismum petierant et contriti non fuerant.

23. *Secundum absurdum.*—Secundum vero absurdum inferri potest, quia sequitur omnes justificatos esse æquales in justitia, quia per eamdem justitiam Christi eis imputatam omnes justi declarantur. Quo argumento convicti, multi illorum hæreticorum id concedunt, et fortasse eo pervenerunt, ut etiam Christo illos faciant æquales, ut refert Ruardus, art. 8, § *Pro majori.* Quæ magna est blasphemia, et de cæteris justis etiam est hæresis manifesta, ut infra l. 8 et 9 videbimus; possunt tamen respondere primo, omnes justificatos esse pares quoad remissionem culpæ, in qua ipsi justificationem ponunt, non vero quoad sanctificationem per interna dona. Sed imprimis illud etiam prius est magnum absurdum, cum Scriptura in ipsa justitia inæqualitatem esse posse aperte doceat, cum monet ut qui justus est, justificetur adhuc, et similia. Et deinde alterum non dicitur consequenter, quia, si opera hominis non conferunt ad justitiam, ergo nec conferent ut homo sit gratior Deo, ac subinde nec sanctior; ergo frustra fingitur inæqualitas in sanctitate magis quam in ipsa justitia. Aliter etiam dicere possunt, licet justitia Christi in se una sit, nihilominus magis vel minus posse homini imputari, eo quod apprehensio illius, quæ fit per specialem fidem, seu fiduciam, possit ab uno fieri cum majori conatu quam ab alio. Verumtamen neque hoc potest ab istis consequenter dici, quia secundum illos hæc fides non est dispositio ad justitiam, sed conditio vel quasi manus (ut supra dicebam) per quam apprehenditur justitia Christi; apprehenditur autem tota quocumque conatu; ergo æque justificabit omnes, et faciet æque immunes ab omni reatu peccati. Est ergo hæc hæreticorum fictio, et Scripturis, et omni rationi contraria.

24. *Corollarium primum.* — *De quo justificationis effectu corollaria intelligenda.* — Ex hac resolutione sequitur primo, justitiam inhærentem conferre hunc effectum formalem ex intrinseca sua natura per modum physicæ formæ, et qualitatis informantis subjectum. Hoc corollarium et sequentia intelligenda sunt de hoc effectu justificandi, quatenus positivus est, quia non consideramus nunc effectum privativum, seu exclusivum peccati, ut sæpe dixi, nam de illo postea dicturi sumus. Et sic conclusio illata est evidens ex dictis; nam hæc justitia consistit in actionibus piis et justis, vel in convenienti habitudine ad illas exercendas; utrumque autem illi convenit per qualitatem natura sua æquitatem illam et justitiæ rationem habentem, eamque homini conferentem; ergo, etc. Probatur minor, quia, si sit sermo de actuali justitia, supra ostensum est actus pietatis, natura sua et secundum suam substantiam, esse actus rectos rectitudine supernaturali, et ordinis divini. Si vero de habituali justitia loquamur, etiam est demonstratum habitus virtutum infusarum ex intrinseca sua natura esse proportionatos talibus actibus, tanquam principia connaturalia illorum, ac proinde optime disponere hominem in illo ordine divino ad opus justitiæ simpliciter. Vel tandem si gra-

tiam sanctificantem, quæ in animæ substantia recipitur, spectemus, quæ dici potest quasi radicalis et substantialis justitia, ut infra explicabitur, illa etiam hoc habet ex intrinseca sua natura, quatenus est singularis participatio divinæ naturæ; inde enim consequenter habet, ut vere physice, et realiter bene disponat animam per seipsam ad perficienda justitiæ opera, tanquam principium radicale eorum comparatione potentiarum, et consequenter secum affert reliquas virtutes tanquam proximas facultates ejusdem justitiæ operatrices; ergo talis qualitas inhærens, ex natura sua habet quod sit vera justitia, et consequenter quod habentem formaliter justum constituat.

25. *Secundum corollarium evidens.* — Secundo, ex eadem resolutione sequitur hominem justificari per solam gratiam inhærentem, tanquam per formam integram et completam, sine imputatione externæ justitiæ Dei aut Christi, quæ veluti partialiter compleat causam formalem justificationis cum gratia inhærente; nam justitia inhærens est integra et completa causa justificationis. Hæc illatio est contra illos catholicos, qui ex parte in hæreticorum sententiam inclinarunt. Est autem illatio evidens ex dictis, et conclusio videtur æque certa ac principalis assertio hactenus probata, præsertim intellecta quoad positivum effectum justificationis; nam de exclusione, seu remissione peccati potest esse aliqua dubitatio, infra tractanda. Probatur autem primo ex Concilio Tridentino, dicente justitiam inhærentem esse unicam formalem causam nostræ justificationis; nam, dicendo *unicam*, plane excludit consortium alterius causæ, præsertim extrinsecæ et imputativæ; nam ut illam prorsus excludat, alteram solam et per se sufficientem formalem causam assignat. Unde, cum Deo et Christo causalitates tribuat, quas in nostra justificatione habent, formalem causalitatem nullo modo illis tribuit; sentiens procul dubio justitiam Dei aut Christi nullo modo concurrere formaliter ad nostram justificationem. Præterea Paulus, ad Roman. 5, docet nos justificari, *accipientes abundantiam gratiæ et donationis et justitiæ, per charitatem diffusam in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* De qua charitate dicit Joannes, 1 canon., c. 3 et 4, in justis esse perfectam, eisque conferre ut filii Dei nominentur, et sint; ergo talis ac tanta gratia, animæ inhærens, est sufficiens justificationis forma sine consortio extrinsecæ formæ imputatæ. Denique hæc justitia inhærens, ut actualis est, complectitur omnia justitiæ ac pietatis opera apud Deum; ut vero est habitualis, constituit hominem aptum et idoneum ad omnia talia opera connaturaliter exercenda; ad neutrum autem horum aliquid confert justitia aliena extrinsecus imputata; ergo, etc.

26. *Instantia.* — Sed instant non solum hæretici, sed etiam aliqui catholici supra allegati, quia hæc justitia sine merito Christi non posset nos justificare; ergo necesse est ut merita Christi nobis imputentur, quando nobis infunditur hæc justitia, ut justificemur; ergo necessario concurrit justitia Christi nobis imputata, saltem ut partialis causa formalis nostræ justificationis. Unde aiunt hæretici, eo ipso quod per Christi meritum justificamur, necessario consequi ut per illud idem meritum, tanquam per formalem causam, justificemur, quod saltem de causa partiali magis apparenter consequi videtur. Quia, ut propter meritum alterius aliquid conferatur mihi, necessarium est ut tale meritum mihi imputetur, et tanquam meum reputetur, quia ab illo, cujus est, mihi est donatum; ergo necessario tale meritum concurrit ad talem effectum, tanquam extrinseca forma imputata. Accedit quod Christi justitia etiam est causa exemplaris justificationis nostræ, juxta probabilem expositionem verborum Pauli ad Rom. 8 : *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit primogenitus in multis fratribus;* et 1 ad Corinth. 15 : *Sicut portavimus imaginem terreni, ita et portemus imaginem cœlestis.* At vero causa exemplaris est formalis extrinseca ; ergo negari non potest quin justitia Christi sit, aliqua ex parte, extrinseca formalis causa nostræ justificationis.

27. *Dissolvitur prima instantiæ pars, duplexque sensus ejusdem proponitur.* — Ad priorem partem, respondeo imprimis in antecedenti assumpto esse posse æquivocationem, et artificiose esse propositum, cum in rigore ac proprietate verborum falsitatem contineat. Dupliciter enim intelligi potest justitiam infusam non posse nos justos facere sine merito Christi, uno modo, quia sine tali merito nobis non infunderetur, et in hoc sensu est verissimum et certissimum antecedens, quia Christus fuit necessaria causa meritoria nostræ justificationis, et ideo nulli datur forma justificans, nisi propter Christi meritum, ita ut sine illo et absque intuitu illius non esset infun-

denda. Alius sensus est, quod justitia infusa, etiamsi nobis data fuisset sine merito Christi (ut dari potuisset, si Deus de sua potestate absoluta voluisset), sola non sufficeret ad constituendum hominem justum coram Deo. Et hunc sensum præ se ferunt verba dicto modo composita, ut legenti facile patebit, et in solo illo sensu potest antecedens illud objectionem fundare. Ille autem sensus falsus est, ut probant rationes supra factæ, quia hæc justitia infusa natura sua talis est, talemque effectum habet; ergo, sive detur ex meritis, sive absque illis, animæ infusa, semper eumdem positivum effectum in illa habet. Unde optime potest objectio in contrarium retorqueri, sumpto principio illi antecedenti contrario; nam illa justitia faceret hominem justum, etiamsi absque merito Christi infunderetur; ergo est integra forma justificans absque consortio imputatæ justitiæ Christi.

28. *Merita Christi quomodo imputentur nobis explicatur, et tutius est dicere applicari.* — Ex eodem autem antecedenti in priori ac vero sensu sumpto, nihil potest in contrarium inferri. Solum enim inde infertur Christi justitiam esse causam efficientem seu meritoriam nostræ justificationis, non formalem. Unde distinguendum etiam est consequens primæ consequentiæ. Nam locutio illa, quod merita Christi nobis imputentur, ambigua esse potest. Nam si imputari dicantur quia propter illa, ac si nostra fuissent, aliquid nobis datur, sic admitti potest, quia tunc illa imputatio non dicit causam formalem, sed meritoriam quæ ad efficientem reducitur, et ideo potest esse extrinseca. Si vero illa merita imputari dicantur quia reputantur tanquam immediate et per se nos afficientia, sic falsa est locutio, quia, sicut merita Christi non ita nobis applicantur, vel imputantur, ut per se nos reddant bene merentes, vel operantes, ita neque ut formaliter justos constituant. Unde in hoc posteriori sensu neganda est utraque consequentia; in priori autem sensu, concessa prima, negatur secunda, quia illa imputatio (ut exposui) non ad formalem causam, sed ad efficientem pertinet; et ideo ad tollendam æquivocationem, præcipue ubi hæretici verbo abutuntur, melius dicemus merita Christi nobis applicari seu communicari, ut Concilium Tridentinum loquitur.

29. *Hæretica illatio evidenter rejicitur.* — Unde etiam falsissimum est quod hæretici, ex eo quod propter meritum Christi justificamur, necessario sequi affirmant ut formaliter per justitiam Christi justificemur; nullum enim est talis illationis fundamentum, sive de causa formali integra, sive de partiali sit sermo, quia nulla causalitas formalis est connexa identice (ut sic dicam) cum efficiente, ita ut principium efficiens unius effectus ejusdem sit etiam formale; imo ordinarie petunt distinctionem propter oppositionem saltem relativam; meritum autem, vel justitia Christi est causa efficiens, quæ habitudo denotatur, cum dicimur propter meritum Christi vel per Christum justificari. Ergo nullo modo potest inde inferri quod per Christum justificemur, ita ut particula *per* habitudinem causæ formalis denotet. Et ideo in illo modo loquendi semper habitudo causæ meritoriæ denotatur, ut evidenter patet Roman. 5, in illa antithesi: *Sicut per unius delictum, ita per unius obeditionem;* nam evidens est in Adamo non dicere causam formalem. Unde in illo etiam exemplo futilis invenitur illa consecutio: Filius Adæ est injustus propter patrem demeritorie et effective; ergo etiam est injustus formaliter per patrem; frivola plane illatio, ejusdem autem rationis et formæ est quæ fit in Christo; nec probatio, in fine argumenti adjuncta, est alicujus momenti, quia, ut jam dixi, merita Christi non donantur nobis ut formaliter justificent, sed ut sint pretium quo emamus justitiam qua formaliter justificemur; sicut qui dat alteri pretium quo emat vestes, dicitur vestire illum, non formaliter, sed effective moraliter, ut constat.

30. *Solutio secundæ partis instantiæ.* — Ad alteram partem de causa exemplari; dato antecedenti, negatur consequentia, si in sensu nostræ quæstionis procedat; nam causa exemplaris non est vere formalis, quia non applicatur alteri immediate, ut per seipsam tale illud denominet, unde potius reducitur ad efficientem, quia est veluti forma per quam efficiens operatur. Quod si exemplar sit extrinsecum, et non habeat hanc habitudinem ad efficiens, erit per modum finis extrinseci, quatenus efficiens unum alteri simile efficere intendit, etiamsi neutro tanquam exemplari utatur, sed tantum intrinseca idea, sicut Deus ad extra operatur. Ac denique si exemplar dicatur extrinseca forma per modum termini, ad cujus similitudinem fit effectus, sic est æquivocatio in voce, nam hic non loquimur de forma extrinseca in hoc sensu, sed de illa quæ per solam denominationem extrinsecam aliquem in tali esse constituit, et sic, dato

antecedenti in illo sensu, negatur consequentia in sensu in quo loquimur. Quin potius ex illa causalitate exemplari justitiæ Christi, concludi potest non habere formalem constitutivam effectus, ut sic dicam, nam exemplar non constituit hoc modo suum effectum, sed inducit in suo genere causæ formam aliquam, per quam effectus ipsum exemplar imitetur, seu illi assimiletur.

31. *Exemplar et exemplum distincta.* — Unde, ex eo quod justitia Christi est exemplar nostræ justitiæ, optime infertur justitiam nostram esse distinctam, et nobis infusam, ut per eam Christo similes reddamur. Et ita illa loca, in quibus dicuntur justi fieri tales ad imaginem Christi, vel, ut tales sunt, portare Christi imaginem, potius persuadent justificari homines per propriam formam sibi inhærentem; tum quia ita Christus justus est quoad gratiam creatam in quo nos illum imitari possumus; tum quia ratio imaginis, vel ejus quod imaginem alterius portare dicitur, postulat in illo formam similem prototypo. Unde sicut filius Adæ non dicitur portare imaginem patris, nisi quia in se habet et animæ culpam, seu injustitiam, et corporis mortalitatem in similitudinem prævaricationis Adæ, ita justi non dicuntur portare imaginem Christi, nisi propter participatam justitiam ejus. Quam proportionem et comparationem eleganter explicavit Cyrillus, libr. 1 in Genes., circa finem, dicens : *In similitudinem prævaricationis Adæ necessario creator omnium suis creaturis succurrendum putavit, radicemque quasi generis secundam molitus est quæ ad pristinam nos immortalitatem restituat. Ut sicut primi hominis imago impressionem in nobis efficit, adeo ut omnino nos mori oporteat corruptionisque laqueo capi, ita post eum secundum nostrum principium, id est, Christus, et ad eum per spiritum similitudo immortalitatem nobis imprimeret, et sicut illius contumacia subditos nos suppliciis fecit, ita hujus obedientia paternæ benedictionis participes nos reddat;* et infra : *Quippe perabsurdum est ut Adam terrenum hominem vim maledictionis veluti quamdam hæreditatem naturalem ad totum humanum genus posse transmittere arbitremur, Emmanuelem vero, qui de cælo est, Deusque suapte natura, et nobis similis esse voluit, secundusque Adam factus est, non tantum roboris habuisse existimemus, ut illos qui ejus familiaritatem per fidem adepti sunt, suæ vitæ participes facere possit.* Simile argumentum copiose tractat Bernardus, epistol. 109, in ultima ejus parte, ubi inter alia dicit : *Cur non aliunde justitia, cum aliunde reatus?* An peccatum in semine peccatoris, et non *justitia in Christi sanguine?* Et infra : *Denique qui factus est nobis,* inquit, *justitia a Deo Patre. Quæ ergo mihi justitia facta est, mea non est? Si mea traducta culpa, cur non et mea indulta justitia? et sane mihi tutior donata quam innata;* et cætera quæ prosequitur. Tandem sic etiam dixit Irenæus, lib. 3, cap. 10, in fine, Spiritum descendisse in Christum, eumque perfectissime unxisse, *ut de abundantia unctionis ejus non percipientes salvaremur.*

32. *Tertium corollarium, nec de potentia absoluta posse hominem esse justum per externam justitiam.*—Tertio, infertur ex dictis non posse hominem esse justum per imputationem externæ justitiæ, non tantum de lege, et ex natura rei, verum etiam nec de absoluta potentia Dei. Prior pars ex dictis constat, et ex posteriori fiet certior. Probatur ergo altera pars, quia esse justum non est effectus extrinsecæ denominationis, sed intrinsecæ informationis; ergo impossibile est fieri sine intrinseca et connaturali forma, et per extrinsecam suppleri. Consequentia est evidens, et antecedens ex dictis, et ex communi omnium conceptione per se notum videtur, quia esse bene dispositum et affectum ad connaturaliter operandum, dicit intrinsecam denominationem; id autem significat esse justum. Item a simili declaratur, quia esse rectum non potest concipi per solam denominationem extrinsecam, et ideo non potest alicui conferri, nisi per formam, vel modum intrinsecum. Idem ergo est de justitia, quæ in quadam rectitudine et æquitate consistit. Secundo, declaratur in hunc modum, quia non potest aliquis denominari justus, nisi vel actualiter vel habitualiter, quia illa membra immediate, et quasi contradictorie opponuntur; nam actualiter justum vocamus qui actu juste operatur, habitualiter autem eum qui, licet actu non operetur, habet unde justus denominetur. Neutro autem modo potest illa esse denominatio mere extrinseca, aut per solam imputationem; ergo. Minor quoad actualem denominationem probatur, quia sumitur a propria et actuali operatione morali, quæ saltem ex parte voluntatis requirit actum immanentem, ac subinde formam interius inhærentem, et rectam voluntatem formaliter constituentem. Quoad alteram vero partem denominationis justi habitualiter probatur, quia vel in homine præcessit aliquis actus justitiæ, vel nullus

præcessit. In priori casu non habet talis homo unde justus denominetur, quia a sola potentia non sic denominatur, ut constat, nec ab aliorum existimatione, quia aliorum existimatio non est vera, si rei non est conformis, et ideo non potest rem vere denominare talem, sed apparenter, et quoad hoc eadem ratio est de imputatione Dei, si hominem ab antiquo statu non mutat. Et patet ex denominationibus quasi partialibus justitiæ, nam homo non potest denominari fidelis, si nec habitum fidei habet, nec habuit unquam actum, et multo minus potest denominari amans aut pœnitens, qui nec habitu nec actu sic fuit affectus, et sic de cæteris ; at vero denominatio justi, juxta declarationem supra datam, est quasi collectiva, has omnes complectens ; ergo intelligi non potest in homine, qui nec habitum habet, nec justitiam actu exercuit. Si autem habuit actum, et reliquit habitum, jam ab habitu, tanquam a forma inhærente, denominabitur justus ; quod si præcessit actus et habitum non reliquit, jam actus ipse est forma inhærens, quæ potuit aliquam denominationem relinquere ; an vero illa sola ad propriam et absolutam justi denominationem sufficere possit, in cap. 9 videbimus.

33. *Quartum corollarium.* — Ex hoc vero ulterius colligitur, solam formam vel imputationem extrinsecam non posse sufficere, etiam de potentia absoluta, ad hominem justum justiorem constituendum, sed necessarium esse aliquod augmentum formæ inhærentis, sive illud augmentum sit intensivum ejusdem habitus, sive sit extensivum per multiplicationem actuum, quod postea videbimus. Abstrahendo autem pro nunc ab his duobus modis, illatio est evidens ex dictis ; tum quia tam intrinseca est denominatio comparativa justioris, quam absoluta justi, ut per se patet ; tum quia, si post præcedentes actus justitiæ nullus est additus, et habitus in se auctus non est, nulla est facta in tali homine mutatio, unde positive justior possit appellari ; quia nec actualiter nec habitualiter talis est. Et imputari vel reputari non satis est, nam in his rebus quæ ad virtutem, vel vitium in moralibus spectant, denominamur ab eo quod sumus, non ab eo quod reputamur. Sumus autem tales, vel per operationem moralem, vel per convenientem dispositionem ad illam, quod tam in augmento quam in absoluta appellatione verum est.

34. *Corollarium ultimum , non posse fieri hominem non justum , si habeat infusam justitiam.* — Ultimo infertur ex dictis, etiam e contrario fieri non posse de absoluta potentia, ut homo habeat infusam justitiam sibi formaliter inhærentem, et quod non sit supernaturaliter justus. Probatur primo inductione, quia non potest quis habere habitum, vel actum fidei, et non esse fidelis , sumpta hac voce cum proportionali denominatione ; idemque est cum simili partitione accommodata de amante, sperante, et similibus ; ergo idem est de absoluta denominatione justi, quæ omnes illas complectitur. Secundo, idem probatur, quia impossibile est a forma inhærente separari effectum formalem sibi connaturalem et intrinsecum ; sed justitia infusa habet hunc effectum formalem ex intrinseca sua natura ; ergo ab illa inhærente separari non potest. Neque habet hic locum distinctio de effectu primario aut secundario, nam hic effectus revera est primarius , vel in illo includitur. Nam si loquamur de justitia habituali , illa quoad virtutes proxime operativas non potest inesse potentiis , quin illas constituat potentes et propensas, ac subinde recte dispositas ad juste operandum ; quoad gratiam vero animi etiam necessario confert similem rectitudinem, quantum ex parte radicalis principii operationum justarum in homine operante justitiam desiderari potest ; ergo non potest homo habere inhærentem talium qualitatum concentum, et non esse rectus, et bene affectus circa ista, et hoc est esse justum. Si autem loquamur de actuali operatione justitiæ, non potest illa inesse, quin hominem constituat justum in tali opere, seu juste operantem. An vero vel unus actus præsens sufficiat ad denominationem justi tribuendam, et similiter an ab actibus præteritis immediate sumi possit, postea videbimus ; nunc solum dicimus , eo modo quo actus valet formaliter constituere justum, non posse talem effectum formalem ab ipso separari. Solum superest difficultas an talis denominatio possit moraliter impediri a peccato permanente in eodem homine, quam difficultatem postea tractabimus.

35. *Prima, et superior hæreticorum objectio alia objectione repellitur.* — Superest ut fundamenta hæreticorum dissolvamus. Et in primo afferebantur verba in quibus Christus *justitia nostra* appellatur. At objicimus hæreticis, quia etiam ipse dicitur nostra sanctificatio, et tamen ipsi dicunt hominem non sanctificari per solam imputationem sanctitatis, sed per dona inhærentia. Item dicitur Christus

nostra sapientia; quis autem dicat hominem fieri sapientem per imputationem alienæ sapientiæ, nisi aliquam ejus participationem in se recipiat. Item Joan. 11, dixit Christus : *Ego sum resurrectio et vita*; et tamen non resurgent homines, neque vivent in gloria per imputationem resurrectionis, aut vitæ Christi. Item cum David, Psalm. 70, dicit Deo : *Tu es patientia mea,* non id dicit quia per extrinsecam imputationem patientiæ Dei vel Christi esset patiens, sed quia ab ipso erat patientia ejus, ut idem ait Psalm. 61; ita enim unum locum per alium exponit Augustinus, lib. 15 de Trinit., c. 17. Et simili modo idem Augustinus, lib. de Spirit. et litt., c. 9 et sequentibus, et aliis locis supra citatis, dicit nostram justitiam vocari justitiam Dei, quia est a Deo, qui gratis eam nobis donat. Ita ergo poterit Deus ipse, vel Christus vocari justitia nostra, quia ab illo est justitia nostra, vel quia illam nobis promeruit. Unde Cyrillus Alexandrinus, libr. 1 in Genes., circa finem, post verba citata, subjungit : *Atqui alio quoque modo ei conjuncti sumus, cum ejus divinam naturam per spiritum cum eo communicassemus. In animis enim sanctorum habitat, ut Beatus Joannes inquit : In hoc sumus, quoniam manet in nobis, quia de Spiritu Sancto dedit nobis; ergo ipse est vita nostra, ipse nostra justificatio.* Et ita etiam consequenter exponit modum quo per obedientiam Christi justi efficimur. Denique Bernardus, serm. 22 in Cantic., cap. 10, in eodem causali sensu illa verba Pauli exponit, dicens : *Sapientia in prædicatione, justitia in absolutione peccatorum,* etc.; et infra : *Per justitiam, quæ ex fide est, solvit funes peccatorum, gratis justificans peccatores*; et infra : *At vero justitiæ tuæ tanta ubique fragrantia spargitur, ut non solum justus, verum etiam ipsa dicaris justitia, et justitia justificans, tam validusque es ad justificandum, quam multus ad ignoscendum.* Et infra dicit de Magdalena, cucurrisse in odorem hujus justitiæ Christi, et ita evasisse *justam, et sanctam, quam Pharisæus* (ait) *exprobrarat, nesciens justitiam seu sanctitatem Dei esse munus.* Et de Petro ait, flendo *diluisse culpam, et recuperasse justitiam.* Sic etiam idem Bernardus, serm. de Miseria humana, de Deo loquens, inter alia dicit : *Si justitiam vis habere, ipse justitia est.* Ex quibus, et ex aliis supra dictis, ad cætera testimonia ibi allegata satis responsum est.

36. *Tria corollaria ex responsione ad secundum argumentum hæreticorum.* — Secundum argumentum hæreticorum sumebatur, ex eo quod nostra justitia non est pura, de quo jam dictum est, et nunc breviter tria colligimus. Primum est, si intelligatur ipsam justitiam, quam Deus nobis præbet, secundum se non esse puram, falsum et hæreticum id esse, quia gratia ipsa nullam habet maculam, sed rectissime ordinat hominem ad Deum, et, quantum ex se est, maculas peccatorum excludit et vincit. Unde sicut Bernardus, serm. 22 in Cantic., de Christo ait : *Tactus a peccatrice* (scilicet Magdalena), *justus justitiam impertit, non perdit, nec sorde peccati, qua illam mundat, se inquinat*; ita nos de ipsa gratia, seu justitia peccatori infusa idem dicimus. Secundum est, si intelligatur, cum hac justitia posse in homine esse maculam peccati mortalis, falsum et hæreticum esse, saltem loquendo secundum legem ordinariam Dei, nam in hoc sensu scriptum est : *Qui natus est ex Deo non peccat.* Tertium est, si intelligatur cum hac justitia posse in homine esse maculas leves peccatorum venialium, hoc quidem verum esse, *quia non est justus qui non peccet.* Hoc tamen non obstat quominus illa sit vera justitia, quia illæ maculæ non excludunt divinam amicitiam, nec rectum ordinem ad finem ultimum. Et sic dixit Augustinus, 19 de Civit., cap. 27 : *Quamvis nostra justitia vera sit propter veri boni finem ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet, quam perfectione virtutis.* Et sic etiam 2 de Peccat. merit., cap. 3, et epist. 54 ad Macedonium, inquit nullum esse justum in hac vita, qui non sit aliquo modo malus, juxta verbum Christi : *Si vos cum sitis mali, nostis bona dare. Sed tamen* (ait Augustinus) *illum dicimus bonum, cujus prævalent bona, eumque optimum, qui peccat minimum; ideoque Dominus, quos dicit bonos propter participationem gratiæ divinæ, eosdem etiam malos dicit propter vitia infirmitatis humanæ.* Sic etiam Bernardus, serm. 5 de Verb. Isai., cap. 6 : *Vidi Dominum,* etc., in Calend. novembris, circa finem, ait : *Nostra* (*si qua est*) *humilis justitia, recta forsitan, sed non pura. Quomodo enim pura justitia, ubi adhuc non potest culpa deesse? Recta proinde videri debet justitia hominum, si tamen peccato non consentiant, ut non regnet in eorum mortali corpore.* Et similia habet Serm. 23 in Cant., circa finem.

37. *Ad Scripturæ loca.* — Et hinc facile respondetur ad loca Scripturæ in illo argumento allata. Nam quod Isaias comparat nos-

tram justitiam panno menstruatæ, Bernardus, dicto sermon. 5, exponit dictum esse propter maculam peccatorum venialium, et sermon. 1 de omnibus Sanctis, de imperfectione nostræ justitiæ coram Deo. Nihilominus litteralis sensus est, Isaiam loqui de justitiis legalibus, ut Hieronymus exponit, et sensit Cyrillus, lib. 5 in Isai., tom. 6, ubi maxime id intelligit de Judæis post Christi adventum servantibus justitiam legis. Isaias vero etiam de suo tempore loquitur, vel propter imperfectionem legis, quæ nihil ad perfectum adducere potuit, vel quia ita populus ille tunc faciebat illas legis justificationes, ut alias esset innumeris peccatis corruptus. Verba autem David : *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens,* vera sunt, vel quia nullus homo purus est de se omnino innocens apud Deum, vel quia nemo potest seipsum justum reddere, nisi Deus ipsum justificet. Denique verba Job : *Non justificabitur homo compositus Deo,* variis modis exponuntur. Primo, quia comparatione divinæ justitiæ quasi nihil est creata justitia, sicut esse creaturæ dicitur quasi non esse, comparatione divini esse. Sic Gregorius, 4 Moral., cap. 27, alias 26 : *Humana justitia divinæ comparata injustitia est.* Secundo exponitur, quia nullus apud Deum ita potest justificari, ut innocentem se esse demonstret. Sic Gregorius, Moral., cap. 21, alias 23. Tertio, et fortasse magis ad litteram, dicitur homo qui a Deo affligitur, non posse justificari comparatione Dei, quia non potest conqueri quod injuste patiatur, nec Deo attribuere quod injustitiam faciat, ipsum affligendo, vel affligi permittendo. Et ita in nullo sensu illa verba ad præsentem causam quicquam faciunt.

38. *Optime locus Roman. 5 exponitur.* — Tandem ad locum ad Roman 4, *Credidit*, etc., respondetur imprimis non posse hæreticos uti illo testimonio ; tum quia non loquitur Paulus de fide speciali propriæ justitiæ, sed de fide dogmatum, qua credimus Deo dicenti ; de hac enim evidenter est sermo Genes. 15, quem locum Paulus allegat ; tum quia non loquitur de nuda fide, sed de fide quæ per charitatem operatur, ut idem Apostolus ad Galatas 5 explicuit. Deinde dicimus, illo modo quo illa fides reputata est ad justitiam, non falso, sed vere reputatam esse, quia illa fides talem rectitudinem seu honestatem in Abrahamo posuit, illique inhærentem, ut ratione illius ad justitiam reputata illi fuerit. Denique addimus Paulum non dicere illam fidem reputatam esse tanquam formam justificantem, quia neque ipsi hæretici admittunt fidem esse formam justificantem, alias jam concederent inhærentem justitiam formaliter justificantem. Dicimus ergo illam fidem Abrahæ reputatam esse ad justitiam, id est, acceptatam esse, vel per modum dispositionis, vel per modum meriti de congruo ad justitiam, non imputativam, sed veram, id est, ad impetrandam a DEO per CHRISTUM veram justitiam, qua non tantum nomine, sed rei veritate, et nominaretur, et esset justus. Sed de verbo reputandi plura in capite decimo dicemus.

39. *Diluitur tertium fundamentum et explicantur loca Scripturæ.* — Ad tertium, respondetur per justitiam nobis inhærentem non minui, sed augeri Christi gloriam ; nam, sicut in aliis operibus Dei non pertinet ad perfectionem Dei, quod per seipsum formaliter perficiat, vel det esse creaturis, sed ut efficiendo communicet illis participationem sui esse, ita in ordine gratiæ et redemptionis pertinet maxime ad gloriam Christi, ut ab ipso, et ab ejus meritis, et justitia, sit omnis nostra justitia ; non vero spectat ad honorem ejus quod ipse sit nostra formalis justitia ; tum quia esse formam non est perfectio simpliciter ; tum etiam quia illo modo nostra justitia non esset vera et realis, sed nomine tantum. Nec testimonia Scripturæ quæ ibi afferuntur, nova responsione indigent. Reprehenduntur enim a Paulo qui de sua justitia præsumunt, id est, de illa quam suis viribus per legis observationem habere se putant, non vero ii qui in Christo, et de justitia quam ab illo se habere confidunt, gloriantur, et hoc modo distinguit ibi Paulus justitiam nostram a justitia Dei vel Christi, et justitiam legis a justitia fidei, ut cum Augustino satis declaratum est.

CAPUT VIII.

AN FORMA JUSTIFICANS SIT HABITUS VEL ACTUS, VEL UTERQUE SIMUL ?

1. *Sensus quæstionis.* — In præcedenti capite, ostensum est formam justificantem esse inhærentem homini justificato ; verumtamen, quia esse formam inhærentem tam actibus quam habitibus gratiæ convenit, videndum superest quis illorum sit hujusmodi forma. In quo puncto non sunt variæ quæstiones confundendæ , sed accurate distin-

guendæ, ut uniuscujusque assertionis veritas et certitudo constare possit. Primo enim hic non tractamus quæstionem, an detur in nobis gratia inhærens habitualis præter actualem; hoc enim in libro 6 actum est. Sed, supposita utraque gratia, illas inter se comparamus, in ordine ad effectum justificationis formaliter conferendum, et cui tribuendus sit, inquirimus. Nam hæ duæ quæstiones diversæ sunt, non solum apud hæreticos, qui admittunt hos habitus, et negant justificare, sed etiam apud catholicos, qui, licet censeant esse certum dari hos habitus, non tamen ita certum esse putant, illos esse formam justificantem, ut videbimus. Et in actibus aperte distinguuntur hæ quæstiones; cur ergo non distinguentur in habitibus? Deinde quia in formali effectu justificationis duo distinximus, scilicet, exclusionem culpæ, et internam animæ renovationem positivam, quæ sufficiat constituere hominem simpliciter justum, ablata culpa, hic de hac sola posteriori parte justificationis tractamus, dicturi postea de forma peccatum excludente. Denique, supposito hoc sensu, tria puncta in titulo includuntur; primum est, an sola gratia habitualis, præcise spectata et sine actu, sit sufficiens forma constituens formaliter hominem justum quoad positivum justitiæ effectum? Est autem sermo de habituali gratia, non pro uno speciali habitu, nec pro collectione omnium, sed simpliciter et confuse; postea enim aliud tractabitur. Secundum est, utrum etiam actus per se sit sufficiens forma justificans? Tertium, utrum tam actus quam habitus sit tantum forma partialis, et ex utroque una integra causa coalescat? Hoc vero tertium, resolutis prioribus, fere cessat, ut videbimus.

2. *Primum quæstionis punctum, et prima opinio circa illud. — Opinio secunda. — Opinio tertia.* — In primo puncto aliqui auctores Catholici, licet infusos habitus admittant, dicunt nihilominus illos non esse causam formalem justificationis, saltem in adultis. Hæc sententia tribui solet Jansenio, Luc. 7, quia dicit actum dilectionis esse causam formalem justificationis, et non esse dispositivam, ita intelligens verba illa : *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum;* putant enim particulam *quia*, formalem gratiam denotare. Ille tamen non negat expresse gratiam habitualem esse causam formalem, et ideo ejus opinio magis ad secundum punctum pertinet. Idemque censeo de opinione aliorum, qui, licet gratiæ habitibus causalitatem hanc formalem concedant, negant nihilominus esse necessariam in omnibus justificatis; nam in adultis, qui per contritionem extra sacramentum justificantur, putant actum contritionis, vel dilectionis Dei super omnia esse sufficientem formam justificantem illos, quantum est ex parte sua; quamvis de facto non audeant absolute asserere illos formaliter justificare. Quam opinionem sustinet P. Vazquez, 1. 2., d. 203, ut in sequenti puncto, et latius in capite 13 videbimus. Alii denique putant rem esse incertam, et probabiliter posse hanc formalem causalitatem, tam actibus quam habitibus tribui. Ita sentit Stapleton, l. 5 de Justificat., c. 8, et fundari videtur quia Scripturæ indifferenter loquuntur, quod in discursu capitis expendemus.

3. *Resolutio capitis quoad primum punctum.* — Dicendum vero in hoc puncto censeo gratiam habitualem, formaliter sanctificantem hominem, et gratum illum constituentem, esse formam justificantem, ita necessariam ad hunc formalem effectum conferendum, ut de facto nullus fiat justus coram Deo quocumque modo, nisi per hujusmodi formam. Ita docent ex modernis auctoribus Bellarminus, lib. 2 de Justification., c. 15 et 16; et Vega, lib. 7 in Tridentin., c. 24. Ille namque nihil distinguit inter illas quæstiones, an dentur habitus infusi, et an formaliter justificent. Et eodem fere modo sentire videtur Valentia, tomo secundo, disp. 4, quæst. 3, puncto 4; idem sentit in disp. 8, quæst. 6, part. 3. Nam, licet generatim loquatur de justitia inhærente, in probationibus satis aperte declarat se loqui de gratia habituali, quæ augeri potest, et dat facultatem recte operandi. Soto etiam in 4, dist. prima, quæst. 3, art. 1, satis post medium, § *Sed antequam*, pro certo supponit, *esse ab Ecclesia constitutum, hominem fieri gratum Deo per gratiæ qualitatem;* intelligit autem de habituali gratia, quam causant sacramenta, de qua re ibi disputat, nihilque distinguit inter esse gratum vel justum. Magis vero id explicavit libro secundo de Natura et Grat., c. 18. Eamdem sententiam docet Ruardus, articulo octavo: *Manifestum est, justificationem fieri per infusionem justitiæ, quæ est qualitas permanens;* nomine enim permanentis qualitatis habitualem plane intelligit, ut in consequentibus, et allegationibus Concilii Tridentini satis declarat; addit tamen limitationem obscuram : *Vel per modum hujusmodi qualitatis se habens.* Unde non videtur simpliciter confiteri esse qualitatem

permanentem, sed vel illam, vel aliquid modum hujusmodi qualitatis, quod fortasse fecit ut abstineret a nomine *qualitatis*, quia Concilium illo nomine non est usum ; sed non est necessaria illa correctio, quia, si est entitas realis et animæ inhærens permanenter, non potest esse nisi qualitas et habitus, ut in lib. 6 declaratum est.

4. *Assertionem superiorem satis exprimit D. Thomas.* — Fuit etiam hæc sententia communis inter antiquos Theologos; nam illi etiam nihil distinxerunt inter renovationem animi internam, et justificationem, nec inter esse gratum, et sanctum, vel justum, nec inter formam unam vel aliam ex dictis perfectionibus formaliter tribuentem, et ideo ubicunque docent hominem esse gratum, per gratiam permanentem, et inhærentem ipsi, etiam cum non operatur, eidem formæ attribuunt justificationem. Expresse hoc tradit D. Thomas 1. 2, quæst. 109, art. 7, quatenus ait, ad resurgendum a peccato, necessarium esse *habituale donum gratiæ quo decor animæ restituatur et macula peccati excludatur;* et expresse in quæst. 111, art. 2, ubi sic ait : *Habitualis gratia, in quantum animam sanat, vel justificat, vel gratum Deo facit, dicitur operans*, utique formaliter, ut in solutionem ad 1 declarat; et latius q. 27 de Verit., art. 4, ubi in corpore dicit solam gratiam habitualem efficere hominem gratum, et illam ab actibus distinguit. In solutione vero ad 1 dicit justificationem impii fieri per gratuiti doni infusionem, et sic dici gratiam operantem, quatenus animam informat. Et optime id docet in distinct. 17, quæst. 1, art. 1, in corpore, et ad 1.

5. *Eadem assertio sumitur ex eodem Doctore aliis in locis.* — Sumitur ex eodem, 1 p., quæst. 95, art. 1, et quæst. 100, art. 1, ad 2, quatenus ait justitiam originalem principaliter et quasi radicaliter fuisse gratiam ; et in 1. 2, quæst. 83, art. 2, ad 2, dicit justitiam originalem principaliter fuisse in essentia animæ, quia nimirum primo justificabat hominem apud Deum, et ideo in hoc loco ultimo etiam dicit peccatum originale esse in essentia animæ. Addit vero in aliis locis, nunc in justificatione restitui justitiam originalem quoad formale, id est, quoad gratiam, ut videre licet in 2, d. 32, quæst. 1, art. 1, ad 1 ; constat ergo, juxta sententiam D. Thomæ, habitualem gratiam esse formam qua justificamur. Atque ita illam principaliter comprehendit sub infusione gratiæ, qua justificamur, 1. 2, quæst. 113, art. 2, 6 et 8, et fere per totam. Eadem sententia tribui potest antiquis Theologis in 1, d. 17, et in 2, d. 26, quatenus contra Magistrum docent charitatem esse habitum creatum et infusum. Nam, qui illum a gratia, quæ sit in essentia animæ, non distinguunt, dicunt illam esse formam sanctificantem; qui vero distinguunt illam a gratia sanctificante, hanc censent esse formam justificantem. Tribui etiam potest Patribus citatis in lib. 6, cap. 1 et 3, et in hoc libro cap. 1 et 2. Et similiter sumitur ex Scripturis, ut explicando Concilium Tridentinum adnotabimus.

6. *Probatur assertio ex Tridentino.* — Primo itaque ac præcipue probatur assertio ex definitione Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 7, dicentis Deum infundere nobis formam inhærentem animæ, qua nos justificat. Sed, quia actus etiam charitatis est forma inhærens animæ, et potest dici a Deo infusus, ideo ulterius probandum est loqui Concilium de tali forma, quæ possit esse sine actu, quam nunc habitualem vocamus, ut sæpe dixi. Hoc autem probatur primo, quia Deus infundit infantibus illam formam ad justificandos illos, et in illis non est actus; ergo est forma habitualis. Major probatur, quia infantibus remittitur peccatum originale per Baptismum, et non remittitur nisi per gratiam infusam, ut idem Concilium definit, sess. 5, canon. 5; et ideo sess. 7, canon. 13 de Baptismo, definit infantes baptizatos vere computari inter fideles; intelligit autem inter fideles justos, juxta doctrinam Augustini, libr. 1 de Peccatorum merit., cap. 13, et libr. 3, cap. 2. Et constat, quia sunt digni regno cœlorum, et ad illud accepti secundum præsentem justitiam, juxta illud Marc., ult. : *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit;* et illud Joan, 2: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei;* nam ibi continetur promissio ingressus pro renatis, saltem si in eo statu perseverent. Ergo in parvulis etiam verum est quod Concilium definit, justificari per formam inhærentem.

7. *Evasio convincitur falsitatis.* — Dicet fortasse aliquis Concilium fuisse locutum de sola justificatione adultorum; nam in cap. 5 sic ait : *Declarat præterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Jesum Christum præveniente gratia, sumendum esse.* Sed imprimis id est per se incredibile, cum Concilium generalem doctrinam contra universa-

les etiam errores tradat. Deinde ex illomet loco contrarium colligitur, nam ibi tantum additum est verbum illud *in adultis*, quia illi tantum sunt capaces dispositionis. Unde voluit potius insinuare Concilium, in cæteris omnibus, quæ ad dispositionem recipientis non pertinent, doctrinam esse omni justificationi, etiam parvulorum, communem. Denique in sess. 5, canon. 4, satis docuerat parvulos baptizari, ut a peccato purgentur, et cap. 5 addit mundari per gratiam, quæ in baptismate confertur, etiam parvulis, ut ex sess. 7 ostendimus; in dicta vero sess. 6 satis clare docet, gratiam baptismalem esse justitiam inhærentem; ergo comprehendit sub illa definitione parvulos. Et ideo alii, hoc argumento convicti, fatentur assertionem positam, esse tam certam in parvulis, ut sine errore in fide negari non possit, quia, licet non sit in terminis definita, tamen tam evidenter sequitur ex definitione fidei, ut plane sit error illam negare, nihilominus vero negant habere tantam certitudinem in adultis.

8. *Assertio superior tam certa est in adultis quam in parvulis, contra aliquos Doctores.* — Contra hoc vero insto ulterius, et probo esse eamdem rationem et certitudinem de adultis. Primo, quia Concilium tradit doctrinam communem parvulis et adultis uno eodemque verbo *justitiæ inhærentis*; ergo si in parvulis loquitur de justitia habituali, etiam in adultis, quia nec loquitur æquivoce, nec confuse, seu abstracte. Quin potius in illis capitibus 5, 6 et 7, specialiter loquitur de justificatione propria adultorum, quæ est per propriam dispositionem, et nihilominus, quoad causam formalem, eam ponit, quæ est communis etiam parvulis, quia illis communis est justificatio quoad speciem et essentiam, ut sic dicam, quia nimirum eadem est justitia, qua adulti et infantes justificantur. Quod probo ulterius testimonio Augustini, libro 1 de Peccatorum merit., cap. 9 et 10, ubi, cum dixisset homines justificari imitando actiones Christi, addit, præter hanc imitationem, *operari Deum intrinsecus in nobis gratiæ suæ illuminationem*; et hoc statim probat his verbis : *Hac enim gratia baptizatos quoque parvulos suo inserit corpori, qui cum imitari aliquo modo nondum valent;* ubi expendo illud signum demonstrativum : *Hac enim gratia.* Nam per illud aperte ostendit eamdem esse gratiam, qua parvuli et adulti intrinsecus justificantur, quod etiam indicavit per illam particulam, *quoque;* unde subjungit : *Dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis.* Ergo ex justificatione interna parvulorum colligit similem justificationem adultorum; ergo si prior est per formam stabilem et permanentem, etiam posterior; ergo tam certa est assertio in adultis quam in parvulis.

9. *Confirmatur Concilio Viennens.* — Præterea, idem confirmo ex dicta generali definitione ejusdem Concilii, per baptismum conferri omnibus gratiam, qua deletur originale peccatum; nam, sicut baptismus est unus, ita etiam effectus ejus, et gratia, quam primo ac per se confert, una est; ergo, sicut hæc est habitualis justitia in parvulis, ita etiam in adultis. Simili enim argumento Concilium Viennense, in Clementina unica de Summa Trinitate et fide Catholica, § ult., e contrario colligit infundi parvulis justitiam habitualem, si infunditur adultis. Quia efficacia mortis Christi, quæ per Baptismum applicatur, generalis pariter est omnibus baptizatis. Et confirmatur hoc maxime, quia per se evidens est baptismum (et idem est de pœnitentiæ sacramento) interdum conferre novum actum, saltem per se loquendo, et ex necessitate; nam, juxta communem sententiam Theologorum, facit ex attrito contritum, non mutando actum, sed infundendo habitum. Quod enim non fiat mutatio in actu amoris, vel doloris, quando actu funditur aqua, vel profertur sacramenti forma super adultum, fere potest experientia constare; nam sæpe contingit peccatorem esse tunc actu distractum, vel non cogitantem de Deo, vel de peccatis; imo, aliquando evenit ut sit incapax actus, quia in amentiam incidit, vel ita est oppressus ægritudine, ut nihil sentiat, teste Augustino, libro primo de Adulter. conjug., capit. ultim., et nihilominus justificatur virtute sacramenti; ergo etiam in adultis, justitia, qua formaliter constituuntur justi, est forma permanens, sine actu, ac subinde habitualis.

10. *Alia instantia in aliam evasionem.* — Dicunt aliqui discursum hunc recte quidem convincere, quando adulti per sacramentum primo justificantur, et tunc assertionem esse æque certam in eis ac in parvulis, nihilominus tamen non procedere saltem cum eadem certitudine, quando per contritionem, et dilectionem Dei super omnia extra sacramentum justificantur, quia tunc habent nobiliorem formam actualem, quam non habent illi

qui cum sola attritione per Sacramentum justificantur. Sed nihilominus ostendo in illis etiam esse æque certam assertionem. Primo, quia secundum fidem etiam illi non justificantur per illum actum, nisi in voto baptismi aut pœnitentiæ respective, ut docet Concilium, sessione sexta, et septima, et decimaquarta. Votum autem Sacramenti est propter effectum ejus, quia scilicet est medium necessarium ad obtinendam justitiam, per quam culpa remittitur; ergo justitia illa, per quam formaliter constituitur justus ille qui justificatur per contritionem vel amorem, est ejusdem rationis cum illa per quam justificatur, quando recipit sacramentum; ergo sicut una est habitualis, ita etiam altera. Probatur consequentia; tum quia hæc justitia datur ad eumdem effectum, et ad eamdem remissionem peccatorum, et quasi ad supplendum tunc effectum sacramenti quoad informantem justitiam; tum etiam quia, si extra sacramentum justificaret actus et non habitus, non obtineretur justitia in voto sacramenti, quia ipse actus non obtinetur in voto sacramenti, sed potius ipse in se continet votum sacramenti.

11. *Probatur instantia ex Tridentini verbis.* — Secundo, probatur hoc directe ex verbis Concilii, quibus inchoat capite septimo, sessione sexta: *Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum.* Ex quibus verbis supra probavi esse ibi sermonem de gratia habituali, quia subsequi dicitur ad dispositionem quæ includit omnem actum. Et tamen per illammet gratiam dixit Concilium fieri justificationem, quæ sequitur ad dispositionem; ergo ipsa etiam justificatio fit per formam distinctam ab actibus, et posteriorem illis, saltem ordine naturæ, quæ non potest esse nisi habitualis gratia. Et confirmatur hoc: nam paulo inferius dicit Concilium, *justitiam, per quam justificamur, dari unicuique secundum propriam uniuscujusque dispositionem et cooperationem;* hoc autem dicitur recte de gratia habituali, in actualem autem non potest convenire, ut per se constat. Item satis indicat Concilium dispositionem ad justitiam fieri a nobis cooperantibus divinæ motioni et auxilio, justitiam autem ipsam fieri et infundi a Deo solo; ergo sentit non esse actum, sed habitum. Denique dicit baptismum esse instrumentalem causam justitiæ, cum tamen non sit instrumentalis causa nostrorum actuum.

12. *Refellitur quorumdam auctorum expositio super Concilii verba.* — Non desunt tamen qui, occasione horum verborum quæ ultimo loco proposui, affirmare audeant totam illam doctrinam Concilii intelligendam esse de justificatione sola, quæ fit per realem susceptionem baptismi. Et quia baptismus non exigit de necessitate contritionem, sed cum attritione suum confert effectum, dicunt ulterius, in toto illo capite et præcedenti solum loqui Concilium de justificatione, quæ fit cum imperfecta dispositione per attritionem, de qua recte dicitur ad illam sequi justificationem, medio sacramento baptismi infundente habitualem justitiam. Verumtamen neque hoc per se satisfacit propter priores rationes, neque est ad mentem Concilii. Omnino enim dicendum est Concilium absolutam et perfectam de prima justificatione doctrinam tradidisse, ac proinde loqui absolute de justificatione, quamvis meminerit baptismi, quia in lege gratiæ per se ac regulariter ad justificationem concurrit. Et eadem ratione censeo loqui de dispositione, sive perfecta, sive imperfecta, quæ sufficiens vel necessaria fuerit juxta modum justificationis. Hoc probo primo ex titulo, et initio totius sessionis; proponit enim Concilium simpliciter tradere doctrinam de justificatione pro omni tempore necessaria, et ita in cap. 4 describit justificationem generaliter, abstrahendo a reali susceptione Sacramenti. Imo, in eodem capite subdit illam translationem a statu peccati ad statum gratiæ, quæ fit per justificationem, post promulgatum Evangelium nulli contingere, *nisi per baptismum, aut in voto illius;* ergo loquitur de utroque modo justificationis; ergo etiam dispositionem assignat, quæ utrique possit convenire; ergo tota illa doctrina capitis septimi de utroque, atque adeo de omni prima justificatione intelligenda est.

13. *Confirmatio ab incommodo.* — Et confirmatur, quia alias valde diminuta fuisset doctrina Concilii, non explicando modum quem per se requirit justificatio, et non satis hæreticis (quod maxime intendit) restitisset, cum illi et universaliter loquantur de justificatione, et maxime de illa quæ extra sacramentum fit, nam ipsi nullam putant per sacramenta fieri. Maxime vero hoc convincitur ex can. 3, dicente: *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, et ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœni-*

tere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit; nam hoc loco nemo negare potest quin Concilium comprehendat dilectionem perfectam, et super omnia, et pœnitentiam etiam perfectam per contritionem; tum quia hi sunt perfectissimi actus, ad quos maxime est necessaria inspiratio, et adjutorium Dei; tum etiam quia alias ex vi illius definitionis non esset de fide, ad illos actus esse necessaria illa auxilia, quod est contra omnes, et dici nullo modo potest. At vero de omnibus illis actibus dicit Concilium præparare hominem, *ut ei justificationis gratia conferatur;* ergo distinguit hanc justificationis gratiam, tanquam habitualem, et a solo Deo inditam, ab omnibus illis actibus. Et hoc ipsum expressius in quarto sequenti canone declaravit, dicens: *Ut se ad justificationis gratiam disponat.* Unde manifestum est doctrinam datam in prioribus capitibus continere has definitiones, et in eodem sensu fuisse traditam. Propter hanc ergo doctrinam Concilii censeo esse certam assertionem positam in omni justificatione, et non solum in lege gratiæ, sed etiam in lege scripta, vel naturæ; semper enim data fuit justitia in fide Christi, et per pœnitentiam seu contritionem, ut in sess. 14 idem Concilium definit, et in sequentibus attingemus.

14. *De Scripturæ et Sanctorum Patrum mente.* — Ex hac ergo doctrina Concilii, colligo eumdem fuisse sensum divinarum Scripturarum et Sanctorum Patrum, de justificatione nostra per Christi gratiam infusam loquentium. Hujusmodi sunt illa Scripturæ testimonia, in quibus dicitur Christus lavare, sanctificare, et justificare Ecclesiam suam per baptismum, quia, ut dixi, per baptismum non datur nisi habitualis justitia. Sic 1 Cor. 6: *Hæc quidam fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis*, ubi videndus est Chrysostomus, hom. 16; et ad Ephes. 5: *Mundans eam lavacro aquæ in Verbo vitæ;* et ad Tit. 3: *Salvos fecit per lavacrum regenerationis, et renovationis Spiritus Sancti quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem nostrum, ut, justificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ æternæ.* Unde probatur idem ex effectu aliorum sacramentorum; nam per pœnitentiam reparatur justitia post baptismum amissa; per alia sacramenta augetur eadem justitia, ut ex eodem Concilio, sess. 7, constat, et ex Scripturis passim. Ac denique qualis est justitia quæ per sacramenta confertur vel augetur, talis est justitia quæ ex opere operantis per bona merita vel dispositiones solet obtineri, ut omnia allegata convincunt. Quibus addi possunt testimonia quibus in præcedenti lib., c. 1, ostendimus habitare Deum in justis per dona permanentia. Ubi etiam diximus, sicut Spiritus Sanctus non venit ad animam justi, nisi infundendo illi novam gratiam, ita non habitare in illo permanenter, seu quando actu non operatur, nisi conservando aliquam permanentem formam supernaturalem, seu, quod idem est, aliquam habitualem gratiam. Ad eum igitur modum, nunc ex eo quod Concilium docet, hominem justificari per formam inhærentem, recte colligimus, illud intellexisse constitui justum per formam, quæ in illo inhærenter permanet, quamdiu justus est, et hanc vocamus formam habitualem; nam justificatus permanet vere et realiter justus, etiam cum non operatur.

15. *Theologica ratione probatur.* — *Moralis ratio in idem institutum.* — *Tertia ratio.* — Ultimo, possumus addere rationes, Theologicam et moralem. Theologica est, quia tunc homo efficitur justus, quando ex Deo nascitur; ergo per eamdem formam justificatur, per quam ex Deo generatur, et constituitur filius Dei; sed hæc forma est habitualis gratia, per quam participat homo divinam naturam, ut supra ostensum est; ergo eadem est forma justificans hominem. Quæ ratio tota habet fundamentum in Joan., epist. 1, c. 3, ubi ait, *justum nasci ex Deo, et esse filium Dei et non posse peccare, quia semen Dei manet in illo*, indicans hoc semen Dei, quod est gratia divina, esse permanenter in justo. Ratio autem moralis est, quia homo non est justus, quia unum vel aliud opus justitiæ facit, sed quia permanenter et stabiliter est bene dispositus ad juste operandum; est autem sic dispositus per habitualem justitiam; ergo hæc est forma justificans hominem. Et ideo Augustinus sæpe repetit hominem operari justa, quia justificatus et justus est, ut late refert et expendit Bellarminus, libro secundo de Justification., cap. 15, et præcipuus locus est quem supra allegavimus, ex concion. 26 in Psal. 128, ubi distinguit justitiam, ut est virtus, et ut est opus justitiæ, et priori modo dicit esse opus gratiæ, per quam justificamur. Et de illis locis plura in sequenti libro dicturi sumus. Atque hæ duæ rationes locupletari possunt ex dictis cap. 1, lib. 6, et cap. 1, 2 et 7 hujus libri. Quibus tertia ratio addi potest, quia illa forma justificat formaliter hominem,

quæ formaliter expellit peccatum; sed hujusmodi forma est habitualis gratia; ergo hæc est quæ justificat. Hæc vero ratio pendet ex dicendis in capitibus sequentibus, ideoque illam remittimus.

16. *Objectio ex locis Scripturæ. — Solutio.* — Contra hanc assertionem objici possunt quædam Scripturæ testimonia, in quibus justificatio videtur tribui actibus justitiæ, ut est illud Roman. 2: *Factores legis justificabuntur;* et 1 Joann. 3 : *Qui facit justitiam justus est;* et ibidem : *Qui habet hanc spem sanctificat se,* et similia. Respondemus in hujusmodi testimoniis, etiamsi de propria justificatione intelligantur, nullum esse verbum indicans causalitatem formalem; unde vel de alio genere causæ, vel interdum etiam de effectu et signo justitiæ intelligenda sunt. Et in verbis quidem Pauli probabile est, quod supra dixi, verbum *justificabuntur* non significare quod fient justi, sed quod in judicio Dei declarabuntur justi. Et licet accipiatur in priori significatione, exponitur ab Augustino, de Spirit. et litter., c. 26, ita ut facere legem sit effectus justitiæ, non causa, ut sit sensus : Qui volunt esse factores legis justificabuntur, id est, adhibebunt curam ut justificentur. Et, licet sumatur causaliter, intelligitur, vel meritorie, quoad augmentum justitiæ, sicut Jacobus, capite secundo, dixit Abraham justificatum esse ex operibus; vel dispositive, quoad acquisitionem justitiæ. Et utroque modo possent exponi verba Joannis, licet in prioribus magis videatur loqui de signo justitiæ, et virtute a posteriori et ex effectu ostendere illum esse justum, qui juste operatur, juxta illud : *Ex fructibus eorum cognoscetis eos,* Matth. 7.

17. *Secundum quæstionis punctum, et prima opinio circa illud.* — In secundo puncto est aliquorum opinio, actualem gratiam, nimirum actum charitatis Dei perfectum, de se sufficientem formam esse ad justificandum hominem, tam primario et positive quoad perfectionem justitiæ, quam consequenter expellendo peccatum. Sed hæc posterior pars infra tractanda est, ut sæpe dixi. Nunc prior ita exponitur, quia, licet Deus statueret non infundere habitus, per talem actum sufficienter justificaretur homo tanquam per inhærentem justitiam perfectam, vel certe, licet Deus infundat habitus, si contingat actum illum prius afficere et informare animam, eo ipso illam justificat ante habitum, sive habitus postea adveniens dicendus sit justificare, sive non. Et hoc videtur sensisse etiam de facto Jansenius supra. Vazquez autem varie loquitur, nam in 1. 2, disput. 203, postquam late probavit, quantum potuit, actum esse formam justificantem, tandem in capit. ultim. ita limitat vel corrigit sententiam, ut dicat actum de se habere ad hoc sufficientem virtutem, si separetur ab habitu, nunc autem justificationem et emundationem a peccato fieri per habitum gratiæ, non per contritionem. At vero in 3 part., disput. 2, cap. 7, n. 62, dicit in adulto qui justificatur extra sacramentum, magis certum esse eum justificari contritione, tanquam forma, quam gratia habituali. Sed hoc posterius verum non esse, ex dictis in primo puncto satis constat, et in præsenti confirmabitur, in quo de altera parte, scilicet de sufficientia actus ad justificandum dicendum est.

18. *Resolutio hujus secundi puncti.—Ratio prima fundamentalis.* — Nihilominus assero nullum actum supernaturalem, neque aliquorum actuum collectionem, esse per se formam natura sua sufficientem ad constituendum hominem simpliciter et absolute justum. Hanc assertionem D. Thomæ, et communem Theologorum esse censeo; tamen, quia non formaliter illam asserunt, sed ut in aliis principiis continetur, ideo illos hic non referam, sed modos quibus inducendi sunt insinuabo. Probatur ergo primo, quia eadem est forma justificans formaliter quæ formaliter expellit peccatum; sed actus dilectionis Dei, sive per se spectatus, sive cum aliis fidei, spei et pœnitentiæ, non est formaliter expellens peccatum vi sua, et ex sua intrinseca natura; ergo nec est forma justificans. Collectio evidens est : major et minor sunt communes Theologorum, ut in sequentibus capitibus videbimus, ubi etiam omnino veras esse ostendemus. Unde hæc ratio, quæ fundamentalis est in hac materia, suppositis præmissis, nullum patitur subterfugium. Est autem quasi a posteriori, ex negatione secundarii effectus colligendo negationem primarii, pendetque ex dicendis de illo effectu, et ideo de illa ratione, et pluribus testimoniis, quibus fulciri potest, hic amplius non dicam.

19. *Secundum fundamentum.* — Secundo, argumentor in hunc modum : ex communi sententia Theologorum, actus supernaturales, etiam perfecta dilectio Dei, sunt dispositiones ad justificationem, seu ad hoc, ut homo fiat justus illique justitia infundatur; ergo sunt dispositiones ad formam justificantem forma-

liter; ergo illi non sunt forma sufficiens ad formaliter justificandum ex eadem communi Theologorum sententia. Majorem ostendemus in libro sequenti, in quo de causis gratiæ et justitiæ acturi sumus, ubi communem illam sententiam verissimam esse probabimus. Prima autem consequentia per se evidens est, quia in omni forma quæ educitur de potentia subjecti, seu in illo fit dependenter ab ipso tam in fieri quam in esse, eadem est dispositio ad productionem formæ, quæ est ad informationem seu unionem ejus cum subjecto, quia talis forma non per se fit, sed in subjecto; unde in rigore non producitur, sed educitur, vel comproducitur cum ipso composito; ergo dispositio ad esse vel fieri compositi est dispositio ad formam constituentem illud; ergo in præsenti actus dilectionis, quæ hominem disponit ut fiat justus, seu, quod idem est, ut justificetur, est etiam dispositio ad ipsam formam formaliter justificantem. Jam vero altera consequentia videtur ex terminis evidens; tum quia causa dispositiva est distincta a formali, respectu ejusdem effectus, imo in genere causæ materialis est causa illius formæ, ad quam disponit; ergo non potest ipsa eumdem formalem effectum conferre; tum etiam quia, si dispositio ipsa daret eumdem effectum formalem, in ejus productione esset completus totus effectus, et ita superflua esset alia forma, ad quam illa disponeret. Ut in præsenti, si actus contritionis vel dilectionis formaliter constitueret hominem justum, ibi esset completa justificatio, ac proinde non esset ille actus dispositio ad justificationem.

20. *Tertium fundamentum.—Præoccupatio ad evasionem.*—Unde argumentor tertio, quia alias in justificatione adultorum, per se loquendo, et seclusa efficacia sacramentorum, semper concurrent duæ causæ formales justificantes, quarum singulæ per se sufficiant hominem vere ac complete justum constituere, nimirum actus charitatis vel contritionis, et habitus gratiæ; suppono enim ut omnino certum, semper infundi hunc habitum in justificatione, quomodocumque, et cum quacumque dispositione fiat. Unde ulterius sequitur, quoties homo per contritionem justificatur, duas justificationes in illo fieri : unam per actum, aliam per habitum, quia uterque est sufficiens forma; de habitu enim, id est a nobis ostensum, et de actu affirmatur a contraria sententia, et utraque causa inest et informat. Unde non habet locum evasio, si quis dicat in eo casu non utramque formam, sed eam quæ primo introducitur, saltem prioritate naturæ, formaliter conferre talem effectum, et impedire aliam, ne suum conferat, sicut de causis efficientibus æqualibus et æque applicatis dici solet. Hoc, inquam, dici non potest in causis formalibus, quia, si una non impedit aliam, ne introducatur et vere inhæreat, ergo nec potest illam impedire, ne suum effectum formalem conferat; quia informare et non dare effectum formalem repugnantia sunt, præsertim in effectu positivo connaturali, et incluso indivisibiliter in effectu primario talis formæ; quod secus est in causa efficiente, nam effectus ejus impediri potest, eo quod possit talis causa, etiam sufficiens et applicata, per extrinsecum impedimentum ab actione sua separari. Erunt ergo nunc de facto, secundum illam sententiam, in homine contrito duæ formales causæ totales justificantes. Consequens autem et absurdum videtur, quia supervacaneum est ejusdem effectus formalis duas causas totales ponere; et cum illæ formæ sint diversarum rationum, impossibile etiam videtur ut eumdem effectum formalem habeant.

21. *Præoccupatio alia ad aliam evasionem.*—Ut autem hæc et præcedens ratio, quæ inter præcipuas hujus puncti esse censetur, solidiores maneant, eas paulo accuratius expendere libet. Potest enim aliquis dicere hunc effectum justificandi hominem, seu constituendi illum gratum Deo, et sanctum, non esse unius rationis specificæ, sed genericæ, et variari posse secundum speciem juxta varias formas, per quas potest conferri diverso modo unicuique illarum accommodato; sicut anima Christi est grata Deo, et propter gratiam unionis, et propter habitualem, et propter sua opera, secundum diversos modos, et rationes talium gratiarum. Quo supposito, facile respondebitur non esse inconveniens, eum qui ad Deum perfecta dilectione convertitur, duplici modo gratum et justum fieri, quia, licet effectus ille communis sit, diverso modo fit per illas formas, et uterque modus simul pertinet ad perfectionem subjecti. Nam, licet talis homo constituatur justus per actum amoris, non tamen ita perseveranter, sicut per habitum, quo etiam indiget, ut postea connaturaliter efficiat similes actus, et ideo non est superflua hæc justificatio per habitus, non obstante priori, quæ est per actus. Nec etiam obstabit quod illæ formæ sint diversarum rationum; nam possunt convenire in aliquo formali effectu communi, qui diverso modo

per illas conferatur. Et hinc nihil obstabit quod una forma justificans sit dispositio ad aliam etiam justificantem, actus videlicet ad habitum ; quia, cum tales formæ habeant diversum modum justificandi, potest una ratione suæ entitatis et informationis justificare, et ratione sui particularis modi actualis disponere ad aliam formam, quæ justificet etiam habitualiter. Et ita videntur duæ præcedentes rationes prorsus enervari.

22. *Quartum fundamentum contra præcedentem evasionem.*— Ad excludendam igitur hanc evasionem argumentor quarto. Nam si actus, disponendo ad infusionem habitualis justitiæ, simul ipse formaliter justificat personam, sequitur habitualem gratiam non esse primam formam justificantem, et consequenter per infusionem habitualis justitiæ non fieri hominem ex peccatore justum, neque ex non justo justum, sed ex justo fieri justiorem extensive, ut sic dicam, seu ex justo uno modo fieri alio modo justum : consequens est falsum ; ergo. Sequela patet, quia actus disponens ad formam, ordine saltem naturæ præcedit formam, ut ex principiis philosophiæ constat ; quia est vera causa ejus. Et præterea probatur ex verbis Concilii Tridentini, sess. 6, capit. septimo : *Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum.* Ubi evidenter loquitur de gratia et donis habitualibus, cum illa distinguat a tota dispositione actuali, ut in priori puncto ponderatum est, et hanc infusionem dicit Concilium consequi ad illam dispositionem ; ergo docet dispositionem præcedere, saltem ordine causalitatis, seu naturæ. Actus autem non disponunt, nec præparant animam, nisi afficiendo et informando illam ; ergo, si actus est forma justificans, formaliter disponendo hominem, justum illum constituit. Imo si illa duo in effectu talis actus aliquo modo, saltem ratione, distinguenda sunt, prius justificabit personam quam illam disponat ; quia justificare est magis absolutus effectus quam disponere. Nam hic dicit habitudinem ad ulteriorem formam. Sicut calor informans lignum non intelligitur illud disponere ad formam ignis, nisi quatenus formaliter calefacit illud, et si inter illa duo cogitetur aliquis ordo rationis, prius intelligitur reddere calidum lignum, et ideo illud disponere. Ergo actus amoris, disponendo hominem ad receptionem habitus, vel prius ratione, vel saltem omnino simul constituit illum justum ; ergo cum infunditur habitus, jam invenit hominem justum ; ergo optime sequitur, per infusionem habitualis justitiæ non fieri ex peccatore justum, sed ex justo justiorem, vel ex justo uno modo, justum alio modo.

23. *Probatur quod dispositio ad justitiam, scilicet actus, non constituat justum.*—Falsitas autem consequentis probatur ex verbis quæ Concilium immediate post præcedentia subjungit : *Per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex injusto fit justus, ex inimico amicus, ut sit hæres secundum spem vitæ æternæ.* Ex quibus verbis, cum his quæ præcedunt et sequuntur, multis modis roboratur tam hæc ratio quam assertio. Nam imprimis dicens Concilium : *Unde homo ex injusto fit justus,* aperte supponit omnia, quæ præcedunt ad infusionem gratiæ et donorum, non constituere hominem justum, ac proinde actum non formaliter justificare. Deinde in c. 4, justificationem definierat esse translationem ab statu peccati ad statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei ; et in discursu cap. 5, 6 et 7, tantum unam translationem hujusmodi seu justificationem intervenire docet in toto justificationis progressu, ideoque semper de illa, ut de una et singulari justificatione loquitur. Nam in cap. 5 declarat *ipsius justificationis exordium* a præveniente gratia sumi, et cap. 6: *Disponuntur ad ipsam justitiam*, etc., ubi et unicam tantum justitiam agnoscit, et illam ab omnibus, quibus homo ad illam disponitur, distinguit ; inter quos actus etiam dilectionem ponit, et sub dilectione etiam perfectum Dei amorem comprehendit, ut supra tactum est, et in c. 13 iterum dicetur, et latius in libro sequenti. Ac denique in cap. 7 eodem tenore subjungit : *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*. Et iterum : *Hujus justificationis causæ sunt,* etc. In quibus verbis particulæ illæ pronominis demonstrativi *hujus*, et relativi *ipsius*, vim habent ostendendi semper esse sermonem de unica et singulari justificatione. Quod postea expresse declarat, dicens, *unicam esse justificationis causam formalem* , utique habitualem, cum addat, *unicuique infundi secundum propriam dispositionem et cooperationem.* Ergo ex mente Concilii, etiamsi in justificatione impii actus et habitus interveniant, unica est justificatio, et unica est causa formalis ejus, et hæc est habitus ; ergo actus non est causa formalis, nec constituit hominem justum, ut antecedit habitum, nec per

infusionem habitus fit homo ex justo justior, sed ex injusto justus.

24. *Quintum fundamentum superioris resolutionis.* — Unde argumentor ulterius quinto, nam ex contraria doctrina sequitur in justificatione impii per se loquendo, et quasi ex natura rei, id est, prout facta est toto tempore ante legem gratiæ, et nunc fit extra sacramentum, sequitur, inquam, infusionem primæ gratiæ habitualis non esse primam justificationem hominis, sed secundam; consequens est falsum; ergo. Sequela satis probata est ex dictis, quia talis infusio non fit, nisi homini contrito, et diligenti Deum super omnia, ac proinde homini jam justificato per suum actum juxta illam sententiam. Consequens autem non videtur ullo modo admittendum. Primo, quia est novum, et alienum a communi sensu Theologorum, quod in re adeo gravi cavendum est. Secundo, quia inde sequitur aliud absurdum, nimirum peccatorem, cum convertitur per contritionem et amorem super omnia, mereri de condigno infusionem ipsiusmet primæ gratiæ habitualis, quod est contra doctrinam certam, ut suppono ex infra tractandis. Sequela patet, quia homo per primam justitiam potest mereri de condigno secundam, sic enim meretur augmentum gratiæ, quod etiam vocatur justificatio. Et declaratur æqualitas rationis, quia primus actus dilectionis super omnia de se tam meritorius est, sicut secundus; ergo si per se justificat, eo ipso quod est in homine, et ab homine, est a persona vel in persona justa; ergo habet omnes conditiones necessarias ad meritum de condigno subsequentis justitiæ habitualis. Quod etiam a simili declaratur, nam, juxta probabilem sententiam, ultima dispositio ad gratiam fit meritoria primæ gratiæ in illo signo, in quo informatur gratia; ergo ita in hac sententia sequitur primum actum dilectionis, si per se sanctificat, in illo eodem signo esse meritorium de condigno, quia est actus personæ jam justæ; ergo erit eodem modo meritorius primæ gratiæ habitualis, quæ jam erit secunda justitia in illa sententia, ut deductum est. Denique, secundum communem sententiam, ultima dispositio ad gratiam habitualem est meritoria illius, tantum de congruo, solum, quia persona non supponitur grata et justa; ergo si ipsa dispositio per se ipsam confert formaliter personæ operanti hanc dignitatem justæ et gratæ, nihil illi deerit, quominus sit meritoria de condigno subsequentis primæ gratiæ habitualis.

25. *Aliud effugium.* — Aliqui putant vitari hoc incommodum adhærendo sententiæ asserenti ultimam dispositionem ad gratiam habitualem procedere effective ab eadem gratia habituali; nam, illo fundamento posito, non poterit dispositio esse meritoria de condigno talis gratiæ, quia principium actus non cadit sub meritum ejusdem actus. Ita ergo auctores contrariæ sententiæ, ut salvent gratiam habitualem esse primam causam formalem justificantem, etiamsi actus gratiæ sit sufficiens ad justificandum formaliter, omnino defendunt ultimam dispositionem ad gratiam habitualem esse efficienter ab illa, imo, quod gravius est, nullo modo illam præcedere ordine naturæ, neque esse dispositionem præparantem subjectum ad formam, sed omnino consequentem formam. Unde colligunt quod, licet actus justificet formaliter, nihilominus de facto prima justificatio est per habitum, et quæ fit per actus, tanquam per fructus justitiæ, erit secunda. Et possunt etiam dicere hunc ordinem esse connaturalem gratiæ et justificationi, quia modus connaturalis operandi hos actus est ut supponant habitus per quos fiant.

26. *Confutatio.* — Verumtamen sententia illa, quam hæc evasio supponit, quod ultima dispositio sit ab habitu, in libro præcedenti impugnata est generaliter, et in libro sequenti, explicando ordinem justificationis, iterum confutabitur. Quod vero ulterius sumit illa responsio, actum contritionis vel dilectionis super omnia non esse dispositionem præparantem ad infusionem habitualis gratiæ, repugnat Concilio Tridentino, capite septimo dicenti : *Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur per infusionem gratiæ et donorum ;* et in can. 4 : *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, et ejus adjutorio posse credere*, etc., *sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur.* Ubi et actum perfectum amoris et pœnitentiæ includit, ut supra ostendi, et particula *ut ei* denotat consecutionem et habitudinem causæ dispositivæ, impetrativæ, aut aliquo modo meritoriæ, ut in lib. 3, ex doctrina Augustini et Hieronymi contra Semipelagianos, ostensum est, et in libro sequenti iterum dicetur; ergo negari non potest quin isti actus præcedant aliquo modo infusionem habitualis justitiæ. Et ideo, si ipsi sufficiunt ad formaliter justificandum, in quocumque signo intelligantur præcedere, constituent hominem justum et gratum, et consequenter aptum ad meritum de condigno primæ gratiæ habitua-

lis, quod nullo modo admittendum est. Ideoque præferenda omnino est doctrina, quæ videtur esse clara Concilii Tridentini, nimirum hos actus præcedere ut dispositiones, et ut sic procedere a gratia excitante et divino adjutorio (quod etiam supponitur esse quid distinctum ab ipsis habitibus, et prius illis), et, ut sic, non constituere hominem formaliter justum, donec justitia in posteriori signo naturæ ipsi infundatur.

27. *Probatur a priori superior resolutio.* — Sexto, possumus a priori rationem nostræ assertionis reddere, quia duæ conditiones sunt de ratione formæ justificantis, quæ in actu deficiunt, et ideo non potest esse forma vere ac complete sanctificans. Prima est, ut sit forma natura sua permanens ac durabilis in homine, etiamsi actu non operetur, quam conditionem non habet actus, ut per se notum est. Quod autem illa conditio sit necessaria, probatur primum morali modo ex generali ratione justi et justitiæ, quia non dicitur justus, qui semel aut iterum actum justitiæ facit, sed qui recte est dispositus ad constanter operandum juste, ita ut nomen justi statum potius quam actionem significet; ergo requirit formam stabilem, ac permanentem, et independentem ab actuali operatione, imo quæ conferat modum juste operandi. Deinde probatur magis theologice, quia vera justitia apud Deum ita constituit hominem justum, ut, licet ab actuali operatione desistat, dummodo non peccet graviter, vere justus perseveret; non potest autem hunc statum conferre, nisi forma permanens per modum habitus, ut in superiori puncto probatum est. Possumusque adjungere veram formam justificantem talem esse, ut per actuale veniale peccatum non excludatur; actus autem dilectionis super omnia excluditur per peccatum veniale; ergo signum est non esse formam justificantem.

28. *Subterfugium.* — *Refellitur.* — Dicetur forte peccatum veniale excludere quidem physice ipsum actum dilectionis, propter incapacitatem potentiæ, et aliquam repugnantiam quasi materialem actuum, non tamen excludere formalem habitudinem potentiæ ad ultimum finem, quam relinquit actus dilectionis morali modo, et secundum quamdam denominationem, seu habitudinem rationis, ratione cujus dicetur talis homo manere justus ex vi actus præteriti. Sed contra primum est, quia de ratione veræ justitiæ inhærentis est, ut ipsa, ut est forma realis et physica, non excludatur per veniale peccatum, quia alias peccatum veniale faceret hominem ex justo non justum, quia excluderet justitiam realem et inhærentem, sine qua homo non potest esse vere justus. Unde ad alteram partem dicitur denominationem ab actu præterito, vel relationem moralem ab illo relictam, non satis esse ut homo sit vere et simpliciter justus, quia non satis est ut sit intrinsece bene dispositus ad operandum justitiam. Unde, quamvis possit Deus (ut infra dicetur) remittere peccatum propter solum actum, et simul acceptare talem hominem ad gloriam vel ad aliqualem amicitiam, et consequenter habere illum gratum et amicum sine infusione habitus, juxta dicta in cap. 5 et 6, nihilominus etiam tunc talis homo non posset dici simpliciter justus, quia, ut ostendi capite præcedenti, denominatio justi est magis intrinseca, et non potest sumi a forma præterita, quæ jam est extranea, etiamsi aliquando inhærens fuisset. Propter quod vera Theologia, magisque consentanea principiis fidei, non agnoscit formam justificantem, quæ in homine non permaneat et inhæreat, quamdiu ille vere dicitur et est justus apud Deum.

29. *Instantia contra primam conditionem.* — *Ejus solutio.* — Sed instabis, nam actus amoris de se est permanens et durabilis, ut patet in amore beatifico, unde non videtur posse negari quin ille amor constituat amantem justum per seipsum, etiamsi nullus habitus in beato inesset; ergo de se eamdem vim nunc habet, nam de se etiam est permanens, licet ex conditione et statu subjecti facile interrumpatur, quod accidentarium illi est. Respondeo imprimis nos loqui de amore libero, non de naturali seu necessario, qui dissimiles sunt in proprietate perpetuitatis, de qua nunc tractamus, et ideo non recte sumi argumentum ab uno ad alium. Unde ad summum concluditur, ex hac parte non repugnare amori beatifico esse formam justificantem. Addo vero amorem illum beatificum non inde habere perpetuitatem, quod talis actus amoris est secundum speciem, sed ex eo quod beatificus est, id est, conjunctus visioni Dei. Unde non est forma justificans natura sua, sed potius ex natura sua supponit formam justificantem, cui illa visio debeatur, et habitualem formam, a qua connaturaliter emanet. Quod si Deus de potentia sua vellet dare visionem, et illum amorem sine habitibus gratiæ et charitatis, esset quidem ille homo beatifice operans ex necessitate, ac

subinde beatus, quia beatitudo consistit in operatione non morali, sed naturali, id est, necessaria; non tamen esset vere et proprie justus, quia, licet haberet præsentem, et suo modo inhærentem optimam regulam justitiæ, non tamen haberet intrinsecam facultatem ad juste operandum moraliter, consentanee ad illum finem, sed oporteret semper per extrinseca auxilia elevari et juvari, et ita non posset connaturaliter operari justitiam, quod necessarium est ad verum statum justitiæ. Et ideo conditio necessaria ad formam justificantem est, quod sit de se permanens, non solum ut operatio necessaria, sed etiam ut forma constituens hominem permanenter idoneum ad justa opera exercenda, quod non habet actus dilectionis, etiamsi necessarius, ac proinde perpetuus sit, imo ipsemet natura sua talem formam supponit, ut declaravi.

30. *Conditio altera ad formam justificantem.* — Altera conditio necessaria ad formam justificantem, est, ut omnem rectitudinem seu æquitatem necessariam in ordine ad ultimum finem contineat, vel formaliter, vel saltem virtualiter, seu radicaliter, eamque formaliter conferat illi quem justum constituit. Ratio hujus conditionis est supra tacta, quia hæc justitia constituere debet hominem simpliciter justum apud Deum, et ideo esse debet universalis justitia, non per modum totius potentialis, sed integralis, vel quasi integralis, omnem rectitudinem complectentis, ut recte deducit D. Thomas in citatis locis. Hæc autem conditio invenitur quidem in habituali gratia, vel collective sumpta, vel aliquo etiam modo simpliciter accepta, ut in capite sequenti declarabo. In actuali vero gratia non potest una forma justificans ita continere omnem æquitatem vel formaliter, vel virtute. Nam formaliter nullus est simplex actus qui omnem honestatem virtutis habeat, ut per se patet, et, licet in collectione omnium actuum considerari possit, tamen illa collectio actuum nunquam ita concurrit ad justificandum hominem, sicut in habitibus invenitur. Nam, licet actus fidei, spei et charitatis simul possint aliquando concurrere, justitia simpliciter dicta plus amplectitur in tota collectione sua, ut in sequenti capite dicam. Præterquam quod actus spei et charitatis perfecti raro fortasse simul concurrunt in eodem puncto et momento justificationis, sicut concurrunt habitus, sive tunc simul incipiant, sive simul adsint et informent, et collectio tantum incipiat per additionem eorum qui deerant, ut frequentius in fidelibus contingit. Neque est aliquis actus qui virtute contineat totam rectitudinem seu æquitatem justitiæ, quia nullus actus virtutis est propria participatio divinæ naturæ, in qua tanquam in radice et fonte omnes virtutes particulares contineantur; nec etiam unus actus particularis virtutis per se disponit ad actus aliarum virtutum, nec illos eminenter continet. Quod si quis dicat dilectionem Dei super omnia ex charitate omnes virtute continere, respondeo potius continere illos proposito quam virtute; sunt enim illa duo valde diversa; vel si aliquo modo dicatur illos continere virtute, illud est valde improprie et remote, qualenus illos potest imperare, non vero quia per se disponat hominem convenienter ad omnia opera justitiæ, ita ut per se influat in illa, vel tanquam proximum illorum principium, vel tanquam fons principiorum omnium operum justitiæ, et ideo solus charitatis actus non potest esse forma justificans. Qui discursus ex dicendis in capite sequenti magis elucidabitur.

31. *Tertium quæstionis punctum tractatur.* — Ex quibus tandem facile est tertium punctum expedire; nam ex probationibus prioris assertionis constat habitualem gratiam per se solam esse veram et completam formam simpliciter justificantem. Nomine autem gratiæ habitualis neque unum simplicem habitum, neque omnium collectionem intelligimus, hoc enim in capite sequenti videbimus, sed abstracte nunc loquimur; sic autem dicimus, habitualem justitiam esse sufficientem formam, quia non est de ratione aut denominatione, vel formali complemento justi ut actu operetur justitiam, sicut non est de ratione, aut complemento hominis ut actu ratiocinetur, neque de integritate arboris ut actu ferat fructum. Unde justitia etiam divina, ut est in homine, eumque justum constituit, non dicit actum secundum, sed primum, et ideo in habituali gratia sufficienter continetur. Illud autem accipimus ex communi sensu, et usu talium vocum non tantum morali, sed etiam ecclesiastico et sacro, ut jam explicui. Sunt enim infantes justi; et adulti, cum dormiunt, vel nihil operantur, imo etiam dum venialiter delinquunt, justi permanent sine ulla propria diminutione internæ justitiæ. Unde consequenter fit nullum actum secundum justificare proprie hominem formaliter, etiam ut partialem causam; tum quia ubi una causa est totalis, nulla alia concurrit ut partialis; tum etiam quia illa conditio perma-

nentis formæ, etiam in partiali causa formaliter justificante, necessaria est, quia oportet, ut physice tamdiu duret et justo inhæreat, quamdiu totus effectus adæquatus et formalis justitiæ in eodem permanet; at homo justificatus semel permanet justus, et cum toto effectu formali justitiæ, etiam cum nihil operatur; ergo nullo modo, nec totaliter, nec partialiter, fuit sic constitutus per actum secundum qui præcessit. Et eadem ratione nec per actum subsequentem fit formaliter justior, sed meritorie vel effective, ut in lib. 10 videbimus. Et hoc confirmant omnia supra adducta, quibus ostendimus eamdem formam justificantem, quæ est integra et unica in parvulis, esse in adultis, sive vigilantibus, sive dormientibus, sive amentibus, sive ratione utentibus, quia effectus formalis semper est idem ; ergo et forma integra ejus. Denique illa forma, quæ constituit hominem filium Dei adoptivum, est integra forma justificans, ut ex supra dictis, et ex usu Scripturæ constat; gratia autem habitualis sola, sine consortio actuum, constituit hominem filium Dei adoptivum ; ergo illa est tota forma, actus vero est vel dispositio ad justitiam, vel fructus justitiæ, non forma , vel integre, vel ex parte justificans.

32. *Dubium ex Tridentino solvitur. —Mens Tridentini.* — Potest vero aliquis hæsitare in quodam verbo Concilii Trident., dicto c. 7, ubi ait, *justificari hominem per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum.* Unde, licet per gratiam et dona intelligat habitus, non tamen solos illos in adultis requirit, sed etiam quod voluntarie suscipiantur; hoc autem non fit sine actu ; ergo completa causa justificationis in adultis requirit actum. At certe de mente Concilii satis constat ; non enim dicit ipsam justitiam debere intrinsece, ac per se esse voluntariam, sed susceptionem ejus debere esse in adultis voluntariam, utique in fieri, et per denominationem extrinsecam ab aliquo actu suscipientis. Inde autem non sequitur illum actum esse partem causæ formaliter justificantis, sed ad summum esse requisitum per modum convenientis dispositionis in tali persona, quæ jam potest ratione uti ; decet enim ut sine libero consensu in divinam amicitiam non admittatur. Evidenterque hic sensus ex discursu Concilii colligitur; cum enim dixisset in adultis consequi justificationem ad propriam eorum dispositionem, adjungit inde fieri ut talis justificatio fiat per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, quod non habet aliunde, nisi ex dispositione, quia nec Concilium alium actum requirit, nec potest intelligi aut cum fundamento cogitari. Postea vero cum designat formalem causam, neque actus, neque voluntarii meminit, sed absolute dixit unicam causam formalem esse justitiam ipsam, quæ datur juxta dispositionem, et animæ inhæret, quod habet, ut talis forma est, non ut voluntarie suscepta est ; nam hoc (ut dixi) solum est denominatio extrinseca respectu illius. Cujus etiam signum est, quia illa susceptio potest esse voluntaria per actum, qui jam non est, cum homo justificatur ; ergo non est pars formæ justificantis, nam tota illa debet esse intrinsece inhærens, cum homo fit justus, ut idem Concilium plane docet. Et, licet interdum ille actus simul concurrat, illo transacto, manet integer effectus, et consequenter integra causa justitiæ ; illa ergo conditio voluntarii solum in fieri, et per modum moralis dispositionis postulatur.

33. *Sententia quædam contra secundi puncti quæstionis resolutionem.* — Contra superiorem doctrinam nonnulla objici solent, quibus aliqui suadere conantur, saltem esse probabile, actum infusum dilectionis Dei super omnia esse formalem causam justificantem sufficienter. Et imprimis probant fuisse hanc sententiam Magistri Sententiarum, et aliorum gravium auctorum, ac proinde esse probabilem. Magister enim in 1, dist. 17, censuit non infundi justis creatum habitum charitatis, sed ipsummet Spiritum Sanctum infundi, ut per se faciat nos dilectores sui. Unde necesse est ut vel senserit ipsum Spiritum Sanctum esse formam nos justificantem, vel actum charitatis ad hoc sufficere. Primum non videtur illi tribuendum, cum id expresse non dixerit, et multum accedat ad errores hujus temporis ; ergo sensit secundum, scilicet, actum ipsum dilectionis esse formam justificantem. Refertur etiam pro hac sententia Ruardus, artic. 2 contra Lutherum, § *Graviter etiam fallitur,* vers. *Confitemur et nos,* quia dicit, *veram et absolutam justitiæ regulam, esse Deum ex toto corde diligere.* Item refertur Osius in Confession., c. 69, quia dicit charitatem esse formalem justitiam.

34. *Probatio prima ex Scriptura et Patribus.* — Unde probationes hujus sententiæ præcipue sumuntur ex his quæ Scripturæ et Patres docent de excellentia charitatis, et de effectibus ejus, inter quæ aliqua pertinent ad effectum remittendi peccata, quæ in capit. 13 expendemus , alia vero spectant ad effectum

uniendi animam Deo, et constituendi eum illo vinculum amicitiæ, in quo justificatio animæ consistit. Et sic inducunt illud Joan., 14: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo*, etc.; et quod ad Colossens. 3 charitas dicitur *vinculum perfectionis*; et 1 ad Timoth. 1, dicitur *finis præcepti*; et ad Galat. 5: *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur*. Quibus adjungunt similes locutiones præsertim Augustini, qui multis in locis charitatem vocat verissimam, plenissimam, perfectissimamque justitiam, præsertim lib. de Natura et grat., cap. 42, usque ad ultimum, et lib. 14 de Civitat., cap. 7, ubi, *propter amorem*, ait, *esse homines voluntatis bonæ, quæ in Scriptura charitas Dei dicitur*; et infra: *Recta voluntas est bonus amor*. Idem, lib. de Morib. Eccles., capit. 11 et sequentibus, ubi ait, *hominem per charitatem sanctificari*; et tract. 9 in 1 epistol. Joannis, ubi charitatem vocat *pulchritudinem animæ*. Quæ omnia de actu charitatis intelligi volunt, quod ex aliis locis Augustini suaderi potest, in quibus solet definire, *charitatem esse motum animi*, l. 3 de Doctrin. Christian., c. 10, et lib. 83 Quæstion., quæst. 36; ergo etiam in prioribus locis de actu charitatis loquitur. De quo etiam Bernardus, serm. 83 in Cantic., dicit, *dilectionem desponsare animam Verbo*; et serm. 3 de Timore Dei, dicit, *charitatem perfectam esse perfectam sanctitatem*; Gregorius, homil. 38 in Evang., vocat eam *vestem nuptialem*; et similia frequentia sunt in Patribus.

35. *Secunda probatio ex ratione.* — Ratio etiam objici potest, quia vera dilectio Dei subjicit hominem Deo, et quasi illum adæquat suæ primæ regulæ, et quantum est ex se movet, et imperat omnem justitiam; quid ergo illi deest, quominus sit vera forma justificans? Item ille actus unit voluntatem Deo ut amico, et consequenter unit Deum homini diligenti se, et ita facit ut homo sit in Deo, et Deus in homine, imo etiam, ut homo sit unus spiritus cum Deo, utique secundum affectum; ergo vere constituit hominem justum et amicum Deo. Denique habitus charitatis est vera forma sanctificans, præsertim juxta sententiam Scoti et aliorum, qui alium habitum gratiæ sanctificantis negant; sed actus charitatis Dei super omnia, et infusus perfectiori modo unit animam Deo, et ipsam actualem continet justitiam ad quam habitus inclinat; ergo multo magis erit forma justificans.

36. *Exponuntur priores Doctores.* — Ad priores auctores, respondeo imprimis Magistrum nunquam satis declarasse quæ sit forma justificans hominem formaliter; quod si fortasse sensit solum actum dilectionis ad hoc satis esse, sine habituali gratia informante animam, falsum in hoc sensit, et ejus opinio, quatenus negat infusum habitum charitatis, reprobata est. Veruntamen neque Magister unquam dixit actum charitatis esse formam justificantem, neque negavit omnem formam habitualem sanctificantem, potuitque admittere justificantem gratiam, etiamsi habitum charitatis negarit. Nam per actum charitatis fatetur Spiritum Sanctum ita infundi justis, ut in eis habitet et maneat speciali modo, etiam quando actu non diligunt. Et in materia de Sacramentis, præsertim in 4, distinct. 4, fatetur per baptismum dari gratiam, per quam Christus in nobis manet; et distinct. 17, licet dicat hominem justificari per contritionem, nihilominus id dicit fieri in ordine ad gratiam, quæ per sacramentum infunditur, quæ non potest esse nisi habitualis. Ad Ruardum, dicimus immerito allegari, quia et in eo loco tantum dicit charitatem esse justitiæ regulam, quod longe diversum est, ut per se constat, et in aliis locis a nobis citatis veritatem perspicue docet. Osius vero, licet forte senserit charitatem non distingui a gratia, nihilominus loquitur de charitate permanente et habituali. Et præsertim dicto cap. 69, § *Charitatem autem*, declarat se loqui de charitate, quam Paulus dicit, *diffundi in nobis per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Datus autem* (inquit) *est nobis, ut habitet in nobis, tanquam in templis suis*, quod certe non fit sine dono permanente.

37. *Solutio Scripturæ oppositæ Patrumque.* —Ad testimonia Scripturæ, respondetur solum probare, vel dilectionem esse quasi viam ad justificationem, vel esse fructum ejus; utrumque enim habet secundum diversos status, et utrumque est valde diversum a causalitate formali justificationis, imo repugnat illi. Verba ergo Christi: *Qui diligit me*, etc., de dilectione prævia, quæ est dispositio, optime intelliguntur, unde post illam significatur justificatio, cum dicitur: *Et ad eum veniemus*. Secundum vero et tertium testimonium optime intelliguntur de dilectione, quæ est fructus justitiæ. Unde non dicitur esse forma justificans, sed finis, quod longe diversum est; quod vero dicitur *vinculum*, etiam habitui convenit. Denique, quartum ad utramque

potest cum proportione accommodari, quæ omnia clara sunt, et facile legenti constabunt. De testimoniis autem Augustini multa diximus in libro præcedenti, cap. 13, quia multa illorum optime de charitate habituali exponuntur, juxta verba Pauli : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris,* quibus fere Augustinus ubique utitur. Unde etiam dicit charitatem, quæ nos sanctificat, dare potestatem bene operandi ; et quamvis alibi dicat charitatem esse motum animi, vel intelligendus est causaliter, quia est principium talis motus, ut illum exponit Magister in 1, distinct. 17, vel sub motu comprehendit virtutem, quæ in animo supponi necessario debet, ut ab illo connaturaliter procedat. Itaque sub illo animi motu totum pondus in Deum, totumque affectum, tam actualem quam habitualem, comprehendit. Vel certe, licet illis locis vocem charitatis sub illa significatione explicuerit, in aliis docet nobis infundi virtutem, a qua est ille motus, ut patet in lib. de Morib. Eccles., cap. 11, et cap. 13; sicut ergo alibi dixit justitiam interdum significare virtutem, interdum opus justitiæ, ita plane in aliis locis de charitate sentit. Unde etiam fatemur, cum dicit nos redire ad Deum per dilectionem, loqui de actu charitatis, et de eodem dicere potuisse nos sanctificare, et esse mensuram perfectionis nostræ justitiæ ; hæc vero et similia recte exponuntur juxta doctrinam Concilii Tridentini, dicto cap. 7, dicentis unicuique dari justitiam juxta suam dispositionem ; sic ergo dilectio est mensura justitiæ, tanquam proxima dispositio ad illam; sic etiam sanctificat animam, et cætera quæ de illa dicuntur. Et simili modo cætera testimonia Gregorii, Bernardi, vel aliorum, quæ adduci possunt, facile exponuntur.

38. *Solvuntur rationes.* — Ad rationes respondetur quod, licet actus charitatis inchoet amicitiam cum Deo, non confert illud esse divinum, quo justus peculiari modo constituitur filius Dei adoptivus, participando divinam naturam, et ideo nec constituit hominem sanctum, nec consummat, ut ita dicam, amicitiam cum Deo, quia non censetur Deus perfecte diligere hominem ut amicum, donec illi infundat participationem suæ naturæ. Item solus actus non est donum de se permanens, et dans facultatem juste operandi, et ideo non justificat, ut explicavi. Et ita facile satisfit duabus primis rationibus. Ad tertiam, etiam de ipso habitu charitatis dici potest per se solum nec sufficienter, nec principaliter hominem justificare, ut in sequenti capite declarabo. Deinde etiam comparatus ad actum, est permanentior forma dans quamdam facultatem juste operandi, et ex hac parte aptior ad sanctificandum. Est etiam proxime conjunctus cum gratia sanctificante, et per utramque homo altiori et stabiliori modo fit unus spiritus cum Deo, quam per solum actum.

CAPUT IX.

UTRUM GRATIA, QUA FORMALITER JUSTIFICAMUR, SIT UNUS SIMPLEX HABITUS, VEL PLURIUM COLLECTIO ?

1. *Primus dicendi modus. — Gratiam justificantem esse habituum collectionem.* — Quamvis nomine gratiæ habitualis per antonomasiam significari soleat forma illa supernaturalis, quæ hominem facit Deo gratum et acceptum, ac filium adoptivum, generalius tamen loquendo, quilibet habitus infusus est quædam gratia habitualis, et quia isti habitus sunt plures, ideo superest explicandum an aliquis illorum per se sumptus, sit illa justitia quæ est propria forma sanctificans, vel sit plurium collectio; et si est unus, quis ille sit ; vel si est plurium collectio, qui etiam, et quot illi sint. Principio igitur, justitiam hanc non esse simplicem habitum suaderi potest ex Concilio Tridentino, sess. 7, cap. 7, ubi significat justitiam includere plures virtutes, seu plura alia dona ; inquit enim justificationem fieri *per infusionem gratiæ et donorum ;* et ibidem ait, *in justificatione simul cum remissione peccatorum hæc tria hominem accipere, fidem, spem et charitatem.* Secundo, Concilium Viennense, in Clement. unic. de Summ. Trinit., dum eligit, tanquam probabiliorem, *opinionem asserentem, tam parvulis quam adultis infundi informantem gratiam et virtutes,* indicare videtur hominem justificari per infusionem gratiæ et virtutum. Tertio, argumentor ratione, quia justitia, ut constituit hominem simpliciter justum, non dicit unam peculiarem rectitudinem in ordine ad Deum, sed dicit integram rectitudinem in omnibus partibus hominis, ita ut inferiora subjiciantur superioribus, et omnia Deo, ut docuit divus Thomas, prima secundæ, quæst. 113, artic. 1 ; sed nulla est virtus singularis quæ totam hanc rectitudinem possit conferre ; ergo non potest hæc justitia esse unum simplex donum, sed collectio plurium.

2. *Secundus dicendi modus. — Justitiam esse simplicem formam suadetur.* — At vero e contrario justitiam esse simplicem formam suadere possumus, primo, quia gratia sanctificans animam est una simplex qualitas, ut supra visum est ; ergo etiam justitia infusa est una qualitas, seu unus habitus. Probatur consequentia, quia illa gratia, quæ constituit hominem sanctum, est etiam vera justitia, quia non potest homo esse sanctus, nisi sit justus. Secundo, quia, si justitia includeret formaliter plura dona, includeret etiam fidem et spem, ut priora argumenta probare conantur ; sed non videtur hoc dici posse ; primo, quia per peccatum amittitur formalis justitia, et tamen non amittuntur fides nec spes ; secundo, quia alias homo fidelis esset ex parte justus, vel (ut ita dicam) semijustus, quando est in statu peccati, quia retineret partialem causam formalem justificationis ; tertio, non maneret in patria eadem justitia quæ fuit in via, saltem integre et adæquate, quia non manet fides nec spes. Et eadem ratione non justificarentur homines per formalem justitiam similem justitiæ Christi, quia ipse non fuit justus per infusionem illarum trium virtutum ; hoc autem non videtur consentaneum Paulo ad Roman. 8, et aliis locis supra citatis. Unde possumus argumentari tertio, quia justitia est quædam forma indivisibilis ; ergo debet esse simplex qualitas, nam, si esset composita ex multis, dividi posset. Antecedens probatur, quia necessario acquiritur vel amittitur tota simul ; ergo oportet ut sit unus indivisibilis habitus.

3. *Prima distinctio in primo modo dicendi supra posito.* — In hoc puncto multorum sententia esse videtur, justitiam esse collectionem plurium habituum ; variis tamen modis explicatur. Nam imprimis Vega, lib. 7 in Tridentino, cap. 3, existimat esse definitum a Concilio in loco citato, formalem justitiam non esse unam virtutem, sed collectionem trium, utique fidei, spei et charitatis. Cui sententiæ videtur subscribere Bellarminus, lib. 1 de Grat. et liber. arbit., cap. 6, § *Primo Concilium Tridentinum,* etc. Et ad hoc suadendum affert testimonia Ambrosii et Augustini, dicentium in his tribus virtutibus consistere perfectionem hominis Christiani. Maxime vero id videtur probare testimonium Pauli, 1 ad Corinth. 13, ubi hæc tria ponit, tanquam Christianæ vitæ et justitiæ essentialia. Suaderi etiam potest, quia Scriptura sæpe tribuit justificationem his virtutibus ; nam de fide sæpe dixit Paulus in Epistol. ad Roman., hominem per fidem justificari, et adjungit deinde charitatem, in c. 5 ; et ad Galat. 5 et 6, dicit justificari hominem per fidem, quæ per charitatem operatur ; et in eodem c. 5 ad Roman., addit spem, quæ fidei est conjunctissima, et ideo etiam c. 4, ut fidem Abrahæ commendaret, addidit : *Contra spem, in spem credidit ;* et cap. 8, ait : *Spe salvi facti sumus ;* et Joan., Epist. 1, c. 3, dicit : *Qui habet hanc spem sanctificat se.* Ex quibus potest formari ratio qua utitur Vega, quia non est vere justus, nisi qui vere credit, vere sperat, et vere amat ; ergo non est vera justitia, nisi quæ reddit hominem promptum, et habilem ad hos tres actus præstandos ; sed hoc non confert una virtus, sed illæ tres simul ; ergo in illis consistit justitia. Declarat hoc exemplo beatitudinis, nam putat esse definitum a Benedicto XI beatitudinem consistere simul in visione et amore, et non in altero tantum ; ita ergo justitia viæ consistit in perfecto ordine intellectus, et voluntatis ad Deum, quem illæ tres virtutes præstant.

4. *Secunda distinctio in primo modo dicendi supra posito.* — Eamdem sententiam in modo aliquantulum diverso tradit Soto, lib. 2 de Natur. et grat., cap. 18. Ait enim quatuor esse causas formales nostræ justificationis, scilicet gratiam, et tres virtutes Theologales. In quo loquendi modo, cum plures causas appellat, de partialibus intelligat necesse est, quia Concilium unicam esse dixit causam formalem ; intelligendum ergo est, juxta opinionem Soti, illam esse unam collectione, seu quæ coalescit ex illis quatuor. Quod vero attinet ad numerum, ideo differt a priori sententia, quia distinguit gratiam a charitate, quod Vega non admittit, et ita abstrahendo ab illa quæstione, etiam Vega concedit gratiam, quicquid illa sit, pertinere ad causam formalem justificationis. Et sic ratio adæquata utriusque sententiæ reddi poterit, quia de ratione justitiæ infusæ est, ut duo in nobis formaliter efficiat ; primum est, ut nos constituat Dei amicos, Deo gratos, et acceptos ad gloriam. Secundum est, ut det nobis facultatem bene operandi. Sed primum præstat per gratiam, secundum per tres virtutes Theologales ; ergo hæ quatuor formæ complent veram justitiam infusam.

5. *Enervantur superiora.* — At enim, si hæc ratio efficax est, non solum illæ tres virtutes, sed etiam omnes morales infusæ, et dona

Spiritus Sancti numeranda sunt inter dona, quæ formaliter complent, seu constituunt integram formam justificantem. Unde vel illi auctores, ut fortasse Vega, non admittunt alios habitus infusos distinctos ab illis virtutibus, vel, si illos admittunt, ut Soto, non sufficienter enumerant formas complentes justitiam. Sequela patet, quia de ratione justitiæ est, ut det completam facultatem juste operandi ; sed non dat illam sufficienter per illas tres virtutes, nisi reliquæ, et dona adjungantur, ut in superioribus visum est ; ergo omnes illæ complent formalem justitiam, ut bonum sit ex integra causa. Et declaratur ex illo modo argumentandi, quod non potest esse vere justus, nisi sit vere fidelis, etc. ; ita enim non potest esse vere justus, nisi sit verus Dei cultor, et vere pœnitens, et sic de aliis ; ergo justitia non est tantum collectio illarum trium virtutum, sed omnium. Item argumentum, quod sumitur ex illis locutionibus : *Qui habet hanc spem, sanctificat se,* de aliis etiam fieri potest ; nam de agente pœnitentiam dicitur Ezechiel. 18 : *Ipse animam suam vivificabit ;* et Ezech. 1, dicitur : *Timor Domini expellit peccatum,* et sic de aliis.

6. *Tertia distinctio circa collectionem habituum justificationis.* — Est igitur alius modus explicandi hanc sententiam, ut justitia formalis sit collectio omnium habituum infusorum gratiæ, virtutum et donorum, quatenus optimum ordinem, et concentum in anima et potentiis ejus constituunt. Hæc videtur esse aperta sententia D. Thomæ in dicta quæst. 113, artic. 1, ubi ait, *hanc justitiam consistere in interiori dispositione hominis, prout, scilicet, supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animæ subduntur supremæ, scilicet rationi.* Et in solutione ad 1, ait justificationem non esse nominatam per ordinem ad fidem vel charitatem, quæ sunt particulares virtutes, *quia importat generaliter totam rectitudinem ordinis.* Eamdem doctrinam latius tradit in 4, dist. 17, quæst. 1, artic. 1, quæstiunc. 1, ubi in corpore ait hanc justitiam generalem dici, in quantum cum gratia omnes virtutes includit, non quidem per modum totius universalis, sed per modum totius integralis, et motum ad hanc justitiam justificationem vocari. Et in solut. ad 1 ait, *licet hæc justitia originaliter sit in voluntate, quia est principium merendi, etiam esse in aliis partibus animæ, quasi rectificatis, sicut in subjecto.* Et in solut. ad 3, dicit gratiam comparari ad charitatem et cæteras virtutes, ut essentiam ad potentias, et ut moventem et perficientem illas, et ideo primam causam justitiæ esse gratiam, et deinde charitatem. *Et propter hoc* (inquit) *ipsa justificatio est effectus justitiæ generalis sicut causæ formalis proximæ, sed charitatis, et gratiæ, sicut causarum causæ proximæ.* Eamdem doctrinam habet quæst. 28 de Verit., art. 1, et fundari potest argumentis Vegæ et Soti, cum his quibus proxime probavimus diminute fuisse locutos.

7. *Opinio secunda superioribus dicendi modis opposita.* — Nihilominus esse potest alia sententia, dicens justitiam hanc, quæ nos formaliter et adæquate justificat, esse unam simplicem qualitatem, seu habitum. Quæ in generali potest suaderi rationibus dubitandi secundo loco factis. In particulari vero variis modis explicari potest. Primus est hæreticorum, qui, eo modo quo aliquam formam inhærentem justificantem admittunt, illam dicunt esse solam fidem. Sic enim, ut refert Bellarminus, lib. 2 de Justificat., cap. 1, Lutherus, in confessione Augustana, fidem dicit esse causam formalem nostræ justificationis. Et Stapleton., prolegom. 2 ad lib. 5 de Justificat., versus finem, revincere conatur hæreticos, quod negare non possint omnem inhærentem justitiam, cum per fidem nos justificari dicant. Verumtamen error iste ad hunc locum non pertinet ; tum quia isti non loquuntur de habitu fidei, quem etiam Lutherus negavit, ut refertur, sed tantum de actu ; unde etiam non loquuntur de propria causa formali inhærente, sed de conditione quadam necessaria, quam veluti manum esse dicunt, qua Christi justitiam apprehendimus. Postquam vero semel apprehensa est justitia per actum fidei, etiamsi homo ab illo actu cesset, dummodo non discredat, dicunt manere justum per imputatam justitiam, qui error quoad hanc partem satis refutatus est. Quoad alteram vero partem, in qua hæretici solam fidem requirunt, quia de actu, ut dixi, loquuntur, in libro sequenti refellendus est hic error, quia, juxta catholicam doctrinam, ille actus est una ex dispositionibus ad justitiam, non tamen est sufficiens. Unde etiam si sermo sit de habituali fide, quamvis non sit error, sed probabilis opinio, fidem esse quasi partem justitiæ quasi formaliter justificantis, juxta superiorem sententiam, nihilominus error est dicere, illum habitum solum esse totam formam justificantem. Nam de fide est, et formam justificantem non esse simul cum

peccato mortali, et fidei habitum esse posse cum peccato mortali. Utrumque enim est in Concilio Tridentino definitum; ergo de fide est non esse habitum fidei solum formam justificantem. Ratio etiam est evidens, quia sola fides non dat homini sufficientem rectitudinem in ordine ad Deum, ut per se notum est, et in loco citato probabitur de actuali rectitudine, et inde evidenter sequitur de habituali.

8. *Nulla virtus moralis esse potest totalis forma justificans.* — Omissis ergo hæreticis, inter catholicos unum est certum, nimirum, inter habitus operativos virtutum vel donorum supernaturalium, charitate excepta, nullum illorum, per se ac singulariter spectatum, esse sufficientem formam justificantem, ac subinde vel nullo modo esse talem formam, vel ad summum partialiter. Ratio est clara, quia inter virtutes Theologales, fides et spes possunt esse in homine injusto, et ideo neutra earum potest esse integra forma justificans; ergo nulla etiam virtus moralis potest esse talis forma, cum sit minus perfecta quam sit fides et spes. Præterquam quod incertum est an tales virtutes infundantur, et, supposito quod infundantur, etiam est incertum an in peccatore maneant. Prior item ratio procedit etiam in donis, quia etiam sunt habitus minus perfecti quam fides, vel spes. Et præterea, cum solum dentur ad extraordinarios actus, supponunt rectitudinem justitiæ apud Deum, in his quæ ad ejus amicitiam per se et ordinarie necessaria sunt. Quapropter de sola charitate inter virtutes seu habitus operativos, est opinio dicens illam solam esse integram et simplicem formam justificantem, ac veram justitiam apud Deum. Quod videtur sentire doctissimus Bellarminus, lib. 2 de Justificat., cap. 16, ubi ait habitum charitatis, qui omnes virtutes eminenter continet, plenissimam justitiam esse, ut Augustinus dicit in lib. de Natura et grat.

9. *Habitum charitatis esse totalem justificationem probatur.* — Unde virtute sic argumentatur : sola charitas perfecte disponit hominem in ordine ad finem supernaturalem, et omnes leges ad illum ordinatas, quia dat facultatem operandi et implendi omnes illas leges, quatenus eminenter continet omnes virtutes, et illis imperat; ergo sola sufficienter constituit hominem justum. Item illa facit hominem pulchrum coram Deo, et consequenter dilectum et acceptum, ac subinde reconciliat hominem Deo; hic autem est prius effectus justitiæ; ergo. Denique illa est propria forma justificans, quæ formaliter expellit peccatum; sed hoc facit solus habitus charitatis; ergo. Major supponitur. Minor vero probatur, quia charitas, convertendo animam ad Deum habitualiter, excludit formaliter habitualem aversionem quam peccatum reliquerat, et quæ maxime habet rationem peccati. Unde etiam excludit formaliter maculam, et consequenter cætera quæ ad rationem peccati primario vel secundario pertinere possunt; ergo est integra forma justificans. Et huic sententiæ videtur favere Augustinus, non solum in loco allegato, sed etiam in cap. 3 ejusdem libri de Natur. et grat., ubi sic ait : *Charitas est, qua una vere justus est, quicumque justus est;* et in cap. ult. : *Charitas inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est;* et plura alia similia superioribus allegavimus. Possumus nunc addere Concilium Tridentinum in dicto cap. 7; nam, postquam dixit formalem causam justificationis esse justitiam inhærentem, subdit statim hoc fieri cum *per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret.*

10. *Rejicitur prior sententia.* — Verumtamen prædictus auctor supponit in justificatione non infundi nobis aliam formam a charitate distinctam, excellentiorem illa, quæ per antonomasiam gratia dicatur, et ex illa hypothesi probabiliter loquitur. At vero, supposita contraria sententia, quam nos defendimus, hæc non potest subsistere, nec consequenter defendi, ut patebit facile discurrendo per rationes illius sententiæ. Nam sola charitas, etiam supposita fide et spe, non disponit hominem sufficienter ad finem supernaturalem; nam prima dispositio necessaria est, quod finis ille fiat connaturalis homini; non fit autem connaturalis per amorem, sed per formam dantem esse supernaturale, cui ille finis sit connaturalis, et ideo habeat appetitum ad eumdem finem, tam innatum quam elicitum. Deinde nec ad media ad illum finem sufficienter disponit, quia nec dat proximas facultates, seu virtutes operandi omnes actus justitiæ, nec illas eminenter continet, quia neque potest illas efficere, neque actus illarum elicere; neque ad imperandum illis, vel ut illas informet, necesse est ut illas contineat eminenter, sed satis est quod pro objecto habeat ipsum finem ultimum, ad quem

aliæ virtutes referri debent. Unde etiam spes potest suo modo inferioribus virtutibus imperare, et religio, vel pœnitentia, licet illas eminenter non contineant. Neque etiam habitus charitatis comparatur ad alias virtutes ut forma in qua radicentur vel cui debeantur, sed hoc est proprium gratiæ, quæ ex hac parte perfectius disponit animam ad omnes actus justitiæ quam charitas. Unde etiam charitas nullo modo est principium per se dans physicam facultatem operandi omnes actus justitiæ, sed illos tantum quos potest elicere; gratia autem (ut est probabile) per se influit in omnes actus supernaturales, tanquam principale principium sui ordinis, ut supra dictum est.

11. *Charitatem non posse esse plenam formam justificantem, amplius ostenditur.*—Præterea, licet charitas det animæ pulchritudinem, id solum est in una potentia, et in ordine ad speciales actus, quod etiam suo modo præstant spes, et alia dona potentiarum, minus quidem perfecto modo quoad speciem virtutis, cum quadam vero paritate in modo limitato ad certum genus pulchritudinis et operationis; gratia vero ipsam animam secundum substantiam ejus reddit pulchram, et consequenter gratam et amabilem Deo altiori modo, sine quo non potest vera reconciliatio cum Deo perfici. Nam prima ratio intrinseca, quæ formaliter facit hominem dilectum Deo, non est charitas, sed gratia. Alioqui Deus diligeret justum dilectione amici, quia ab ipso diligitur, quod non ita est; nam potius Deus, diligendo hominem per gratiam, facit illum dilectorem sui per charitatem. Quomodo potest probabiliter intelligi illud Rom. 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis ;* datur enim per gratiam, per quam facit nos dilectos, et sic datus infundit etiam charitatem per quam facit dilectores. Denique, supposita illa sententia, præcipua macula peccati consistit in carentia gratiæ, et ita non potest sufficienter excludi per solum habitum charitatis; ergo ex hac parte non potest sola charitas esse integra et perfecta forma justificans. Præterquam quod nec potest per se dare jus filiationis ad vitam æternam, ut idem auctor fatetur, cum tamen Concilium Tridentinum, consentanee ad Scripturam, formæ justificanti tribuat filium hæredem constituere.

12. *Probabile est charitatem cum gratia complere formam justificantem.* — Nullo ergo modo admitti potest a nobis, quod aliquis habitus sit forma sufficiens justitiæ sine consortio gratiæ. Probabile autem est charitatem cum gratia complere formam justificantem. Sic enim probabiliter possunt applicari rationes Bellarmini ad illud quasi vinculum duarum formarum, quæ ita sunt natura connexæ, ut unam moraliter componant. Nam ita essentialiter concurrunt ad unum amicitiæ vinculum, et ad plene expellendum peccatum; ergo probabiliter dici potest complere essentialiter formam justificantem; nam fides et spes, licet sint necessariæ, videntur esse potius quædam præparationes ad justitiam, quam partes ejus; et alia dona, vel virtutes quæ consequuntur, sunt veluti passiones, seu proprietates. Et ad hunc sensum possunt facile accommodari verba Concilii Tridentini, can. 11, ubi, damnando illud dogma, quod justificatio sit peccatorum remissio, addit : *Exclusa gratia et charitate, quæ per Spiritum Sanctum in cordibus eorum diffundatur, atque illis inhæreat.* Ubi, licet non doceat gratiam et charitatem esse distinctas, indicat tamen sub utraque ratione esse necessarias, et sufficere ad justificandum impium.

13. *Satis probabile justitiam justificantem esse unam simplicem formam, nempe gratiam.* — Addimus vero ulterius satis probabile esse justitiam, quæ est forma justificans, essentialiter esse unam simplicem formam, eamque esse gratiam gratum facientem, quæ substantiam animæ informat. Ad hoc explicandum, considero imprimis differentiam inter justitiam hanc infusam seu divinam, et acquisitam seu humanam. Nam acquisita per naturalem rationem, supponit tam primariam seu radicalem, quam proximam facultatem operandi justa, solumque addit modum juste operandi cum promptitudine et delectatione, et ideo solum perficit potentiam, quæ est principium proximum talium operationum, quia illi soli potest facilitatem in operando conferre, et quia in illa sola sunt actus per quos potest talis justitia generari. At vero justitia divina et infusa non supponit, sed confert simpliciter facultatem operandi justa in ordine divino, quia in ipsa anima et in potentiis ejus, in suis solis naturalibus consideratis, proportionata non invenitur. Et quia hæc proportio non tantum in proxima potentia, sed etiam in principio principali et radicali requiritur, ideo hæc justitia infusa, non solum in potentiis, sed etiam in ipsa anima, prout est principium principale operationum

vitalium, necessaria est. Igitur ex hac parte habet hæc justitia, quod principaliter perficiat immediate ipsam animæ substantiam, et e contrario gratia, quæ essentiam animæ informat, ac supernaturaliter perficit, inde etiam habet quod sit vera justitia, quatenus dat in suo ordine principalem quamdam facultatem operandi justa.

14. *Gratia est justitia universalis.* — Unde etiam habet hæc gratia, quod ipsa, per se spectata, sit justitia universalis, quia est universale principium operandi justa. In quo superat omnes virtutes existentes in potentiis, etiam ipsam charitatem, quia illa etiam non dat facultatem operandi, nisi intra speciale genus virtutis proprie et per se, licet per modum imperantis possit alias virtutes movere, et ad suum finem ordinare; at vero gratia, quæ est in essentia animæ, perficit substantiam animæ, quæ per se et principaliter, et in suo genere immediate influit in omnes et singulos actus vitales, etiam supernaturales, suarum potentiarum, et ad hoc per ipsam gratiam perficitur et elevatur; hinc ergo habet illa una qualitas gratiæ, ut sit quædam universalis justitia. Denique hinc etiam habet illa qualitas, ut secum afferat omnes virtutes dantes proximam facultatem operandi juste in illo ordine, in quolibet modo et specie virtutis, nam ab illa fluunt aliquo modo, ut supra visum est, et ideo in illa tanquam in principio vel radice continentur; quod etiam de charitatis habitu verum est, quia, sicut amor noster ad Deum nascitur principaliter ex amore Dei erga nos, ita habitus charitatis ex habitu gratiæ tanquam passio ex essentia nascitur, neque est mirum, cum etiam lumen gloriæ et visio beata in gratia tanquam in semine contineantur.

15. *Resolutio capitis: gratiam esse formam justificantem simpliciter.* — Hinc ergo concludimus hanc simplicem qualitatem gratiæ, per se solam esse formam justificantem simpliciter in ordine divino, saltem essentialiter. Probatur ex discursu facto, quia per se immediate perficit animam in ordine ad omnem operationem justam, et secum affert virtutes, et dona per quæ potentias perficit; nam illi debentur cum omnibus auxiliis necessariis, ut possit juste operari, et sic complet facultatem juste operandi; ergo hoc satis est ut ipsa sit absoluta justitia essentialiter. Item hoc satis est ut ipsa sit sanctitas et sanitas animæ simpliciter, et ut expellat peccatum, ut infra videbimus; ergo etiam est satis ut sit ipsa justitia. Præterea, illa forma dicitur per antonomasiam gratia, quia speciali et essentiali modo, ut sic dicam, facit hominem Deo gratum, et divinæ amicitiæ proportionatum; ergo simili ratione erit divina justitia, quia constituit hominem in eo statu in quo possit operari justitiam apud Deum, non solum recte operando, sed etiam ex justitia merendo, et satisfaciendo apud Deum, quod nec charitas ipsa habet, sed a gratia hunc statum participat, et ideo gratia vocatur forma charitatis a divo Thoma, quæst. 27 de Verit., art. 6, ad ult., ubi ait quod *gratia præparat voluntatem mediante charitate, cujus gratia est forma;* et artic. 5, ad 5, ait gratiam esse formam charitatis et aliarum virtutum, quia omnes habent efficaciam merendi a gratia.

16. *Resolutio hæc est juxta doctrinam divi Thomæ.* — Quapropter hic modus dicendi est valde consentaneus doctrinæ D. Thomæ in citatis locis, et in eodem art. 5, ad 17, ubi inquit: *Immediatus effectus gratiæ est, conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subjecti, sive ad justificationem impii, quæ est effectus gratiæ operantis; sed effectus gratiæ mediantibus virtutibus est elicere actus meritorios*, etc.; et in solut. ad 9 ait, quod *una gratia perficit potentias, non quidem ita quod sit in omnibus sicut in subjecto, sed in quantum informat omnium potentiarum actus;* ergo hæc una gratia dici potest vera et essentialis justitia. Sic enim dicit idem D. Thomas 1. 2, quæst. 110, artic. 3, ad 2, omne bonum opus attribui gratiæ, non ut virtuti proxime operanti, sed ut radici bonitatis in homine; et ad 3, ait gratiam supponi virtutibus infusis, sicut principium et radix earum, quod etiam confirmat art. 4, ad 1 et 2; et q. 111, art. 2, ait quod *habitualis gratia, in quantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur gratia operans, non effective, sed formaliter*, ut in solut. ad 1 declarat.

17. *Hæc resolutio est consona Scripturæ, Conciliis et Patribus.* — Possunt præterea juxta hanc sententiam optime intelligi locutiones Scripturæ, Concilii Tridentini, Augustini et aliorum Patrum. Nam Scriptura sæpe tribuit justificationem gratiæ: *Justificati gratis per gratiam ipsius*, Rom. 3, quod optime potest de gratia gratum faciente intelligi. Unde cap. 5, additur: *Justificati ex fide pacem habeamus ad Deum, per Dominum nostrum Jesum Christum, per quem et habemus accessum per fidem in gratiam istam in qua stamus, et gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei,*

quod soli gratiæ gratum facienti propriissime convenit; nam illa est quæ dat jus gloriæ, et filios Dei constituit, ut supra declaratum est. Et inferius dicitur charitas infundi in cordibus per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, utique per gratiam, ut supra ponderavi. Et consonat illud ad Tit. 3 : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Dominum nostrum, ut justificati gratia ipsius hæredes simus, secundum spem vitæ æternæ.* Ubi per eamdem gratiam justificari dicimur, per quam et Spiritus in nos effundi, et nos salvari, regenerari, et hæredes vitæ æternæ fieri dicimur; regeneratio autem per se terminatur ad hanc gratiam, per quam divinam naturam participamus, et filii ac hæredes constituimur; ergo per eamdem dicimur justificari.

18. *Concilium Tridentinum idipsum docet.* — Quapropter de eadem gratia optime intelligitur etiam Concilium Tridentinum, quoties formam justificantem gratiam appellat, et, licet addat aliquid aliud, semper ponit illam primo loco, tanquam primariam et essentialem formam. Sic sess. 5, can. 5, *per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur,* dicit *culpam originalem remitti;* et sess. 6, cap. 4, describit justificationem, *ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ, et adoptionis filiorum Dei.* Ibi enim nomine gratiæ non potest generatim intelligi donum gratis datum, quia non sufficit quodlibet tale donum ad justificationem; intelligitur ergo speciale donum gratificans, ac per hoc justificans; et cum additur, *et adoptionis,* satis declaratur esse hæc gratia sanctificans; nam illa est proprie adoptans, ut supra dictum est. Et in c. 7, dum dicit : *Per susceptionem gratiæ et donorum,* illam ponit ut primam et essentialem justitiam; cætera dona, ut illam consequentia. Et inter hæc dona numerat inferius charitatem, fidem et spem, quia sunt præcipua; maxime vero adjungit gratiæ charitatem in can. 11, quia nunquam separantur.

19. *Idem sumitur ex doctrina Augustini.* — Neque etiam D. Augustinus ab hac sententia alienus est; nam, licet frequenter justificationem tribuat charitati, et quia illa est nobis notior, et quia per proprios ejus actus ad gratiam et justitiam comparandam præcipue disponimur, vel etiam quia per charitatem intelligit vinculum amicitiæ cum Deo, in quo principaliter gratia continetur; nihilominus aliquando tribuit formalem justificationem, vel gratiæ, vel justitiæ, distinguendo illam a charitate. Nam in lib. de Spirit. et litt., cap. 42, in fine, sic inquit : *Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos, sicut justitia Dei, qua justi ejus munere efficimur, et Domini salus, qua nos salvos facit, et fides Jesu Christi, qua nos fideles facit.* Ubi sicut ponit fidem a charitate distinctam et formaliter constituentem fidelem, ita ponit etiam justitiam ab utraque distinctam, et inhærentem homini, eumque formaliter justum constituentem, quæ certe non potest esse nisi gratia. Et in aliis locis sæpe dicit defendere se gratiam Dei, qua justificamur, sub qua generali appellatione sine dubio includit omnia gratiæ auxilia, tamen etiam significat omnia illa dari propter quamdam specialem gratiam, *qua in adoptionem filiorum per Jesum Christum transferimur, et qua eruimur de potestate tenebrarum*, etc., ut loquitur lib. de Hæresib., in 88; propria autem gratia, per quam adoptamur, et per quam formaliter a potestate tenebrarum eruimur, est gratia sanctificans. Et conc. 26 in Psalm. 118: *Quis,* inquit, *facit in homine justitiam, nisi qui justificat impium, hoc est per gratiam ex impio facit justum? Unde ait Apostolus : Justificati gratis per gratiam ipsius. Facit ergo justitiam, id est opus justitiæ, qui habet in se justitiam, id est opus gratiæ.* Et similes locutiones possunt in aliis Patribus notari, qui etiam eamdem formam dicunt esse justificantem, et deificantem animam, seu illam divinæ naturæ participem reddentem, et similia quæ supra notata sunt, et soli formæ gratiæ propriissime conveniunt. Ea tamen omitto, quia in rigore non sunt efficacia propter æquivocam significationem nominis *gratia.* Nam illud de se commune est, quia forma gratiæ non habet speciale nomen sicut habet charitas, et aliæ virtutes; ideo ipsum commune nomen *gratiæ* per excellentiam illi tributum est, et ideo non potest cum certitudine constare in qua significatione nomen *gratiæ* in hujusmodi locutionibus usurpetur; supposita tamen rei probabilitate, sine dubio plurimæ illarum proprius de hac gratia, quam de aliqua virtute speciali intelliguntur. Nam etiam huic gratiæ optime justitiæ opera tribuuntur, et tanquam radici et principali prin-

cipio, et quia ratione illius dantur auxilia. Unde illa etiam dici solet necessaria ad servanda mandata, et vincendas gravissimas tentationes, ut in lib. 1 et 2 visum est.

20. *Gratia non habet complementum justitiæ sine aliis infusis virtutibus. — Respondetur ad primum dicendi modum initio cap. positum.* — Ut vero rationibus dubitandi in principio positis, et argumentis prioris opinionis satisfaciamus, addendum est, licet unica gratia sit essentialiter justitia infusa, nihilominus non habere complementum seu statum justitiæ sine aliis virtutibus infusis; unde, quia nomine justitiæ significari solet forma bene disponens hominem ad prompte operandum justitiam, etiam quoad proximam facultatem operandi, ideo etiam justitia simpliciter dicta non solet sumi pro una illa qualitate, sed ut includit etiam alios habitus infusos cum debita proportione. Hoc ad summum probant quæ in priori parte rationum dubitandi ex Conciliis Viennens. et Tridentino, et ex ipsa appellatione generalis justitiæ adducta sunt. Declaraturque in hunc modum. Nam res certissima est habitus virtutum dari homini jam participanti naturam Dei per gratiam, ut sit promptus et bene dispositus ad operandam justitiam. Quod vero ad nomen pertinet, etiam est certum ex usu vocis, ad statum et complementum justitiæ simpliciter dictæ, esse necessariam illam proximam dispositionem recte operandi; ergo recte etiam dicimus justitiam, undequaque completam et perfectam, has omnes virtutes includere, et in collectione, concentu et ordine illarum consistere.

21. *Charitas maxime necessaria est ad hoc complementum justitiæ.* — Est autem observandum in hoc esse differentiam et inæqualitatem inter ipsosmet habitus virtutum; nam charitas est proxime conjuncta cum gratia, et ex parte hominis complet vinculum amicitiæ cum Deo, et respectu aliarum virtutum comparatur ut forma ordinans illas ad supremum finem ultimum, et ideo maxime necessaria est ad hoc justitiæ complementum, et ob hanc perfectionem et connexionem cum gratia solet etiam appellari justitia. At vero fides necessaria est ut fundamentum justitiæ, ut Concilium Tridentinum interpretatur. Et ad illam accedit spes, tanquam promovens aliquo modo illud fundamentum, et robur illi tribuens. Reliquæ autem virtutes et dona sunt veluti instrumenta necessaria ad operandam et conservandam justitiam. Atque hæc omnia, unumquodque in suo ordine et gradu, ad justitiæ complementum concurrunt. Et hoc etiam probant quæ circa opinionem Vegæ et Soti notabamus. Idemque intendit D. Thomas in locis illis allegatis. Et consonat etiam Augustin. lib. 19 de Civitat., cap. 27. Unde non negamus quin speciali quadam et majori ratione numerentur in hac forma justitiæ Theologales virtutes; tum quia illæ sunt præcipuæ, tum quia sunt quasi per se primo necessariæ ad tendendum in Deum; tum etiam quia de illis est multo major certitudo, quod in justificatione infundantur. Neque contra hoc obstant quæ in rationibus dubitandi secundo loco proponebantur; nam prima et tertia ad summum probant gratiam esse justitiam essentialem. Ad secundam vero dicitur fidem in peccatore esse mortuam et informem, et ideo in illo statu non esse, proprie loquendo, partem justitiæ, sed fundamentum ejus, ut loquitur Tridentinum, vel inchoationem quamdam justitiæ, ut loquitur Augustinus, quæst. 2 ad Simplician. Et propterea, etiamsi gratia eadem in nobiliori statu beatitudinis, vel in Christi anima, sit absque fide, nihilominus justitia infusa non in essentia, sed in quadam proprietate varietatem recipit, et ita facile omnia conciliantur.

CAPUT X.

UTRUM IN JUSTIFICATIONE HOMINIS VERA PECCATORUM REMISSIO FIAT?

1. *Sensus quæstionis.*—Hactenus formalem effectum gratiæ habitualis, quatenus aliquid perfectionis in homine ponit, quoad fieri potuit, explicuimus, eamque partem justificationis quæ in hominis renovatione consistit, declaravimus; nunc dicendum est de altera parte, quæ ad remotionem mali seu peccati spectat. Potest autem esse sermo vel de peccato jam commisso, vel quod in futuro tempore committi potest, et contra utrumque juvat gratia justificans (ut ex Concilio Milevit. et Cœlestino Papa paulo ante diximus); diverso tamen modo, nam contra peccatum commissum succurrit ut gratia operans, juxta modum loquendi D. Thomæ, id est, informando; contra futurum peccatum, ne committatur, juvat ut gratia cooperans, id est, efficiendo; et ideo prior tantum consideratio ad hunc locum spectat; de posteriori autem in lib. 1 et 6 multa dicta sunt, et in libr. 10 ex professo tractanda est. Sub peccato autem commisso peccatum etiam contractum com-

prehendimus, nam commissum proprie dicitur actuale, seu personale peccatum; contractum autem originale vocatur, quia non propria voluntate fit, sed origine trahitur. Actuale autem peccatum rursus dividitur in mortale et veniale; ex quibus illud prius cum originali convenit in essentiali culpa seu macula habituali, et in oppositione ad gratiam et justitiam, et ideo sub absoluta peccati appellatione utrumque comprehendimus; nam de utriusque exclusione dicturi sumus. Peccatum autem veniale non ita opponitur habituali gratiæ, nec per illam formaliter excluditur, et ideo ejus remissio per se ad præsentem effectum non spectat, aliquid vero obiter attingemus. Denique in peccato commisso duo sunt, scilicet, culpa et reatus pœnæ, et utriusque remissio fit per gratiam, principaliter tamen remissio culpæ; et ideo hæc præcipue consideranda est in præsenti, nam remissio pœnæ magis ad materiam de satisfactione pertinet; attingemus autem ea quæ cum remissione culpæ connexa fuerint. Primum ergo omnium videndum est, qualis remissio culpæ per Christum fiat; postea, quomodo sit effectus gratiæ habitualis, dicemus.

2. *Figmentum hæreticorum.—Staplet., lib. 3 de Justific., cap.* 8. — In quæstione igitur proposita, hæretici hujus temporis, cum totam justificationem in sola peccatorum remissione constituant, talem peccati remissionem confingunt, ut sola remissio pœnæ et non culpæ censeri debeat. Dixit enim Luther., artic. 2, conculcare Christum, et Paulum, qui negat in puero baptizato manere peccatum. Aliis vero locis dicit propter fidem non imputari. Addidit vero in art. 10 peccata manere, nisi credantur remissa, in quo videtur e contrario sentire, quod, si credantur remissa, non manent; intelligit autem tunc non manere, quia non imputantur. Et sic etiam dixit Chemnitius in baptismo fieri plenam et perfectam remissionem peccatorum; ita vero declaravit illam, ut dixerit manere in renato tale malum, propter quod juste posset a Deo damnari, sed propter Christum non imputari illud ad damnationem, et hanc esse plenissimam remissionem. Unde alii liberius loquuntur, dicentes peccata non ita remitti ut tollantur penitus, et evellantur, sed ut radantur seu potius tegantur, quatenus Deus, per Christi justitiam homini imputatam, illa peccata homini non imputat ad condemnationem. Quod profecto, sincere et sine tergiversatione rem explicando, nihil aliud est quam dicere, peccata remitti, nihil aliud esse quam non puniri ex indulgentia et concessione Dei, et ita remitti quoad pœnam, non quoad culpam. Et hunc errorem, saltem quoad modum loquendi, olim docuisse aliquos hæreticos retuli in 3 tom. 3 part., disput. 26, ubi etiam adverti Pelagianos illum tribuisse Augustino, ex eodem lib. 1 contr. duas Epist. Pelagian., c. 13. Fundamenta hæreticorum postea dissolvemus; nunc veritas catholica stabilienda est.

3. *Veritas catholica statuitur.— Probatur primo ex Scripturæ testimoniis.*—Primo ergo asserimus Deum hominibus justis vere et proprie remittere peccata, ita ut post remissionem nihil quod veram rationem culpæ habeat, in ipsis maneat. Hanc assertionem fere sub his verbis definit Concilium Tridentinum, sess. 5, cap. 5, et, licet de peccato originali specialiter loquatur, tamen comprehendit omnia alia quæ cum illo possunt esse conjuncta, et omnia dicit per baptismum omnino deleri, quod latius docet in sess. 6. Nam in cap. 4 definit justificationem esse translationem ab statu peccati ad statum filiorum Dei; in c. 7, docet simul cum justitia recipere hominem veram remissionem peccatorum, quia illa est vera et perfecta justitia, quæ renovat animam; et in c. 14 addit, idem quoad remissionem culpæ et pœnæ æternæ credendum esse de justificatione, quæ per pœnitentiæ sacramentum in re, vel in voto post baptismum fit. Et in sess. 14, cap. 2 et 3, et can. 3 et 4, eamdem doctrinam tradit. Probari autem potest primo expressis Scripturæ testimoniis, Psalm. 50 : *Lavabis me, et super nivem dealbabor*, quod nullo modo vere dici potest, si post remissionem peccata remanerent; et ideo ibidem petit David : *Averte faciem tuam a peccatis meis, et omnes iniquitates meas dele.* Ubi non tam erat sollicitus de remissione pœnæ quam culpæ ; tum quia hæc proprie iniquitatis nomine significatur, tum etiam quia alias Deus remitteret injuriam sicut homo, et non magis deleret iniquitatem quam deleat homo , qui supplicium remittit. Et idem beneficium agnoscit David, Psalm. 102 dicens : *Longe fecit a nobis iniquitates nostras*. Similis promissio habetur Isaï. 1 : *Venite, et arguite me,* usque ad illud : *Sicut nix dealbabuntur*. Unde cap. 27 dicitur : *Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum ;* et cap. 43 : *Ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me ;* et cap. 44 : *Delebit ut nubes iniquitates tuas, et quasi nebulam peccata tua*. Et multa similia habentur Ezech. 18 et 36; et Mich. 7 : *Quis Deus similis tui,*

qui aufers iniquitatem, et transis peccatum reliquiarum plebis tuæ? et infra : *Deponet iniquitates nostras, et projiciet in profundum maris omnia peccata nostra.* In novo autem Testamento multa sunt similia testimonia. Optimum illud est quod adducit Concilium ex Epistol. ad Rom. 8 : *Nihil damnationis est iis qui sunt in Christo Jesu.* Et 1 ad Corinth. 6, post enumerationem peccatorum, subdit Apostolus : *Hæc quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Et ad Ephes. 1, late describitur perfecta munditia, quæ fit per baptismum.

4. *Testimonia Redemptoris hoc deinde probant.*— Secundo, sunt optima illa testimonia, et ex eis sumitur efficacissima ratio, in quibus Christi redemptio et finis adventus ejus commendatur. Nam Jerem. 31, post illam promissionem : *Femina circumdabit virum,* et post illam : *Ecce dies venient, dicit Dominus, et feriam domui Israel et domui Juda fœdus novum,* etc., additur : *Propitiabor iniquitati eorum, et peccati eorum non memorabor amplius.* Quod Paulus allegans ad Heb. 8 et 10 ait : *Quia propitius ero iniquitatibus eorum, et iniquitatum ac peccatorum eorum jam non recordabor amplius.* Unde Pet., Act. 10, generatim dixit : *Huic omnes Prophetæ testimonium perhibent, remissionem accipere per nomen ejus, omnes qui credunt in eum.* Et ita etiam in novo Testamento finis adventus Christi ad remittenda peccata fuisse dicitur, ut 1 Joan. 3 : *In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli,* quæ opera non sunt nisi peccata. Et ad Hebr. 9, dicitur : *Christus mortuus ad multorum exhaurienda peccata :* imo cap. 1 dicitur etiam nunc sedere in cœlis, *purgationem peccatorum faciens ;* et Joan. 1, de illo dixit Baptista : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi,* et ipsemet Christus de se dixit : *Non veni vocare justos, sed peccatores.* Christus autem vere et perfecte, imo cum infinita abundantia et excessu munus suum redemptoris explevit; ergo impium est cogitare sanguinem Christi non vere et perfecte mundare homines a peccatis. Alioqui quomodo vera est illa exaggeratio Pauli : *Non sicut delictum, ita et donum, sed excedit beneficii magnitudo.* Delictum enim Adæ vere fecit homines peccatores ; ergo multo magis meritum, et satisfactio Christi facit justos, et propter illa vere Deus nobis peccata remittit. Unde eleganter Bernardus, Epist. 190, in posteriori parte ejus, defendens Christi redemptionem, inquit : *Subjecit me illa causa secretior peccati, subduxit me illa ratio occultioris justitiæ. Aut si gratis venundatus sum, gratis non redimar? An peccatum in semine peccatoris, et non justitia in Christi sanguine? Nec patitur ratio æquitatis, ut ex æquo contendant, sed vincat necesse est spiritus carnem, ut sit efficacior causa, cujus est potior et natura, quo plus videlicet prosit generatio secunda, quam prima nocuerit.* Denique confirmat hoc Augustinus, in Enchir., cap. 25, simili antithesi ex Paulo desumpta, dicens : *Sicut in illo vera mors facta est, ita et in nobis vera remissio peccatorum ; et sicut in illo vera resurrectio, ita et in nobis vera justitia,* alludens ad illud Pauli ad Rom. 4 : *Mortuus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram.*

5. *Tertio, ex Patrum auctoritate eadem veritas illustratur.* — Tertio, possunt multa ex Patribus referri, sed in re clara, et quæ passim inveniuntur, sufficit pauca attingere. Augustinus sæpe declarat, justificare impium, nihil aliud esse quam ex impio pium facere, impietatem tollendo, et pietatem per justitiam conferendo, conc. 1 in Psal. 30, et Epist. 120, cap. 20. Specialiter vero, lib. 1 contra duas Epist. Pelag., c. 13, adversus quemdam Pelagianum, qui catholicis imponebat quod dicerent baptisma non auferre crimina, sed radere, ait : *Quis hoc, nisi infidelis affirmet? Dicimus enim baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre crimina, non radere.* Similia fere habet Gregorius, l. 9, Epist. 39, circa finem : *Si qui sunt* (ait) *qui dicant peccata in baptismo superficie tenus dimitti, quid est hac prædicatione infidelius?* Ambrosius etiam, l. 6 in Lucam, in principio, sic inquit : *In eo justificatio Dei est, si non ad indignos et obnoxios, sed ad innocentes per ablutionem factos videatur, et justos, sua munera transtulisse.* Vocat autem innocentem, non eum qui nunquam peccavit, vel sub peccato fuit, sed eum qui per justitiam fit immunis a peccato; unde subjungit : *Ergo is qui peccat, et confitetur Deo peccatum, justificat Deum, cedens Deo vincenti, et ab eo gratiam sperans. In baptismate igitur justificatur Deus, in quo est confessio et venia peccatorum.* Similia habet in Psalm. 50 : *Justificeris in sermonibus tuis;* et super alia ejusdem Psalmi verba : *Super nivem dealbabor,* dicit hoc fieri, quando culpa remittitur.

6. Similiter Chrysostomus, hom. 2 in eumdem Psal. : *Sola gratia* (inquit) *sordes meas perfecte abstergere, ac nivis candorem mihi conciliare potest.* Et Isai. 1, tractans similia verba : *Sicut nix dealbabuntur : Animam* (in-

quit) *adeo peccatorum eluvie squalentem, ut excepisse videatur tincturam nequitiæ, non solum ab omni liberam malitia, sed et splendidam reddit, et cum primis illustrem.* Et optime Theodoret., in Psal. 31 : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata: Ea* (inquit) *liberalitate utitur Deus, ut non modo remittat, verum etiam peccata obliteret, ita ut neque vestigia eorum remaneant.* Quod specialiter tradit de remissione, quæ fit in Baptismo. Et inferius ponderat illa verba: *Et tu remisisti impietatem peccati mei*, quod non dixit: *Remisisti mihi peccatum*, sed : *Impietatem peccati mei. Hoc est* (ait) *non condigna pœna peccatorum me punisti, verum excessum quidem peccati remisisti.* Denique Bernardus, d. Epist. 109, inde hoc confirmat, quod per justificationem reconciliamur Deo, *juxta illud: Reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus: Ubi reconciliatio* (inquit), *et remissio peccatorum. Nam si, dicente Scriptura, peccata nostra separant inter nos et Deum nostrum, manente peccato non est vera reconciliatio; in quo ergo remissio peccatorum? Hic calix, inquit, novi testamenti in meo sanguine, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. Itaque ubi reconciliatio, ibi remissio peccatorum.* Quæ verba, et apertis Scripturæ testimoniis, et optima ratione, veritatem catholicam confirmant. Solent præterea Patres tractantes de baptismo, multis modis exaggerare perfectam remissionem peccatorum quam confert, quos Patres allegavi 3 tom. 3 part., d. 26, sect. 1, et alios hic refert Valentia. Respondendo denique sequenti objectioni hæreticorum, alia Patrum testimonia proferemus.

7. *Ratione tandem confirmatur.—Dilemma.—Probatur prima pars minoris.*— Ultimo argumentari possumus ratione, et potissima sumenda est ex gratiæ excellentia, qua homines justificantur, quæ quidem explicabitur in discursu sequentium capitum, declarando modum quo per gratiam peccata remittuntur. Nunc alia utor ratione, quia vel peccata non vere tolluntur per remissionem, quia Deus non potest illa destruere, vel quia non vult; neutrum autem dici potest sine magna stultitia et impietate; ergo. Probatur minor de potestate, quia remittere peccatum, non est facere ut peccatum commissum non fuerit commissum; nam hoc clare implicat contradictionem, et ideo fortasse dicitur Nahum 1, quod *Deus mundans non facit innocentem,* ut multi exponunt, licet alium possit habere sensum. Intelligendum ergo est, quia peccatum transit actu, manet reatu, ut sæpe loquitur Augustinus, remittere peccatum nihil aliud esse nisi tollere seu destruere id quod manet ex actu peccati, quicquid illud sit; constat autem posse Deum auferre id quod actus peccati potuit introducere; tum quia non est potentius peccatum quam Deus; tum etiam quia in hoc nulla repugnantia excogitari potest. Alioqui peccatum semel commissum etiam in beatitudine maneret, contra illud Apocal. 21 : *Non introibit in illam aliquid coinquinatum;* tum denique quia homo, peccando, potest in se delere justitiam a Deo inditam ; ergo multo magis Deus, justificando, poterit delere injustitiam quam in se fecit homo.

8. *Probatur secunda pars minoris.* — Altera vero pars minoris de voluntate probatur, quia est contra veritatem et justitiam Dei, qui hominibus peccatoribus remissionem promittit (si ad ipsum convertantur), et cum omni exaggeratione, qua explicari potuit vera remissio cum destructione peccati. Est etiam contra misericordiam Dei, quæ tunc magna ostenditur, quando magna peccata remittit, juxta illud Psal. 50: *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam ;* ut ibi Ambrosius et Theod. exponunt. Est præterea contra veram et copiosam Christi redemptionem; non enim venit Christus solum ut nos a pœnis peccatorum liberaret, sed maxime ut malitiam ipsam et iniquitatem peccati a nobis auferret, ut testimonia superius adducta convincunt; et illud maxime ad Colos. 1 : *Eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum filii dilectionis suæ, in quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum;* et c. 2 : *Et vos, cum mortui essetis in delictis, et præputio carnis vestræ, convivificavit cum illo donans vobis omnia delicta.* Et similia frequenter leguntur, quæ in rigore vera non sunt, si Deus non vere et ex animo peccata remittit, neque id Christus ab ipso promeruit. Accedit quod nullo vel apparenti fundamento possunt duci hæretici ad negandum habere Deum istam voluntatem vere remittendi peccata, cum in ejus libertate posita fuerit, et nullibi contrariam voluntatem revelaverit.

9. *Hæreticorum falsitas.* — At vero hæretici doctrinam suam putant necessario consequi ex alio suo dogmate jam improbato, quod homines non justificantur per infusionem justitiæ propriæ, sed per imputationem alienæ. Specialiter autem hoc confirmant quoad remissionem peccatorum ex verbis Psal. 31 : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quo-*

rum tecta sunt peccata; beatus vir cui non imputarit Dominus peccatum. Ubi tria ponuntur verba, videlicet : *Remittendi, tegendi,* et *non imputandi,* et super eadem peccata cadere, et idem significare intelligunt hæretici ; addita vero esse ad majorem explicationem, id est, ut per verbum tegendi explicetur verbum remittendi, quia scilicet illa remissio non fit auferendo peccatum, sed tegendo ipsum sub Christi justitia. Quomodo autem tegatur, per verbum *non imputandi*, declaratur, quia nihil est aliud nisi ad pœnam et damnationem non imputari. Sicut etiam Ezech., 33, de peccatore agente pœnitentiam dicitur : *Omnia peccata ejus, quæ peccarit, non imputabuntur ei.* Hanc autem esse vim verbi *non imputandi* in verbis David, suadent ex Paulo, Rom. 4 dicente : *Ei vero qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei;* ubi verbum *reputandi* idem esse videtur cum verbo imputandi. Unde colligunt justificationem fieri per imputationem justitiæ Christi ex divino beneplacito et favore, quem nomine gratiæ intelligunt. Ad hoc autem confirmandum inducit Paulus verba David, dicens: *Sicut et David dicit beatitudinem hominis, cui Deus accepto fert justitiam sine operibus : Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata, beatus vir cui non imputarit Dominus peccatum ;* sensit ergo Paulus nihil aliud esse remitti peccata, nisi propter imputatam justitiam Christi non imputari ad damnationem. Et inde etiam colligunt sensisse Paulum totam justificationem nostram in hujusmodi remissione, et in sola illa positam esse.

10. *Unde suum errorem colligant hæretici. — Responsio hæreticorum ad dilemma supra positum.* — Denique quod hic remissionis modis sit consequens ad modum justificationis per justitiam imputatam, collegisse videntur, vel ex eo quod justitia aliena, et extrinsecus imputata, sicut non potest hominem vere et intrinsece bonum reddere, ita nec potest intrinsecam malitiam ab illo auferre, sed ad summum potest valere, ut ad novum nocumentum, malum scilicet pœnæ, illi non imputetur; vel ex eo quod putant omnem justitiam nostram, seu in nobis existentem, esse defectuosam et peccaminosam. Illi enim censent omnia opera nostra esse mala, et de se pœna digna, nisi propter fidem non imputentur. Præter hanc enim justitiam operum, vel non cognoscunt aliam internam inhærentem habitualiter, vel nolunt esse magis puram quam sint ipsa opera, ideoque concludunt non posse valere ad remissionem peccati perfectam, et (ut ita dicam) per eradicationem ejus, sed necessariam esse externam justitiam per fidem applicatam, ut ipsamet opera ad ultionem non imputentur. Unde ad dilemma propositum a nobis, an hæc remissio sit imperfecta, vel quia Deus non potest concedere perfectiorem, vel quia non vult, respondere possunt potuisse quidem Deum plene tollere peccatum, si hominem ad statum originalis justitiæ, vel alium perfectiorem restituere voluisset, tamen ex suppositione, de qua nobis constat, quod noluit ab eo auferre concupiscentiam et peccati fomitem, hoc ipso necessario noluisse peccatum radicitus tollere, quia relinquendo concupiscentiam, et peccatum reliquit, et radicem, unde cætera opera inficiuntur et fiunt peccata ; unde consequenter fit ut etiam priora peccata radicitus evelli non possint, quamdiu concupiscentia in nobis manet.

11. *Davidis verba exponuntur.* — Ad primam hujus objectionis partem imprimis dicimus, cum in verbis David unum sit proprium et aliud metaphoricum, potius esse verbum proprium in sua proprietate accipiendum, et ad illam trahendam esse alterius verbi metaphoram, quam e converso ex uno metaphorico verbo sumendam esse licentiam ad omnia metaphorice et improprie interpretanda, cum sit regula generalis, interpretandam esse Scripturam cum proprietate, quoad fieri possit. Cum ergo verbum *remittendi* proprium sit, et in rigore significet ablationem peccati, hoc intelligendum est significatum esse a David in illis primis verbis : *Beati. quorum remissæ sunt iniquitates.* Et ita intelliguntur communiter a Patribus, unde reliqua duo verba ita accipiuntur ab eisdem, ut prioris verbi proprietatem non evertant. Unde Augustinus, ibi exponendo sequentia verba, *et quorum tecta sunt peccata*, statim admonet : *Nec sic intelligas quod dixit, peccata cooperta sunt, quasi ibi sint, et vivant.* Et Basilius ibidem dixit, tanta benignitate Deum uti cum peccatoribus , *ut non solum peccata remittat, sed etiam contegat*, sentiens verbum tegendi non solum non minuere veritatem remissionis, sed aliquid etiam illi addere; quid autem hoc sit, non declarat.

12, *Prima Patrum expositio in verba psalmi citata.* — Duobus ergo præcipue modis illa tria verba exponuntur a Patribus, et in utroque modo est inter eos aliqua varietas.

Prior modus exponendi est, ut illa tria verba, *remittendi, tegendi* et *non imputandi*, non ad eadem, sed ad diversa peccata, et opera referantur, et ita diversos effectus in eis significent. Alter vero modus est, ut in eadem peccata illa tria verba cadant , et diversos gradus seu effectus remissionis indicent, ita ut secundum verbum non solum non minuat, verum etiam prius augeat, et tertium addat aliquid super utrumque. Priorem modum exponendi indicat et sequitur Basilius, orat. 40 de Sancto baptismate ; nam primam partem verborum his verbis exponit : *Hoc plenæ et accumulatæ purgationis est.* Unde illa intelligere videtur de peccatis commissis ante baptismum , quorum plenissima remissio per baptismum datur. Secundam partem ita exponit : *Hæc iis congruit, quorum intimæ animi partes nondum purgata sunt.* Unde Nicetas ibi, de peccatis post baptismum commissis, et de remissione illorum quæ per pœnitentiam fit, interpretatur , quia per illam licet tollantur peccata quoad culpam et pœnam æternam, non tamen quoad omnem reatum pœnæ temporalis, nec quoad venialia omnia, regulariter loquendo. Quia vero David de remissione peccatorum in omni tempore locutus est, non possunt verba limitari ad remissiones quæ nunc fiunt per sacramenta baptismi vel pœnitentiæ. Igitur sententia Nazianzeni est, ut per illas duas partes, duæ remissiones peccatorum significentur ; una plenissima, altera minus perfecta , non vero talis ut relinquat peccata, quæ tegere dicitur, quoad culpas eorum, sed solum quoad aliquem reatum, vel aliquas peccatorum reliquias. Tertiam vero partem exponit de quibusdam operibus, quæ secundum se sunt peccata, tamen propter intentionem bonam operantis, et probabilem ignorantiam excusantur. Et ita accipit verbum, *non imputandi,* in omni proprietate, quia non significat remissionem, sed excusationem ; illa enim non imputantur, quæ alicujus culpæ non ascribuntur. Aliter Innocentius III, in exposit. Psalm. 2, primam partem intelligit de vera remissione peccati originalis , et extendi debet ad mortalia , quæ vere remittuntur. Secundam exponit de venialibus peccatis, quæ homini non remittuntur cum justificatur ; quæ tegi dicuntur ratione gratiæ et charitatis, per quas postea facile expiari possunt. Tertiam vero partem intelligit de quibuscumque peccatis, a quibus homo præservatur, ne illa committat, ita ut non imputari, sit non permittere ut illa committantur, quæ est dura significatio. Hæc vero et similia optima sunt ad doctrinam piam et moralem ; non videntur tamen ad litteram intenta.

13. *Secunda expositio.*—Alter igitur modus exponendi est, ut ad eamdem peccatorum remissionem illa tria verba referantur; sive enim per tria nomina peccatorum, vel iniquitatum, aut injustitiarum, quæ in hebræo sunt diversa, significentur varii gradus peccatorum, sive indefinite quælibet peccata (nam in hoc etiam est varietas expositionum), semper illa tria verba possunt ad eadem peccata, vel ad quemcumque cumulum peccatorum cujuscumque ordinis referri. Quod imprimis tradit Ambrosius (vel quicumque sit expositor) ad Rom. 4, dicens : *Ad laudem gratiæ prolixius loquitur, ut amplificet donum Dei. Tres enim gradus fecit propter delictorum varietatem : quorum primus est iniquitas vel impietas, dum non agnoscitur creator ; secundus gravium peccatorum ; tertius levium ; hos tamen omnes in baptismo obliterari. Tribus his gradibus totius peccati corpus significavit.* Et nihilominus de tribus verbis ait : *Remittere, tegere et non imputare, una ratio et unus est sensus, omnia enim uno motu obtinentur ;* et infra : *Unius autem significationis sunt verba, quia et cum tegit, remittit ; et cum remittit, non imputat.* Quæ expositio certe satis probabilis est, nam quod proprie significat remittere, metaphorice dicitur Deus tegere ; nam Deus maculam et offensionem relictam ex peccato tollit, cum illud remittit ; quia vero peccatum semel commissum non potest non esse commissum, dicitur tegi, quia jam non videtur a Deo, utique puniendum, ut ibi exponit Augustinus, seu quia jam non videtur ut præsens, sed ut præteritum et velamine gratiæ occultatum, ut jam dicam. Et eadem ratione dicitur non imputari, utique ad pœnam, saltem æternam, quod in omni proprietate verum est, etiamsi peccata quoad culpam radicitus tollantur. Imo, juxta debitum providentiæ ordinem, non posset illud aliter esse verum, quia, si peccatum in homine maneret, non posset Deus, cum sit justissimus, illud non punire.

14. *Tegendi metaphoram amplius Patres explicant.* — Quamvis autem hæc responsio sufficeret, omittendum non est quod multi Patres addunt circa metaphoram verbi *tegendi.* Aiunt enim peccata tegi, quia non solum quatenus durabant excluduntur , sed etiam, quatenus commissa fuere et jam non possunt non esse commissa, saltem virtutibus et sanctis actionibus operiuntur. Quod potest

intelligi fieri vel in ipsomet justificationis momento, quia simul ac remittuntur peccata, infunduntur virtutes, et præsertim charitas, quæ operit multitudinem peccatorum, ut dixit Gregorius, in Psal. 2 Pœnit. Et sic dixit Augustinus, quæst. 108 in Exod., *fieri confessionem peccatorum, ut per gratiam aboleantur, hoc est, tegantur.* Et statim adjungit verba Psalmi. Et Ambrosius, in Apolog. David, 1 part., cap. ult.: *Remissionem* (inquit) *meruit peccatorum, et texit charitate.* Et nomine ejus Victor., in lib de Pœnit., cap. 6, in tom. 5 operum Ambrosii: *Vult cordis tui nudare secretum, ut indulgentiæ suæ dono operiat turpitudinis nuditatem.* Tantum ergo abest ut verbum tegendi remissionem peccati minuat, ut potius alium positivum effectum justificationis indicet, ejusque perfectionem. Unde optime Chrysologus, serm. 3 de Filio Prodig.: *Delicta* (inquit) *non videt vis amoris, et ideo pater peccata filii redemit osculo, clausit amplexu; ne nudaret pater filii crimina, pater filium ne fœdaret, pater sic curat filii vulnera, ne filio cicatricem, nævum filio ne relinquat;* et subdit: *Beati* (inquit) *quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata.*

15. *Alia expositio verbi tegendi.*— Alii vero non referunt verbum tegendi ad gratiam primæ justificationis, sed ad subsequentia opera, ita ut beati dicantur, non solum quibus remissa fuere peccata, sed etiam quibus datum est ut per opera subsequentia ita illa tegant, ut eorum memoria prorsus deleatur, et ita occultentur. Sic Origenes, ad Rom. 4, atque etiam Ambrosius, in dict. Apolog., et in lib. de Noe et arca, cap. 31; et lib. 2 de Pœnit., cap. 5; et Philo, Carpath. Episc., in Cantic., cap. 4, ad finem, et addit verba Apocal. 16: *Beatus qui vigilat, et custodit vestimenta sua, ne nudus ambulet, ut videatur turpitudo ejus.* Et similia sunt in cap. 3: *Suadeo tibi emere a me aurum ignitum probatum, ut locuples fias, et vestimentis albis induaris, ut non appareat confusio nuditatis tuæ.* Illa autem vestimenta, ut omnes recte exponentes intelligunt, non sunt nisi vel opera bona, vel virtutum habitus, sine quibus homo coram Deo nudus et turpis apparet. Illa ergo sunt vestimenta quibus peccata tegi dicuntur, non quia sub illis lateant, sed quia nuditas quam ipsa induxerant, charitate et virtutibus tegitur.

16. *Quomodo peccata dicantur non imputari.* — At vero non imputatio peccati, cum negatio sit, non potest effectum positivum, etiam metaphorice, significare. Proprie igitur indicat condonationem pœnæ. Potest autem intelligi vel de pœna æterna, ut ita in omni prima justificatione, et peccati remissione illa non imputatio locum habeat, ut ibi exposuit Lyra; vel si non de quacunque justificatione, sed de perfecta, et plena, qualis fit in baptismo, et qualis fieri potest per ardentem charitatem, ut in Magdalena, intelligatur, sic *non imputare peccatum*, ultra remissionem culpæ et pœnæ æternæ (quæ quasi eadem censetur), et præter infusionem justitiæ, qua teguntur peccata, addit integram remissionem pœnæ temporalis, vel certe etiam quamdam plenissimam indulgentiam, et talem reconciliationem cum Deo, ut non solum in gratiam admittatur peccator, sed etiam ad antiquam familiaritatem, et peculiares favores, et auxilia admittatur, æque ac si semper innocens fuisset. Et hoc significare videtur auctor libri de Dilig. Deo, cap. 12, nomine Augustini, cum dixit: *Sic ex toto indulsit et tam liberaliter omnem donavit injuriam, ut jam non damnet ulciscendo, non confundat improperando, nec minus diligat imputando.* Ubi tres gradus remissionis magis et magis perfectæ indicat, qui illis tribus verbis optime respondent. Et idem indicare videtur Theodoretus in verbis supra citatis: *Erga peccatores tali liberalitate utitur, ut non modo remittat, verum etiam obliteret, ut ne vestigia quidem horum remaneant.* Ex quibus constat (ideo enim illa adduximus), communem consensum Patrum fuisse non solum peccata vere tolli et deleri, cum remittuntur, sed etiam veritatem hanc prædictis verbis David confirmari potius quam infirmari.

17. *Respondetur ad objectionem sumptam ex verbis Pauli.* — Hinc facile est ad secundam partem objectionis ex verbis Pauli desumptam respondere; non enim contraria sunt his quæ diximus, sed illis maxime consonant. Quod facile ostendemus, si Pauli intentionem et contextum breviter consideremus. Intendit enim probare justificationem non concedi homini tanquam mercedem suorum operum, quæ nimirum ex se et viribus sui liberi arbitrii habeat; sed ex gratia, ac subinde per fidem a qua opus gratiæ incipit. Et hoc probat imprimis exemplo Abrahæ, de quo dictum est: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam.* Ponderatque verbum *reputatum est*, quod proprie significat aliquid habere acceptum ut sufficiens, quod de se tale non erat, sed ex gratia, et

benignitate acceptantis. Et hoc est quod ait: *Ei qui operatur*, utique ut suo labore stipendium Domini mereatur, *merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Ei vero qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei.* Hæc autem imputatio seu reputatio non in hoc consistit, ut fingunt hæretici, ut homini non infundatur vera justitia, sed imputetur aliena. Nam Paulus supponit Abraham fuisse vere justificatum, id est, justum effectum, licet non ex operibus, sed per fidem, et ideo habuisse gloriam apud Deum, quam certe non habuisset, nisi vere justus factus esset. Dicitur ergo fides Abrahæ reputata illi ad justitiam, utique a Deo obtinendam, non ut mercedem operum, sed ut gratuitum beneficium, reputando seu acceptando fidem cum obedientia conjunctam, ac si esset sufficiens meritum et pretium tanti doni.

18. *Mens Pauli amplius declaratur.* — Ut ergo hoc exemplum confirmet, et ad omnes qui vere justificantur applicet, inducit Paulus Davidis testimonium, et ait : *Sicut et David dicit beatitudinem hominis cui Deus accepto fert justitiam sine operibus*, ubi, *accepto ferre justitiam,* idem est, quod reputare ad justitiam. Unde in græco idem verbum respondet, λογίζεται, et ideo D. Thomas ibi dicit, accepto ferre justitiam idem esse quod gratis dare illam. *Nam acceptum ferre,* latine significat pro soluto habere debitum, et illud remittere, ac si esset solutum, et ita accepto ferre justitiam, idem est quod gratis illam dare, perinde ac si pretium ejus esset acceptum. Allegat ergo Paulus Davidem æstimantem magnam beatitudinem hominis, quem Deus sine operibus gratis justificat, eique quasi accepto pretio justitiam confert, juxta illud Isai. 55, num. 1 : *Emite absque argento.* Et tandem in hunc sensum inducit Paulus verba David : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates,* etc. Et in eis tacite ponderat verbum *beati,* per quod David ostendit beneficium illud pro vera beatitudine hujus vitæ habendum esse, ac proinde hos homines, quos beatos vocat, vere justos esse, veramque justitiam et peccatorum remissionem a Deo accepisse. Deinde expendit Paulus tribuisse Davidem tantum beneficium, non hominibus suis operibus illud promerentibus, sed Deo liberaliter largienti. Nam per hoc docuit, ut exponit Paulus, illud esse beneficium gratiæ, quo Deus accepto fert justitiam sine operibus. Qualis autem sit remissio peccatorum, quam David magni facit, et pluribus verbis prædicat, et propter quam beatos vocat eos qui illam recipiunt, Paulus non amplius nobis explicuit; tamen quo illa fuerit perfectior, eo melius colligitur ex illis verbis, Deum acceptam ferre justitiam homini non operanti. Unde non est dubium quin intellexerit Paulus, fuisse locutum David de vera peccatorum remissione, et de vera infusa justitia, quam beatitudinis nomine significavit.

19. *Solutio tertia. — Varii hæreticorum errores.*— Ad tertiam partem objectionis hæreticorum, respondetur totam esse in variis erroribus fundatam, et ex illis male concinnatam. Nam imprimis errant in eo quod non agnoscunt aliam justificationem, nisi per extrinsecam et imputatam justitiam. Et nihilominus inde etiam non recte inferunt non potuisse Deum peccata tollere quoad omnem rationem culpæ. Nam, si justitia nostra non nobis inhæret, ut ipsi dicunt, peccata non privant justitia inhærente ; ergo, sicut per justitiam Christi non imputantur ad pœnam, possunt etiam remitti quoad culpam, postquam quoad actum transierunt, et sicut ipsi dicunt, tunc remitti, quando creduntur remissa, ita potest unusquisque dicere, se credere perfecte et radicitus esse ablata ; ergo per illam fidem talem remissionem consequitur. Quod vero secundo loco addunt, omnia opera hominum, etiam justorum, esse peccata, evidentissimus et perniciosissimus error est, ut libro sequenti, et in 9 et 10 ostendemus. De justitia vero habituali infusa, jam supra ostensum est esse in se purissimam et honestissimam, et in sequentibus ostendemus esse sufficientem ad maculam mortalis peccati excludendam. Quod denique ultimo loco dicunt, manente concupiscentiæ fomite, non potuisse peccatum perfecte deleri, rectissime in Concilio Tridentino damnatum est. Nam, si intelligatur de remissione peccati quoad totum id, quod veram et propriam rationem peccati habet, omnino falsum est quod dicunt, et sine fundamento, quia concupiscentia per se spectata non est peccatum, etiam prout habet rationem fomitis, neque motus ejus, præcise ut sunt ejus, et nullo modo voluntarii, culpæ rationem habent, ut in materia de peccatis late ostensum est, neque possunt efficere ut cætera opera hominis mala sint, ut postea videbimus. Si vero loquantur de remissione peccati, quoad omnem pœnalitatem, sic verum est, relicta concupiscentia, non tolli pecca-

tum originale, quoad omnes defectus ratione illius contractos, sed hoc ad rem præsentem nihil spectat.

CAPUT XI.

UTRUM JUSTIFICATIO ET REMISSIO PECCATI IDEM OMNINO SINT, VEL SINT DUO IN RE DISTINCTA, ET INSEPARABILITER CONJUNCTA.

Multiplex remissionis et justificationis acceptio. — Priusquam inquiramus an remissio peccati sit effectus gratiæ habitualis seu justitiæ, necessarium est præmittere quomodo illa duo inter se quoad distinctionem vel identitatem comparentur. Potest autem remissio peccati accipi, vel pro actu voluntatis Dei, quo condonat offensam, et sic remittit peccatum; vel pro effectu qui inde in homine resultat; et prior dici potest remissio peccati interna, altera externa. Quæ distinctio cum proportione ad justificationem applicari potest; nam etiam voluntas qua Deus hominem justificat, potest dici activa seu interna justificatio; hic de externa præcipue agimus, et illi cum proportione remissionem peccatorum comparamus. Potest tamen etiam inter actus voluntatis Dei comparatio fieri, quam in discursu capitis attingemus. Loquendo vero de externa remissione peccati, advertere oportet ex D. Thoma, quæst. 28 de Verit., art. 7, quod, sicut supra distinximus justificationis nomen (interdum enim significat formalem effectum justitiæ in facto esse, interdum vero mutationem ad ipsam justitiam), ita etiam remissio peccati cum proportione distingui potest; nam significare potest mutationem ab statu peccati ad carentiam ejus, vel terminum illius mutationis, qui est esse liberum a peccato. Ut ergo formaliter et cum proportione fiat comparatio, sicut supra egimus de justificatione, ut est effectus formalis justitiæ, ita hic agimus de remissione peccati in posteriori sensu, ut dicit hunc effectum formalem, qui est esse sine peccato, et illum cum effectu formali positivo justitiæ, quoad distinctionem vel identitatem, comparamus. Verumtamen, quia non possunt distingui termini, nisi mutationes etiam distinguantur, ideo simul de illis dicere necessarium erit.

2. *Justificatio peccatique remissio ratione distinguuntur.* — In hoc ergo puncto, indubitatum est apud auctores illa duo saltem ratione distingui, quia, ut ex ipso modo concipiendo constat, illæ duæ voces duos conceptus diversos in nobis generant; nam uno concipitur gratia, ut positiva forma animam perficiens, altero solum concipitur anima, ut peccato carens, non concepta perfectione gratiæ. Unde, in mutationibus ad tales terminos, una concipitur tantum cum habitudine ad peccatum, ut ad terminum a quo receditur, altera cum habitudine ad justitiam, tanquam ad terminum ad quem acceditur. Ac denique illa duo censentur inter se habere aliquem ordinem prioris et posterioris, quod sine aliqua distinctione, saltem rationis, intelligi non potest. Difficultas ergo est, an sit inter illa duo aliqua distinctio in re. Ut autem et quæstionis sensus et ratio dubitandi intelligatur, adverto duobus modis intelligi posse per unam mutationem acquiri unum terminum, et expelli alium oppositum. Uno modo, per eamdem indivisibilem informationem seu mutationem, sine distinctione in re, sed rationis tantum, sicut visus expellit cæcitatem, et lumen tenebras, et, in universum, privatio habitum. Alio modo solet una forma expellere aliam per quamdam consecutionem unius mutationis ex alia cum aliqua distinctione in re inter mutationes ipsas, eo saltem modo quo privatio a positiva forma distingui potest, et sic calor expellit frigus, et albedo nigredinem, et in universum una forma aliam sibi contrariam vel incompossibilem, quia tunc una mutatio est generatio, et alia corruptio, quas necesse est in re ipsa esse distinctas, ut ex philosophia suppono. In præsenti ergo est quæstio, quo istorum modorum justificatio, ut est positivus justitiæ effectus, ad effectum remissionis peccati comparetur.

3. *Opinio affirmans. — Primum, et præcipuum Vasquez argumentum.* — Prima sententia affirmat in re esse omnino idem, ita ut remissio peccati nihil prorsus in re sit, nisi infusio justitiæ. Hanc opinionem, ut probabilem refert et admittit Richardus, in 4, d. 17, art. 4, quæst. 4. Acriter vero illam defendit Vasquez 1. 2, disputat. 204, tribuitque illam Aureolo, Capreolo, Ruardo et Soto; non quidem quia id asserant formaliter, sed per illationes, de quibus postea videbimus. Præcipue vero argumentatur Vasquez ex Concilio Tridentino, sess. 6, c. 4, ubi definit justificationem impii, *ut sit translatio ab statu peccati in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei.* Per quæ verba significat justificationem impii esse unicam mutationem, et consequenter sentit remissionem peccati esse eamdem omnino mutationem, quia non fit sine aliqua mutatione,

cum per eam homo ex peccatore fiat non peccator; ergo vel est eadem mutatio cum illa qua homo fit justus, et hoc est quod intenditur, vel est alia, et hoc est contra Concilium. Et confirmatur, quia cap. 7, dicit hominem per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum ex injusto fieri justum, et ex inimico amicum; ergo sentit hominem per ipsammet gratiæ informationem et susceptionem immediate et indivisibiliter, ut sic dicam, obtinere quidquid necessarium est, ut sit justus simpliciter, et amicus Dei ; ut autem homo sit justus et amicus, necessarium est ut culpa careat; ergo per ipsam infusionem gratiæ immediate ac formaliter fit tam consecutio justitiæ, quam expulsio peccati.

4. *Secundo a priori probatur.* — Secundo, reddi potest ratio a priori ex declaratione supra facta, quia peccatum et gratia opponuntur tanquam privatio et habitus; sed carentia privationis non est in re effectus aliquo modo distinctus ab esse positivo per habitum seu per formam collato ; ergo neque in præsenti, carere peccato, et esse justum seu gratum, possunt esse duo effectus in re ipsa distincti. Minor cum toto argumento declaratur exemplo lucis et tenebrarum ; nam, licet ratione possint distingui esse lucidum et carere tenebris, non tamen in re secundum aliquam veram distinctionem. Et ratio est, quia privatio formaliter non expellitur, nisi per habitum oppositum. Unde nihil aliud est carere privatione quam habere habitum. Propterea enim vere dicitur communiter duas negationes affirmare. Sicut e contrario introductio tenebrarum non potest esse in re aliquid distinctum ab expulsione luminis, quia licet, cum dicitur introductio tenebrarum , concipiantur tenebræ ut terminus ad quem alicujus mutationis, re tamen vera non est talis terminus, sed instar illius concipitur, quod satis est ad aliquam distinctionem rationis, non vero ad aliam majorem. Idem ergo erit in præsenti comparando carentiam peccati ad effectum gratiæ, quia peccatum et gratia se habent sicut lux et tenebræ, mors et vita. Et confirmatur, quia multi censent illa duo ita esse inseparabilia, ut etiam de potentia absoluta nec possit remissio peccati fieri sine infusione gratiæ, nec gratia infundi existenti in peccato, quin illud expellat; ergo signum est illa non esse in re distincta, nam quæ in re distinguuntur, possunt saltem per absolutam Dei potentiam separari.

5. *Suadetur tertio ab incommodis.*—Tertio, argumentatur ab incommodis, quia si in justificatione impii sunt in re duæ mutationes, una acquisitio justitiæ, alia expulsio culpæ, ergo sunt duo effectus gratiæ ; nam quælibet illarum mutationum est supernaturalis, et magna gratia. Consequens est falsum, quia consequenter essent duæ causæ formales talium effectuum, quia unusquisque effectus postulat suam causam formalem ; consequens est falsum, tum quia alias non esset tantum unica formalis causa justificationis, quod est contra Concilium ; tum etiam quia sic non tota causa formalis justificationis esset intrinseca et inhærens, quia si forma expellens peccatum est distincta a forma positive justificante, illa non poterit esse a forma intrinseca et inhærente, quia hæc nulla est, præter justitiam ; ergo erit extrinsecus favor, seu condonatio Dei, et consequenter illa erit forma conferens hanc partem justificationis, quæ est carere peccato, ac proinde non tota forma integre justificans, et reddens hominem purum a peccato, erit inhærens, quod, ut dixi, repugnat Concilio. Et præterea est contra excellentiam infusæ justitiæ; sequitur enim illam non esse perfectam justitiam et sanctitatem, quia per se non excluderet injustitiam et immunditiam culpæ, sed ad hoc indigeret novo favore extrinseco, quod certe non est consentaneum Concilio Trident., sess. 5, c. 5, dicenti, *renatos induentes novum hominem exuere veterem hominem, et innocentes, immaculatos, puros, et innoxios, ac Deo dilectos fieri.* Et confirmatur, quia si una justificatio duos effectus gratiæ includeret, bis etiam fieret in justificatione applicatio meritorum Christi, semel ad remissionem peccati , et iterum ad infusionem justitiæ; quia utraque fit ex meritis Christi. Consequens autem non consonat eidem Concilio Tridentino, cap. 7 dicenti : *Quanquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi applicantur, id tamen in hac impii justificatione fieri, dum ejusdem passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret.*

6. *Assertio prima communis.* — *Ruardus, art.* 8, § Manifestum est. — *Vide Stapleton. in prolog.* 1, *ad* 5, *lib. de Justif.* — Nihilominus dico primo remissionem peccati esse aliquid in re ipsa distinctum a justificationis effectu positive tantum considerato, non eo modo quo inter res, aut inter rem et modum positivum ejus, potest in re distinctio inveniri, sed eo modo quo inter formam positivam, et pri-

vationem potest esse distinctio, vel quo res physica potest a morali modo distingui. Hæc assertio quoad substantiam ejus, quæ in priori ejus parte posita est, videtur satis communis; illam docet expresse Scotus, in 4, d. 16, q. 2; Gabriel, dist. 14, quæst. 1; Ocham, in 4, q. 3; eamque probabilem censet Richardus, in 4, d. 17, art. 4, quæst. 4; et omnes qui censent illa duo esse in re ipsa separabilia, saltem de potentia absoluta, ita ut remissio peccati sine positivo effectu alicujus formæ fieri possit, profecto aperte supponunt illa duo in re esse distincta, quia quæ in re non distinguuntur, quomodo possunt in re ipsa separari? Deinde auctores moderni scribentes contra hæreticos sæpe distinguunt duas partes in effectu adæquato nostræ justificationis, nimirum remissionem peccati, et positivam animæ renovationem per infusionem justitiæ, et in hoc reprehendunt hæreticos, quod totam justificationem ponunt in sola remissione peccati. Præterea videtur hæc expressa sententia divi Thomæ, prima secundæ, quæst. 113, articulo primo, ubi distinguit duplicem justificationem: unam per modum simplicis generationis vel mutationis, quæ est ex privatione ad formam, sicut fuit in Adam; et aliam, quæ est per modum motus a contrario in contrarium, et talem dicit esse justificationem peccatoris. Unde sentit in priori esse tantum unam simplicem mutationem ad talem formam, in posteriori vero esse transmutationem, et quasi motum compositum ex duplici partiali mutatione, scilicet, acquisitione justitiæ, et exclusione peccati, tanquam contrarii. Quod expressius declaravit artic. 6, ad 2, ubi proponit argumentum a nobis in contrarium factum, et illud solvit, ut postea videbimus.

7. *D. Thomas expresse opinionem hanc profitetur.* — Latius vero, et rem in terminis disputans, quæstione 28 de Verit., articulo primo, in corpore, ait, si justificatio sumatur ut est quidam motus a contrario in contrarium, sic idem in re esse cum remissione peccatorum, solumque ratione differre, quatenus justificatio dicit illum motum cum habitudine ad terminum ad quem, remissio autem peccati dicit eumdem motum cum habitudine ad terminum a quo: *Si autem* (inquit) *justificatio sumatur per viam mutationis, sic aliam mutationem significat justificatio, scilicet, justitiæ generationem, et aliam peccatorum remissio, scilicet remissionem culpæ. Sic autem justificatio, et remissio peccatorum non erunt idem, nisi per concomitantiam.* Et in articulo octavo, ex professo probat illas mutationes esse in re distinctas, et non tantum ratione, ac proinde comparari non tantum sicut transitum a privatione ad habitum, sed sicut transmutationem ex uno contrario in aliud, ut ex albo in nigrum; in qua sine dubio intercedunt duæ mutationes in re distinctæ, ut ibidem dicit, et eodem tenore ait esse duas mutationes in transitu a peccato ad justitiam.

8. *Tridentina synodus idem docet.* — Præterea sententiam hanc vel supponit, vel certe docet Concilium Tridentinum, nam semper loquitur de remissione peccatorum, ut de mutatione, vel effectu in re ipsa distincto ab illa positiva renovatione quam confert justitia, quod patet primo in verbis illis, sess. 6, c. 7: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed et renovatio*, etc. Hic enim modus loquendi aliquam distinctionem inter illa duo indicat, nam in pura mutatione a privatione ad formam oppositam nemo ita loquitur: *Per illuminationem non solum expelluntur tenebræ, sed etiam lumen efficitur;* quando vero mutationes sunt diversæ, recte dicetur: *Per calefactionem non solum fit calor, sed etiam expellitur frigus.* Accedit quod paulo inferius dicit Concilium: *Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo*, ubi particula illa conjunctiva *cum*, distinctionem indicat inter ea quæ conjungit, remissionem utique peccatorum et infusionem justitiæ. Et similia repetit in canon. 11. Et eumdem loquendi modum imitata est synodus Moguntina ult., c. 7, dicens justificari homines, *cum per Christi meritum, peccatorum suorum remissione impetrata, renovantur Spiritu Dei per Christum secundum interiorem hominem*, etc.; et infra, postquam descripsit modum quo homines, vel per baptismum, vel per pœnitentiam justificationem obtinent, addit: *Quæ* (nimirum justificatio) *cum peccatorum remissione etiam sanctificationem, et interni hominis renovationem confert; quatenus per meritum passionis Christi, quod jam credenti communicatur, cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam, et per Spiritum Sanctum una cum fide simul charitatem in corde diffusam, ac spem accipit.* Quos omnes effectus tanquam distinctos ponit, licet integra justificatio ex omnibus coalescat.

9. *Canonico jure probatur.* — Innocentius etiam III, in c. *Majores*, de Baptismo, referens antiquam opinionem, quod parvulis per baptismum remittitur peccatum originale, non

tamen infunditur gratia, supponit distinctionem inter remissionem peccati, et infusionem gratiæ, quam illi Theologi etiam supponebant, et non reprobat, sed probabilem ducit. Et Concilium Viennense, in Clement. unic. de Summ. Trinit., licet probabilius duxerit simul infundi justitiam et remitti peccata, etiam parvulis, non fundatur in identitate, vel inseparabilitate unius effectus ab alio, quantum est ex parte distinctionis eorum inter se, sed in efficacia meritorum Christi : *Nos autem* (inquit) *ob generalem efficaciam mortis Christi* (*quæ per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis*), *opinionem quæ dicit, tam parvulis quam adultis, informantem gratiam, et virtutes,* etc., *duximus eligendam.* Et ad hunc modum loqui solent Patres de his effectibus, tanquam de beneficiis aliquo modo distinctis, ut videre licet in his quos supra allegavimus, et in materia de Baptismo. Et notari potest locus Chrysostomi, homil. 20 in Genes. : *Contritionem vult cordis, compunctionem mentis, et non solum largitur vulnerum curam, et a peccatis mundos ostendit, sed et eum, qui innumeris peccatorum sarcinis gravabatur, justum fecit. O misericordiæ magnitudinem, o bonitatis excellentiam. Qui peccavit, quando confitetur peccata, et veniam petit, accipit posthac securitatem, repenteque justus apparet.* Ac denique juvat sententia Pauli ad Rom. 4 : *Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram;* et c. 6 : *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*, etc., ubi remissionem peccati ait repræsentatam esse in morte Christi, gratiæ vero infusionem in ejus resurrectione, ut supra cum Augustino et aliis Patribus declaratum est. In quibus omnibus aliqua distinctio inter illa duo vel supponitur, vel indicatur.

10. *Ratio S. Thomæ.* — Tandem possumus argumentari ratione. Prima sit quam indicavit D. Thomas supra, quia justificatio impii non est simplex mutatio a carentia formæ ad positionem ejus, sed est tanquam motus a contrario in contrarium; sed in motu a contrario in contrarium fiunt duæ mutationes partiales, una consistens in exclusione unius formæ, alia in inductione alterius : ergo eædem interveniunt in justificatione impii. Et declaratur ratio incipiendo a contrario statu. Nam quando justus peccat, et peccatum expellit gratiam, necesse est ut, præter effectionem peccati, sive ut est ab homine, sive ut est a concursu Dei quoad materiale ejus, intercedat ex parte Dei ad destructionem gratiæ suspensio illius influxus, quo gratiam conservabat, et hac ratione distincta est mutatio partialis, qua homo ex non peccatore fit peccator, ab illa per quam ex justo fit non justus. Et ibi clare cernitur proportio ad mutationem physicam a contrario in contrarium, quam D. Thomas posuit. Nam cum lignum, verbi gratia, calefit, ut excludatur frigiditas, necesse est ut, præter concursum quem Deus præbet ad efficiendum calorem, suspendat concursum quo conservabat frigiditatem, alias non potuisset excludi. Et ideo ibi sunt duæ mutationes partiales, privativa et positiva, similesque inveniuntur in transitu ab statu justitiæ ad statum peccati ; ergo similes etiam interveniunt in contrario transitu ab statu injustitiæ ad statum gratiæ. Probatur hæc ultima consequentia, tum quia oppositorum eadem est ratio, tum etiam quia non minus repugnat peccatum gratiæ, quam gratia peccato.

11. *Evasio adversariorum.* — Responderi potest non esse similem rationem ; est enim duplex discrimen : unum est, quod mutatio quæ in homine, quando peccat, antecedit ordine naturæ exclusionem gratiæ, est mutatio actualis, committendo actuale peccatum ; post illam vero inductio maculæ seu habitualis culpæ non est mutatio distincta ab exclusione gratiæ, et in hoc tantum debet fieri comparatio, quia per remissionem peccati non tollitur actuale peccatum, sed habituale. Nam ante remissionem, necesse est supponere hominem cessasse peccare, imo et aliquam mutationem actualem in sua voluntate fecisse, quæ distincta est a renovatione interna per justitiam, imo et a propria remissione peccati, ut infra dicam. Igitur argumentum non fit cum debita proportione ; imo, si hæc servetur, potest in contrarium retorqueri. Aliud discrimen est, quod gratia pendet a Deo in fieri et conservari, et ideo, ut homo illa privetur, necesse est ut Deus suspendat concursum quo gratiam conservat, et inde resultet in homine specialis mutatio privativa. At vero peccatum, sicut non fit a Deo, ita neque ab illo pendet in conservari, et ideo ex eo capite non est necessaria specialis mutatio. Et in eo etiam peccat exemplum de transitu a calore ad frigus, quia calor est positiva forma pendens in conservari a Deo.

12. *Responsio et impugnatio ad primam illius partem.—Responsio ad secundam partem.* — Respondeo ad priorem partem, in homine transeunte ab statu justitiæ ad statum peccati

non esse considerandum solum actuale peccatum, neque ab illo esse argumentum sumendum, quia revera non est solidum, ut objectio recte ostendit, sed considerandus est status qui ex vi talis actus in homine mutatur, quia ex non peccatore fit peccator, non solum actualiter, sed etiam permanenter, licet actus cesset. Hanc enim mutationem inducit peccatum vi sua, etiamsi nulla ibi esset gratia per peccatum excludenda, vel licet præscindamus a suspensione physici influxus, quo Deus gratiam conservat, et ita inducit mutationem ordine naturæ priorem physica mutatione, seu amissione gratiæ, unde cessat objectio prior, et optime procedit ratio. Ad alteram partem, respondemus non esse similitudinem cum æqualitate sumendam, sed cum proportione, quia non oportet exemplum esse simile in omnibus, sed in eo ad quod adducitur. Et ita D. Thomas supra usus est exemplo de motu a contrario in contrarium, solum ut explicaret justificationem non esse omnino simplicem mutationem a privatione ad habitum, sed esse aliquo modo a forma contraria; et quoad hoc vere tenet similitudo. Nam sicut una forma contraria est aliquid distinctum ab alia opposita, et ideo aliud est privari una forma, et aliud contrarium induci, ita in præsenti peccatum etiam habituale alio modo distinctum est a gratia et aliter illi opponitur quam mera privatio, et ideo exclusio peccati et inductio gratiæ etiam sunt partiales mutationes distinctæ. Neque quoad hoc obstat quod culpa habitualis non pendeat in conservari a Deo, utique positive, quia culpa non habet esse physicum; satis enim est quod in exclusione pendeat a voluntate Dei, sine qua expelli non potest, et quod expulsio illa sit formaliter in re ipsa ab infusione gratiæ distincta.

13. *Altera ratione a priori confirmatur.* — Unde ad hoc declarandum, addimus secundam rationem, quæ in hac materia videtur esse a priori, quia peccatum, etiam quoad habitualem maculam, quæ transacto actu manet, non est mera privatio physica gratiæ, sed includit aliquam moralem deordinationem, quæ formaliter constituit rationem peccati. Ergo sola et præcisa physica infusio gratiæ non est formalis exclusio peccati, quoad totum id quod est de ratione peccati. Antecedens probatur, quia posset Deus privare justum qualitate gratiæ, nullo interveniente peccato, quia libere illam conservat; ergo privatio gratiæ est separabilis a propria ratione peccati; est ergo in re ipsa aliqua distinctio inter hæc. Item e contrario posset esse peccatum inducens culpam habitualem, et non privans gratia, ut in homine in puris naturalibus, vel de facto in peccatore carente gratia, quando iterum peccat, vel etiam de potentia absoluta in homine habente qualitatem gratiæ, quam Deus vellet in illo conservare, etiamsi ipse peccaret, quod non repugnare infra ostendemus; ergo signum est peccatum, ut tale est, non consistere in mera physica privatione gratiæ. Unde facile probatur prior consequentia, quia ex vi physicæ infusionis gratiæ non expellitur formaliter nisi privatio physica gratiæ; ergo ad expellendum id quod est proprie et formaliter peccatum, necesse est intelligere ibi fieri aliam partialem mutationem, quæ consistat in expulsione et remissione peccati. Unde, quia illa forma, ut sic, est moralis, ideo ex hac parte etiam illa est mutatio moralis, ac subinde etiam ex parte Dei necessarius est aliquis moralis influxus, efficiens illam mutationem vel expulsionem, et hunc influxum significamus verbo remittendi peccata, seu per remissionem peccati active sumptam, a qua provenit hæc mutatio quam vocamus remissionem passivam peccatorum, ut supra distinximus.

14. *Tertium fundamentum.* — Tertio, argumentor in hunc modum, quia justificatio duplex est, ut supra distinximus cum divo Thoma 1. 2, quæst. 113, art. 1, et aliis locis; una est, quæ confertur personæ carenti omni culpa, ut fuit in Angelis, vel Adam in statu innocentiæ; alia est per transitum a statu peccati ad statum justitiæ. Tunc sic. In priori justificatione mere positiva, est una simplex mutatio sola, in qua inductio gratiæ, et expulsio carentiæ ejus in re non sunt duo, sed tantum ratione; sed in altera justificatione impii invenitur hoc totum, et aliquid ultra in re ipsa additur; ergo necesse est, hoc quod additur, esse aliquid in re distinctum a priori simplici mutatione, cum illa possit sine hoc inveniri. Illud autem additum non est, nisi alia partialis mutatio, quæ est expulsio peccati; ergo illa est aliquo modo distincta in re a positiva renovatione, quam confert justitia. Et confirmatur, quia ex parte Dei major intercedit misericordia in hac posteriori justificatione, quam in priori (juxta illud Augustini, tract. 72 in Joan., versus finem): *Judicet qui potest, utrum majus sit justos Angelos creare quam impios justificare; certe si æqua-*

lis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ. Huic autem majori misericordiæ necesse est ut in re aliquod majus beneficium respondeat, quod per justificationem impio conferatur, et alteri justo non tribuatur, et consequenter sit in re distinctum beneficium ab illo beneficio quod fit justo qui nunquam peccavit.

15. *Explicatur differentia duplicis superioris justificationis, ex parte hominis.* — Possumus autem hoc discrimen explicare, vel ex parte hominis recipientis, vel ex parte Dei conferentis. Priori modo differunt, quia in priori justificatione una simplex mutatio physica et positiva fit in homine, quæ dici potest simplex beneficium; in secundo autem modo justificationis, duplex mutatio partialis in homine fit, et duplex beneficium recipit, vel unum quasi compositum ex perfectione justitiæ et ablatione peccati, utrumque enim necessarium est in tali homine, ut sit purus, sanctus, et ex utroque, suo modo, conflatur integra et perfecta justitia. Ac denique utrumque suo modo est intrinsecum homini, et in ipso receptum. Quod in positiva renovatione satis notum est ex dictis; in ablatione autem peccati patet, quia macula peccati in ipso homine est suo modo inhærens, unde Concilium Tridentinum, sess. 5, cap. 3, dixit peccatum originis inesse unicuique homini proprium; ad eumdem ergo modum destructio et ablatio culpæ inhærentis homini est beneficium illi intrinsecum et inhærens, quia excludit malum in illo præexistens, et ideo hæc posterior dicitur esse major Dei misericordia, quia conferendo idem positivum bonum, a majori miseria hominem liberat.

16. *Ex parte Dei etiam ostenditur.* — Ex parte vero Dei declaratur discrimen dictum, quia in priori justificatione solum intelligimus in Deo voluntatem conferendi gratiam informantem hominem; in posteriori autem justificatione intercedit illa voluntas, et altera ratione distincta, nimirum remittendi homini culpam, et debitum æternæ pœnæ; quarum prior est activa gratiæ infusio, posterior vero dici potest activa remissio peccati; et ratione hujus posterioris voluntatis dicitur esse illa major misericordia, quam Deus habere non potest erga hominem qui non peccavit, quia objectum illius voluntatis in tali homine non invenitur. Unde ex distinctione rationis quæ inter illas voluntates intelligitur, colligi potest diversitas in objectis, seu effectibus earum, seu in mutationibus partialibus quæ in tali modo justificationis interveniunt. Et e contrario, sicut ex illa duplici mutatione coalescit unus motus justificationis, ita ex illa duplici voluntate ratione distincta, modo nostro concipimus unum adæquatum divinæ voluntatis actum, quo intendit peccatori infundere justitiam, per quam efficaciter ab illo expellatur peccatum, ut jam explicabimus.

17. *Assertio secunda, qua ratione justificatio dicatur remissio peccati.* — Dico secundo : infusio justitiæ infallibiliter ac necessario habet conjunctam remissionem peccati, et ita justificatio dicitur esse remissio peccati, vel quia illam includit, vel quia ad illam consequitur, sicut generatio unius dicitur corruptio alterius. Prior pars intelligitur de lege, et secundum statutam a Deo providentiam ; quomodo vero sit hæc lex intelligenda, et quanta sit hæc necessitas, postea videbimus. Sic ergo illa pars certissima est, et de fide, loquendo, ut dixi, de remissione peccati mortalis. Eamque imprimis probant omnia illa Scripturæ testimonia, quibus in superioribus, et inhærentem justitiam, et veram remissionem peccatorum probavimus. Nam illa omnia. si attente ponderentur, semper illa duo conjungunt, tanquam intrinsece connexa, ita ut unum sine alio non conferatur. Hinc ait Paulus ad Rom. 8 : *Nihil damnationis est iis qui sunt in Christo* JESU, quia si sunt Christo per fidem vivam uniti, etiam sunt a peccato et damnatione liberi ; et c. 6, qui moriuntur peccato, dicuntur resurgere ad vitam gratiæ ; et ad Tit. 3, qui lavantur a peccato per baptismum, etiam renovari dicuntur. Et similiter Ezech. 18 : *Vita vivet, et non morietur. Omnium iniquitatum ejus non recordabor, in justitia quam operatus est vivet ;* idem cap. 33, et apud Isaiam et alios, quos supra retuli. Et ideo David, Psal. 50, illa duo simul petit : *Averte faciem tuam a peccatis meis*, etc., et : *Cor mundum crea in me*, *Deus*, etc.

18. *Robur Tridentini.* — Secundo, hoc docet Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 11, dum definit homines non justificari sola remissione peccatorum; supponit enim, quoties consequuntur remissionem peccatorum, justificari ; docet etiam nunquam talem remissionem fieri solam sine infusione justitiæ. Hoc etiam probant omnia quæ prior sententia in eodem Concilio ponderabat, ut ad illa respondendo magis declarabitur. Idem etiam confirmant quæ nos adduximus. Nam in illis locis expresse docet Concilium peccatores simul semper accipere remissionem peccatorum

cum infusione donorum. Nunquam ergo recipit unum sine alio; ergo semper ac necessario sunt illa duo conjuncta. Ex quibus concluditur ratio assertionis, quia nemo est vere justus et sanctus, nisi careat culpa mortali, et e converso nemini remittitur culpa mortalis in qua jacebat, nisi in gratiam Dei redeat; sed per justificationem fit homo vere justus et sanctus; ergo cum illa est conjuncta remissio peccati mortalis, et e converso. Denique in omni motu inter contraria, recessus a termino *a quo* semper est conjunctus cum accessu ad terminum *ad quem;* sed in justificatione peccatum et justitia sunt termini oppositi, et per remissionem peccati receditur ab uno termino, per renovationem autem acceditur ad alium; ergo hæc duo semper sunt conjuncta.

19. *Dubium circa hanc assertionem.*—Quæri autem potest circa hanc assertionem, quidnam sit præcipuum maximeque intentum in justificatione peccatoris, an remissio peccati, vel renovatio interior? Nam quod remissio principalior sit, videtur sumi ex Augustino, lib. 19 de Civit., cap. 27, dicente : *Nostra justitia, licet vera sit propter veri boni finem ad quem refertur, tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet, quàm perfectione virtutum.* Et confirmatur, quia id quod fuit præcipue intentum in generali redemptione Christi, est etiam cum proportione præcipue intentum in justificatione impii, cui applicatur redemptio; sed Christi redemptio principaliter ordinata est ad liberationem a peccato, juxta illud Joan. 1 : *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi;* et illud primæ Joan. 3 : *Scitis quia ille apparuit, ut peccata nostra tolleret;* et infra : *In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli;* ergo in eumdem finem principaliter tendit justificatio. Quod inde etiam confirmari potest, quia ipsamet gratia infunditur, ut per eam expellatur peccatum; ergo ipsa expulsio peccati est primo ac principaliter intenta.

20. *Resolutio dubii ex D. Thoma.*—Nihilominus dicendum est ex D. Thoma, dicta q. 113, art. 1, infusionem justitiæ esse principalius intentam, si ad remissionem peccati præcise comparetur. Nam revera utraque illa pars est per se ac primario intenta, tanquam simpliciter necessaria ad veram et absolutam justificationem et sanctitatem. Unde si comparetur integra justificatio ad singulas partes, quibus constat nostro loquendi modo, principalior est magisque intenta absoluta justificatio, quam quælibet partialis mutatio in illa inclusa; tum quia est majus bonum, cum quamlibet partem, et aliquid ultra singulas includat; tum etiam quia totum semper est principalius intentum, quam una vel alia pars. At vero præcise comparando partes inter se, dico principaliorem esse infusionem justitiæ, quia in omni motu ex mutationibus partialibus composito, potior magisque intenta est tendentia ad terminum ad quem, quam recessus a termino a quo; hic autem renovatio per infusionem justitiæ est terminus ad quem tendit justificatio, remissio autem peccati est quasi recessus a termino a quo; ergo. Item quia maximum Dei beneficium inter creata, est filiatio divina adoptiva per singularem participationem divinæ naturæ; sed infusio gratiæ est hujusmodi participatio; ergo illa magis est intenta in justificatione, quam remissio, quæ est quid consequens ad illam. Denique remissio peccati est secundarius effectus formalis justitiæ, renovatio autem animæ est primarius, ut in sequentibus dicemus; ergo hic est præcipuus, magisque intentus.

21. *Augustinus exponitur.* — *Secundi solutio.* — Ad Augustinum ergo respondeo, illum non loqui in eo loco de prima justificatione, comparando infusionem justitiæ cum remissione peccati, quæ per illam fit, sed loqui de justitia nostra pro statu hujus vitæ, et de illa dicere magis constare remissione peccatorum, quam perfectione virtutis; quia quoad durationem et conservationem raro est constans, perficiendo et exequendo virtutem, quoniam homo sæpe cadit et iterum resurgit, et ideo dicitur magis constare remissione peccatorum, quam perfectione virtutis. Et quamvis multi illam conservent, non tamen puram, sed multis venialibus peccatis admixtam, et ideo quoad hanc perfectionem puritatis et sanctimoniæ, magis constat et acquiritur ejus perfectio remissione talium peccatorum, quam perfectione virtutis. Quantumvis enim alias studiose homo operetur, semper est imperfecta justitia, et remissione vel purgatione indigens. Ad secundum, respondetur Christum quidem mortuum esse principaliter propter remissionem nostrorum peccatorum obtinendam, principalius vero venisse ut nos filios Dei faceret, juxta illud Joan. 1 : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri;* et illud ad Ephes. 1 : *Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti, et immaculati in conspectu ejus in charitate;* et illud : *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum,* et alia similia

quæ passim leguntur. Unde in operibus Christi distingui potest ratio satisfactionis, et meriti; et quatenus satisfactoria erant, principaliter ad remissionem nostrorum peccatorum ordinabantur; quatenus vero meritoria erant, propter vitam gratiæ et gloriæ nobis obtinendam, præcipue offerebantur. Et hic fuit finis primarius adventus Christi respectu nostri; remissio autem peccati fuit secundarius, et tanquam remotio impedimenti, juxta illud : *Mortuus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram.* Unde ad ultimam confirmationem, dicendum est gratiam et remissionem peccatorum quodammodo esse sibi invicem causas secundum rationis ordinem ; nam ablatio peccati considerari potest ut dispositio ad gratiam, et ut effectus ejus in genere causæ formalis. Et priori ratione constat remissionem peccati esse propter gratiam, potius quam e contrario, et consequenter gratiam esse magis intentam et principaliorem, sicut forma excedit dispositiones ad illam ; posteriori autem ratione verum est gratiæ infusionem esse propter remissionem peccati, ut tamen propter effectum secundarium, et consequenter se habentem, et ideo non sequitur esse principalius intentam.

22. *Satisfit objectioni ex Tridentino adductæ.* — Ad fundamentum principale contrariæ sententiæ, quod ex Concilio Tridentino sumebatur, dicimus imprimis satis ostensum esse verba, quæ in Concilio formaliter et expresse habentur, nostræ favere sententiæ, alia vero, quæ per illationem inducuntur, non multum habere momenti. Nam ex descriptione justificationis data a Concilio in capite quarto, solum colligitur quod divus Thomas docuit, justificationem esse unum motum a contrario in contrarium terminum, ac subinde esse expulsionem unius, et introductionem alterius; inde vero non sequitur esse unam mutationem simplicem; nam talis motus solet esse compositus ex duabus mutationibus partialibus, inter se ita connexis, ut una necessario alteram consequatur inseparabiliter. In capite autem sequenti, explicabimus in quo illa connexio fundetur, et ita unitas illius motus composita ex duplici mutatione simplici magis declarabitur. Unde ad alia verba inducta ex cap. 7, facile dicitur, ex eo quod homo per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum fiat ex injusto justus, et ex inimico amicus, solum sequi illum esse unum motum completum, seu unam mutationem compositam a contrario in contrarium, sicut per susceptionem caloris in ligno, fit lignum ex frigido calidum, et tamen non propterea intercedit ibi una tantum simplex mutatio, sed unus motus compositus, seu includens duas mutationes, quarum una ex alia resultat, vel aliquo alio modo cum altera connexa est.

23. *Exemplum aliud ejusdem Synodi Tridentinæ.* — Aliud exemplum optimum sumitur ex eodem Concilio, sess. 13, cap. 4, et canon. 2, ubi transubstantiationem, quæ in consecratione Eucharistiæ fit, declarat, et definit per modum unius singularis conversionis, et unius transitus a substantia in substantiam, quam transubstantiationem appellat, et tamen certum est ibi intervenire duas partiales mutationes, una per modum positionis seu productionis Corporis Christi sub speciebus, et aliam per desitionem panis. Imo fortasse in illa conversione non est tam naturalis et intrinseca connexio inter introductionem unius termini et expulsionem alterius, sicut est inter duas formas physice contrarias, et nihilominus, juxta subjectam materiam, sufficit illa connexio ad veritatem et unitatem conversionis. Multo ergo magis in præsenti, sufficiet ut sit una transmutatio a peccato ad gratiam, quamvis ex partialibus mutationibus constet. Ex quibus concludo incredibile prorsus esse voluisse Concilium aliquid contra doctrinam propositam docere. Nam cum illa doctrina sit D. Thomæ, et frequens inter Scholasticos, si Concilium aliquid ab illa diversum docere voluisset, clare et expresse id declarare debuisset. Eo vel maxime quod, ad errores quos damnare volebat confutandos, hoc necessarium non erat; nam, ut retuli, hæretici hujus temporis, et circa infusionem gratiæ, et circa remissionem peccati errant, quia infusionem vel omnino negant, vel ponunt justitiam, quæ infunditur, esse ita imperfectam, ut neque ad satisfaciendum legi Dei, neque ad opus rectum, et sine macula faciendum sufficiat; remissionem autem peccati ita ponunt imperfectam, ut negent esse veram, sicut jam confutavimus. Concilium ergo utrumque damnat, et in contrario sensu definit dari nobis veram et perfectam justitiam, et veram remissionem peccati; quod autem hæc duo sint omnino idem, neque ad confutandos errores spectabat, neque ad doctrinam fidei conducebat.

24. *Diluitur ratio.* — *Respondetur ad primum inconveniens.* — Ad rationes a priori sa-

tis responsum est. Negamus enim totam rationem peccati consistere in physica carentia gratiæ et justitiæ, cum possit induci et subsistere talis carentia sine macula culpæ, ut jam probatum est. Illa ergo privatio physice tantum spectata est quasi materiale quid in peccato habituali, completur autem in ratione culpæ per aliquam aliam rationem, seu habitudinem moralem, et secundum eam rationem indiget peculiari mutatione morali, per quam excludatur. Quomodo autem illa moralitas, ejusque remissio seu destructio intelligi debeant, dicemus infra, tractando quæstionem an de potentia absoluta possit existere justitia inhærens in eo qui permanet in statu peccati ; ubi etiam explicabimus, an opinio negans hoc esse possibile, necessario debeat consequenter negare in justificatione impii illas duas partiales mutationes, quas defendimus. Ad primum autem inconveniens, concedo intervenire in justificatione impii duos effectus gratiæ quasi partiales, unum positivum, et alium privativum, seu exclusivum peccati, quos Paulus vocavit mortem peccati, et resurrectionem ad vitam; ex utroque autem coalescit integra justitia et sanctitas, a qua homo habet ut sit et nominetur simpliciter justus et sanctus. Neque est inconveniens in una justificatione includi plures gratias quasi partiales, cum ipsa justitia integra in quadam collectione consistat, et, quot sunt virtutes ex quibus consurgit, tot sint gratiæ positivæ partiales. Quod ergo inconveniens est, illi connumerari peculiarem gratiam expellendi peccatum, quæ (ut dicemus) non est minus connexa cum habituali gratia, quam sint ipsæ virtutes infusæ?

25. *Non dantur plures causæ formales justificationis.*—Neque hinc sequitur dari plures causas formales justificationis, quia formalis causa non est, nisi positiva forma ; privatio enim formæ contrariæ potius est effectus secundarius ejusdem causæ formalis, ut in transitu a frigido in calidum non sunt duæ causæ formales, una constituens calidum, alia constituens non frigidum, sed idem calor utrumque formaliter confert ; ita ergo est in præsenti. Quod si quis de nomine contendat, vocando privationem frigoris formam constituentem lignum in non esse frigidum, eodem modo loqui potest de carentia peccati, et tunc respondebit facile Concilium fuisse locutum de forma positiva, et de illa dixisse esse unicam. Juxta hunc autem loquendi modum, consequenter dicendum est illam privationem, eo modo quo concipitur ut forma, esse inhærentem subjecto, quia vere homo ipse caret peccato per infusionem justitiæ, sicut lignum caret frigore per calefactionem. Unde non sequitur hominem carere peccato per favorem extrinsecum, sed per veram peccati destructionem. Quod si favor dicatur illa voluntas Dei, qua vult remittere peccatum, ille non est favor formalis, ut sic dicam, sed effectivus; illo autem modo etiam positiva justitia est ex favore extrinseco, nimirum ex amore gratuito Dei, quo gratiam infundit. Imo, supposito hoc amore quo justitia infunditur, alter expellendi culpam non est proprie novus, et quasi extrinseco favore additus, sed ex natura rei conjunctus cum altera voluntate, ut capite sequenti explicabo.

26. *Occurritur secundo incommodo.—Secundus respondendi modus.*—Ad secundum inconveniens de imperfectione justitiæ et sanctitatis gratiæ, negatur sequela, nimirum, justitiam inhærentem esse imperfectam, quia non pertinet ad perfectionem formæ, ut per eamdem indivisibilem mutationem, et informationem excludat formam contrariam sine alia mutatione proportionata destructioni formæ, ad quam potest esse necessarius influxus proportionatus ex parte Dei; nam calor est forma perfecte constituens calidum, et excludens esse frigidum, quamvis hæc exclusio non fiat sine speciali corruptione, et suspensione divinæ conservationis. Sic ergo in præsenti, ut justitia sit perfecta, satis est quod natura sua expellat malum contrarium, quamvis hoc non fiat sine aliquali mutatione quasi consequente, concurrente etiam Deo suo modo, remittendo et condonando culpam, ut in sequentibus explicabimus. Denique ad ultimam confirmationem de duplici applicatione meritorum Christi, respondetur imprimis, sicut est una integra justificatio, ita esse unam integram et adæquatam applicationem meritorum Christi, non quia sit ad unum indivisibilem effectum, sed quia est ad unam perfectam spiritualem transmutationem. Unde, licet Concilium dicat applicari nobis merita Christi, cum infunditur charitas, non tamen dicit tunc solum, vel ad illum solum effectum applicari. Nam etiam applicantur, ut nobis dentur inspirationes, auxilia et fides, quæ justificationem præcedunt, et fit etiam ad infusionem aliarum virtutum et donorum, et simili modo fit ad remissionem peccati quoad culpam, vel etiam quoad pœnam. Quocirca, sicut in una integra justificatione sunt plures effectus gratiæ, qui

sunt veluti partes ejus, ita concedi posset pluries applicari meritum Christi quasi partialiter; applicatur enim imprimis, ut infundatur fides, et deinde ut detur spes, et iterum, ut infundantur gratia et charitas conjunctim, et, simul cum ipsis, ut remittatur peccatum; totum tamen fit per modum unius adæquati effectus. Vel etiam dici potest, in justificatione peccatoris applicari satisfactionem, et meritum Christi; satisfactionem, ut remittatur peccatum; meritum, ut gratia infundatur. Et hoc modo duplex applicatio sine ullo inconvenienti admitti potest.

CAPUT XII.

UTRUM REMISSIO MORTALIS PECCATI SIT EFFECTUS FORMALIS ET CONNATURALIS JUSTITIÆ INHÆRENTIS?

1. *Status quæstionis.* — *Opinio prima.* — Diximus ad veram remissionem peccati, necessarium esse ut homo vere et integre justificetur, et ideo talem remissionem conjunctam esse cum infusione justitiæ, unde consequenter sequitur explicandum qualis sit ista conjunctio, et an ex sola Dei voluntate et institutione, vel etiam ex naturali connexione inter illa duo, fundata in formali causalitate gratiæ oriatur. Multorum enim opinio esse videtur remissionem peccati solum ex lege Dei esse conjunctam cum gratiæ infusione, ac proinde gratiam non expellere formaliter peccatum ex ipsa rei natura, sed ad summum ex institutione Dei, qui decrevit nulli permanenti in statu peccati illam formam infundere, seu ad præsentiam talis formæ semper expellere peccatum. Hujus sententiæ necessario esse debent Scotus, Gabriel et alii Nominales, qui dicunt justitiam infusam non esse ex natura sua formam sanctificantem, seu constituentem hominem gratum Deo; nam si hoc ita est, non habet unde ex natura sua peccatum expellat. Item qui negant peccatum formaliter excludere gratiam, consequenter etiam negant gratiam expellere peccatum formaliter, ut videre licet in Soto, in 4, d. 1, quæst. 6, § *Contra,* et seq., et d. 16, quæst. 2, § *Ad argumenta;* Gabriel, d. 14, quæst. 1, art. 2, in dubio post 5 concl.; Ocham., in 4, quæst. 3; Medina, Cod. de Pœnit., quæst. 12. Citatur etiam Richardus, in 3, d. 31, art. 1, quæst. 1, ubi de charitate loquitur, dicitque non expelli per peccatum formaliter vel effective ex sola rei natura, quæ est res longe diversa, et non habens connexionem cum ea quam nunc tractamus, ut infra in lib. 11 dicturi sumus.

2. *Primum hujus opinionis fundamentum.* — *Secundum.* — *Tertium.* — *Quartum.* — Potest hæc opinio suaderi primo, ex auctoritate negativa Concilii Tridentini, nam in sess. 6, cap. 7, solum dicit in justificatione cum venia peccatorum dari etiam gratiam et virtutes; hæc autem verba solum significant concomitantiam, non causalitatem. Imo, si remissio peccati esset formalis effectus gratiæ, videri posset superfluum dicere cum venia peccati dari gratiam : nam clarum est, data forma, dari effectum formalem ejus. Secundo, argumentor ratione, quia gratiæ solum opponitur formaliter privatio physica illius, non enim habet positivam formam contrariam; ergo per gratiam solum excluditur formaliter illa privatio; at privatio physica gratiæ non est peccatum, ut ostensum est, quia privatio gratiæ est a Deo puniente peccatum; a Deo autem non est peccatum; ergo per formam gratiæ, saltem ex natura rei, non expellitur formaliter peccatum, ut peccatum est. Tertio argumentor, quia peccatum, quod manet transacto actu, non est aliquid physicum, sed morale; gratia autem est qualitas physica : ergo non sunt ita opposita, ut unum formaliter excludat peccatum; nam ea quæ sic repugnant, debent esse ejusdem ordinis; physicum autem et morale diversos ordines constituunt. Quarto, quia peccatum non expellit formaliter inhærendo gratiam ex natura sua; ergo neque forma inhærens gratiæ expellet formaliter peccatum ex natura sua, nam contrariorum eadem est ratio. Antecedens patet, quia physica carentia gratiæ non est de intrinseca ratione peccati; nam si sit sermo de peccato actuali, consistit ratio peccati in defectu debitæ rectitudinis actualis; si vero sit sermo de habituali culpa, consistit in relatione quadam rationis, vel morali ad culpam præcedentem, et non retractatam, quod totum esse potest sine physica privatione gratiæ. Et ideo posset Deus non privare inhærente justitia hominem actu peccantem. Et eadem ratione posset dare gratiam inhærentem peccatori, non remittendo illi peccatum; ergo signum est remissionem peccati non esse effectum formalem justitiæ inhærentis, alioqui esset ab illa inseparabilis.

3. *Prima conclusio circa titulum quæstionis.* — Nihilominus dicendum est primo, remissionem peccati mortalis esse effectum for-

malem inhærentis gratiæ seu justitiæ; ita ut simpliciter dicendum sit, per inhærentem justitiam, et ad introitum ejus excludi peccatum, quia illa duo sunt quasi duæ formæ simul incompossibiles in anima. Hanc assertionem censeo certam hic tempore. Eamque docet D. Thomas 1. 2, q. 111, art. 2, in corpore, et ad 1; ait enim gratiam, quatenus animam sanat, esse gratiam operantem, non effective, sed formaliter; dicitur autem gratia sanare animam, quatenus illam ab infirmitate peccati liberat. Et quæst. 109, art. 7, docet maculam peccati excludi per decorem gratiæ formaliter. Et idem docet quæst. 113, per totam, ut in sequentibus late videbimus. Tenet etiam Richardus, in 4, d. 14, art 7, quæst. 1, et latius d. 17, art. 4, quæst. 4; Aureolus, in 4, d. 17, quæst. 1, art. 2; et ibi Capreolus, quæst. 1, art. 3, ad argum. Gregorii contra 1 et 2 concl.; Petrus Soto, lection. 11 de Pœnit., circa finem; alter Soto, in 4, d. 15, quæst. 1, art. 2, et lib. 2 de Natur. et grat., cap. 18; Ruardus, art. 8, § *Manifestum est*, cum sequentibus; Valentia, tom. 2, disp. 8, quæst. 6, punct. 5; Bellarminus, toto fere libro secundo de Justificatione; et Stapleton., libro quinto; et alii communiter hoc tempore scribentes contra hæreticos. Eamque docuit Catechismus Romanus, in tractatu de Baptismo dicens: *Est autem gratia, quemadmodum Tridentina synodus ab omnibus credendum pœna anathematis proposita decrerit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhærens, ac velut splendor quidam, et lux quæ animarum nostrarum maculas omnes delet.* Quibus verbis satis formalem causalitatem expressit, et quoniam præcipue nititur doctrina Concilii Tridentini, ab illius auctoritate initium probationis sumemus.

4. *Suadetur primo conclusio ex Concilio Trident.* — Primo ergo Concilium, sess. 5. c. 5, docet per gratiam, quæ in baptismo nobis confertur, remitti reatum originalis peccati, eademque ratio est de omni peccato, quod divina gratia privat, et mortem animæ affert. Loquitur autem Concilium de justitia inhærente, cum dicat gratiam illam nobis per baptismum conferri, et particula *per* causalitatem formalem significat, nam hæc est significatio ejus maxime propria, et juxta subjectam materiam non potest aliud significare. Quia gratia per baptismum infusa non habet aliam causalitatem, quoad remissionem peccati, ut maxime videre licet in parvulis. Deinde, sess. 6, c. 4, definit justificationem esse translationem ab statu injustitiæ ad statum filiorum Dei, ex quo intelligimus formam quæ acquiritur per illam mutationem, formaliter excludere statum injustitiæ seu peccati, quia in omni mutatione terminus ad quem formaliter excludit terminum a quo. Atque eodem modo idem probat testimonium Pauli ad Coloss. 1, quo Concilium utitur: *Qui dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum in lumine, et eripuit nos de regno tenebrarum, et transtulit in regnum filii dilectionis suæ;* illa ergo forma, per quam homo fit dignus sorte Sanctorum, est, quæ transfert hominem a peccato ad Christum; ergo utrumque pertinet ad effectum formalem illius formæ. Præterea idem Concilium, sess. 6, c. 7, dicit, per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum hominem ex injusto fieri justum, et ex inimico amicum, et in hac transmutatione justificationem constituit. Et paulo inferius addit formalem causam justificationis, id est, illius transmutationis, esse justitiam Dei, qua nos justos facit; ergo aperte intellexit Concilium eamdem justitiam esse causam formalem ablationis peccati.

5. *Secundo, ex Patribus et Scriptura.* — In qua doctrina virtute declaravit Concilium Scripturæ testimonia, quibus eadem veritas confirmatur. Qualia sunt illa in quibus gratia et peccatum comparantur ut lux et tenebræ, ad Ephes. 5: *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Unde est illud 2 Cor. 6: *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate? quæ societas lucis ad tenebras?* Similis est comparatio qua peccatum et gratia conferuntur, sicut ægritudo et sanitas; nam, sicut sanitas formaliter excludit ægritudinem, ita gratia peccatum. Quod argumentum indicavit Augustinus, de Spirit. et litter., c. 30, dicens: *Per gratiam sanatio animæ ablatione peccati.* Et idem argumentum urget contra Pelagium, lib. de Natur. et grat., c. 19 et sequentib. Et similis est comparatio de morte peccati, et vita animæ, quæ per justificationem fit, quam facit Augustinus in Enchirid., c. 52, et sumit illam ex Paulo in epist. ad Rom. Dixerat enim in c. 4, de Christo: *Mortuus est propter justificationem nostram,* et in 5 addit: *Sicut regnavit peccatum in mortem, ita gratia regnet per justitiam;* et c. 6: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos*

in novitate vitæ ambulemus. Ut intelligamus (ait Augustinus) *nihil aliud esse in Christo baptismum, nisi mortis Christi similitudinem, nihil autem aliud mortem Christi crucifixi, nisi mortis peccati similitudinem, ut quemadmodum in illo vera mors facta est, ita in nobis vera remissio peccatorum, et quemadmodum in illo vera resurrectio, ita et in nobis vera justificatio;* ergo sicut in Christo resurrectio expulit mortem, ita in nobis justificatio peccatum.

6. *Tandem ratione confirmatur.* — His ergo modis sufficienter probata relinquitur conclusio auctoritate tam Ecclesiæ, quam Scripturæ et Patrum, et plura circa sequentem assertionem afferemus. Ratio autem sumenda est ex principiis positis in præcedentibus capitulis; nam illa forma, quæ hominem filium Dei constituit, et hæredem regni cœlestis, necesse est ut formaliter peccatum expellat; sed justitia inhærens constituit hominem filium Dei adoptivum, datque illi jus hæreditarium ad vitam æternam; ergo expellit etiam formaliter peccatum. Consequentia est optima, et minor in superioribus probata. Major autem probatur, quia peccatum mortale facit hominem reum æternæ pœnæ, et consequenter privat illum jure regni cœlestis; ergo privat etiam filiatione divina. Nam sicut recte argumentatur Paulus: *Filii, ergo hæredes*, ita e contrario, licet a posteriori, recte infertur: Si non hæres, ergo nec filius. Et similiter colligitur optime: Si indignus regno, imo dignus carentia ejus, ergo non filius; nam illa duo valde opposita sunt, et inter se repugnantia. Et similes rationes sumi possunt ex effectu justitiæ constituendi hominem Deo gratum, et amicum, et sanctum, quas in sequenti assertione proponemus, et magis urgebimus, quamvis plena earum intelligentia et efficacia pendeat ex his quæ in capitibus sequentibus dicenda sunt, quæstiones de absoluta Dei potentia tractando.

7. *Secunda conclusio, justitiam inhærentem vi sua expellere peccatum.* — Secundo, dicendum est justitiam inhærentem et infusam non ex favore extrinseco, sed ex intrinseca sua vi, et natura, seu dignitate, habere hunc effectum expellendi peccatum mortale, propter connaturalem repugnantiam quam cum illo habet. Hanc assertionem satis aperte docet de forma gratiæ D. Thomas, in locis allegatis, præsertim 1. 2, quæst. 113, art. 1, 2 et 6, et de charitate idem sentit 2. 2, quæst. 24, art. 10; et ex antiquis scholasticis illam præcipue docent Aureolus et Capreolus supra; et indicat etiam Richardus; ex modernis citari potest Soto, in 4, d. 15, quæst. 1, art. 2, circa finem, § *Ex his ad propositum,* quatenus dicit, *esse in peccato, et esse in gratia opponi, ut duo ex natura sua contraria,* et idem habet lib. 2 de Natur. et grat., c. 18. Et, licet utroque loco explicet se non loqui de esse grato, ut est a qualitate gratiæ, sed abstracte, ut esse potest per solam extrinsecam dilectionem Dei, nihilominus indicat qualitatem gratiæ, quæ nunc datur, natura sua constituere hominem dilectum, ac proinde repugnare peccato ex natura sua. Clarius et fusius id docent in locis supra citatis Ruardus, Bellarminus et Valentia, maxime vero P. Vazquez, dicta quæst. 204, licet in sensu nimium rigoroso, ut capite præcedenti attigi, et in sequentibus dicam.

8. *Temeraria videtur opposita sententia juxta Tridentinum.* — Et sine dubio Concilium Tridentinum attente consideratum ita huic favet sententiæ, ut jam sine magna temeritate negari non posse videatur. Et imprimis ponderanda sunt verba ejus in sess. 5, cap. 5. Nam primum asserit, per gratiam, quam baptismus confert, *tolli totum id quod veram et propriam rationem peccati habet.* Deinde infra subjungit: *Veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti effecti sunt, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cœli remoretur.* Quæ omnia tribuit Concilium justitiæ inhærenti, tanquam formæ; nam ratione illius dicuntur justi novum hominem induere, qui secundum Deum creatus est, sicut exposuit Paulus ad Ephes. 4, addendo: *Qui secundum Deum creatus est, in justitia et sanctitate veritatis.* Unde David, Psalm. 50, orans: *Cor mundum crea in me, Deus,* adjungit: *Et spiritum rectum innova in visceribus meis;* quis autem est spiritus rectus visceribus inditus, nisi spiritus justitiæ et sanctitatis animæ inhærentis? Dicit autem Concilium, induendo hunc hominem novum exui veterem, et excludi ab homine quicquid esse potest objectum divini odii, et sic effici purum et innocentem; ergo sentit hoc fieri ex vi illius internæ innovationis, quæ in homine fit. Et hunc sensum valde confirmat tota doctrina sessionis 6, cap. 7, cujus verba jam satis ponderavimus.

9. *Primum pro hac secunda conclusione argumentum.* — Ratione possumus argumentari, primo, quia si justitia inhærens non conferret hunc effectum ex natura sua, non posset vere

dici causa formalis ejus, sed ad summum dici posset, ex lege ac promissione Dei ad præsentiam talis qualitatis in anima expelli a Deo peccatum, quod non est satis ad veram causalitatem formalem. Sicut, si sol non haberet virtutem illuminandi effective, licet Deus ex lege ad præsentiam solis illuminaret, non posset vere dici sol causa efficiens luminis. Unde philosophi, qui dixerunt causas secundas non habere virtutem agendi ex natura sua, sed Deum ad præsentiam illarum agere, consequenter dixerunt causas secundas non esse veras causas efficientes, sed conditiones necessarias ex lege Dei, et solum imputative (ut sic dicam) putari causas, quia ex pacto quodam tacito divinæ providentiæ, Deus ad illarum præsentiam operatur; ita ergo qui dicunt gratiam non expellere peccatum natura sua, sed ex lege Dei, coguntur profecto dicere non ipsam expellere formaliter peccatum, sed Deum ad præsentiam ejus. Neque potest quis fingere quod, licet gratia natura sua non habeat vim expellendi peccatum, a Deo elevetur, ut tanquam vera causa formalis illud expellat; est enim talis elevatio incredibilis; tum quia non habet locum in genere causæ formalis, sicut neque causalitas instrumentalis, ut ex Metaphysica suppono; tum etiam quia circa effectum negativum, qualis est expulsio peccati, multo minus potest intelligi talis elevatio, seu causalitas instrumentalis.

10. *Effugium non audiendum.* — Posset autem aliquis contentiosus effugere, dicendo justitiam inhærentem non esse causam physicam formalem expulsionis peccati, nihilominus tamen esse causam formalem moralem; nam sicut in efficientibus distinguuntur hæc duo causandi genera, ita distingui possunt sine inconvenienti in causa formali; ut autem justitia dicatur causa formalis expulsionis peccati, satis esse quod ex pacto Dei ad informationem talis formæ non minus infallibiliter sequatur expulsio peccati, quam ex informatione caloris sequi solet expulsio frigoris. Talem enim causandi modum aliqui tribuunt sacramentis in suo genere, et sufficere putant, ut causæ et instrumenta gratiæ dicantur. Nihilominus tamen audienda non est nec permittenda talis evasio, quia solo nomine sustinet causalitatem hanc formalem, re tamen vera illam e medio tollit; quia sine influxu aliquo non est vera causalitas; tunc autem gratia inhærens nullo modo influeret in expulsionem peccati, sed ad summum esset conditio necessaria ex voluntate Dei, et se haberet ut signum ad placitum movens Deum ex vi solius promissionis ejus ad remittendum peccatum, quod non est satis ad veram causalitatem, etiam moralem. Multum ergo repugnat illa evasio proprietati et veritati verborum Concilii Tridentini, et testimoniorum Scripturæ, ex quibus Concilium suam doctrinam sumpsit. Et simili modo dici posset inhærentem justitiam non esse formam physice sanctificantem et justificantem, sed moraliter ex pacto Dei, quod falsissimum est, parumque differt ab imputativa justitia, ut supra ostensum est.

11. *Secundum argumentum.* — Unde adhibenda est secunda ratio, sumpta ex effectibus positivis ac primariis inhærentis justitiæ, nam fere ex singulis, collatis ad effectus peccati, potest ratio efficax formari. Primo enim justitia ratione gratiæ ex natura sua constituit hominem filium Dei per participationem, et consequenter hæredem regni; ergo etiam ex intrinseca sua natura habet expellere peccatum, quod facit hominem indignum regno, et a Deo alienum. Item illa gratia, præsertim ut includit etiam charitatem, natura sua habet constituere vinculum amicitiæ inter Deum et hominem; peccatum vero dissolvit amicitiam, et constituit inimicum ex intrinseca sua natura; ergo talis forma ex natura sua repugnat peccato intrinsece et immediate. Præterea gratia inhærens constituit in homine perfectum justitiæ ordinem, nam et voluntatem hominis perfecte subjicit Deo, ut ultimo supernaturali fini, et potentias convenienter disponit ad opera justitiæ; peccatum autem ex natura sua evertit hunc ordinem, et avertit hominem a Deo; ergo est connaturalis repugnantia inter hæc duo, quæ sufficit ut gratia, informando animam, connaturaliter expellat peccatum, et hoc est excludere formaliter ex natura sua. Quod aliter explicatur; nam justitia infusa natura sua est perfecta justitia, et consequenter est forma quæ constituit hominem simpliciter justum; peccatum autem mortale constituit simpliciter injustum; ergo ex natura rei habent inter se repugnantiam, ratione cujus talis justitia culpam formaliter excludit. Tandem idem argumentum sumitur ex effectu sanctificandi, et ex ratione sanctitatis; nam justitia infusa est sanctitas animæ, ut constat ex Concilio Tridentino citatis locis, et ex illo Luc. 1: *Ut serviamus illi in sanctitate et justitia coram ipso*, et similia sunt infinita loca Scripturæ; sed sanctitas formaliter

secum adducit munditiam a peccato, nam illud est sanctum, quod est mundum et immaculatum. Unde Dionysius, cap. 12 de Divin. nominibus : *Sanctitas*, inquit, *est absque labe intemerata puritas ;* et Paulus Orosius, lib. de Liber. arbitr., circa finem : *Sanctitas,* inquit, *est vivere sine peccato;* et Augustinus, concion. 1 et 2 in Psalm. 31, circa illa verba : *Pro hac orabit ad te omnis sanctus*, dicit sanctum appellari, cui sunt remissa peccata. Et ideo Paulus, ad Ephes. 1, illa duo conjungit : *Ut essemus sancti, et immaculati;* et 1 ad Thessal. 4, opponit sanctitatem immunditiæ, dicens : *Vocavit nos non in immunditiam, sed in sanctificationem.* Ergo sanctificatio formaliter excludit immunditiam peccati; sanctificatio autem fit formaliter per gratiam, et est effectus connaturalis illius; ergo etiam est illi connaturale excludere formaliter peccatum.

12. *Tertia conclusio.—Ad expulsionem peccati etiam requiritur peculiaris voluntas Dei.* — Dico tertio : nihilominus, per justitiam inhærentem et informantem animam non expellitur peccatum, sine peculiari voluntate quasi cooperativa Dei ad remissionem peccati. Hæc assertio sequitur ex dictis capite præcedenti; diximus enim remissionem peccati passivam, et prout habet in homine effectum privativum peccati, esse mutationem aliquo modo distinctam a receptione gratiæ, et effectu positivo ejus. Hinc ergo sic argumentamur : omnis mutatio facta in homine, cujuscumque generis sit, non fit sine immediato influxu Dei activo, aliquo modo proportionato effectui, quia omnis mutatio creaturæ pendet a Deo, ut a prima causa, immediate; ergo etiam illa mutatio, quæ fit in homine per exclusionem peccati, est immediate a Deo, et per specialem influxum seu causalitatem proportionatam. Nec dici potest sufficere influxum physicum, quo infundit gratiam, et voluntatem, qua illum vult; quia ostensum est expulsionem peccati addere mutationem aliquo modo distinctam, respectu cujus ille influxus gratiæ est quasi remotus; ergo est necessarius immediatus influxus in talem mutationem, et consequenter etiam specialis voluntas proportionata.

13. *Exponitur et probatur secundo eadem conclusio.* — Secundo, declaratur et probatur assertio, quia effectum aliquem, qui est formaliter et connaturaliter a forma creata, pendere simul ab immediata voluntate, et cooperatione Dei, non solum non repugnat, verum etiam est necessarium, et in omni effectu formali cum proportione invenitur; ergo neque in hoc effectu destructionis peccati repugnat, sed potius omnino est cum proportione servandum. Antecedens probatur generali ratione, quia effectus formalis formæ creatæ est aliquid creatum, et consequenter pendet immediate ex voluntate et influxu Dei. Inductione item declaratur, quia, si effectus est positivus ac realis, pendet in fieri et conservari a Deo ; ut esse calidum, quod est a calore formaliter, est a Deo effective per se immediate, et modus ipse inhærentiæ vel informationis, qui est causalitas formæ, pendet essentialiter et immediate a Deo, et ab speciali voluntate ejus : si vero effectus sit privativus, pendet a Deo cum proportione saltem , ut suspendente concursum ; ut, quando ad ingressum caloris in aquam expellitur frigus, necesse est ut Deus consequenter velit suspendere influxum, quo frigus conservabatur; nam si ipse nollet suspendere, non expelleretur, quia nulla causa est potens contra voluntatem ejus. Unde simili modo, si effectus formæ est primarius, pendet per se primo ex cooperatione Dei immediate, ac per se debita connaturaliter tali formæ. Si vero effectus est secundarius, pendet quidem ex novo influxu proportionato (sub influxu suspensionem ejus comprehendendo), et consequenter ex speciali voluntate Dei, licet connexa cum voluntate primarii effectus, et consequente ad illam, sicut declaravi in effectu secundario privativo expellendi formam contrariam. Positivi autem effectus formales secundarii, et in re ipsa distincti a primario, non inveniuntur sine resultantia quasi effectiva unius effectus ex alio, sicut passio resultat ex essentia, vel relatio ex fundamento (si ab illo in re distinguitur), et tunc et ipsamet resultantia et effectus resultans pendent ab speciali et immediata cooperatione Dei, propter generalem dependentiam a prima causa.

14. *Secundum fundamentum pergit.*—Prima vero consequentia totius argumenti , et quod hæc doctrina sit cum proportione observanda in hoc effectu excludendi peccatum, probatur, quia est effectus secundarius justitiæ inhærentis; nam est distinctus a primario, ut in capite præcedenti ostensum est, et est consequens illum connaturaliter, ut proxime diximus, et est talis effectus, qui in nobis vere fit, ut c. 11 ostensum est; ergo per se et immediate pendet ex aliquo influxu Dei, quamvis debito tali formæ ex vi primarii effectus, quia est ad aliquid naturaliter consequens ad

illam, sicut calori debetur suspensio influxus, quo frigus conservabatur. Imo in hoc effectu remissionis peccati intervenit nova et specialissima ratio dependentiæ a Deo, quia ille fuit per peccatum singulariter offensus, et ideo ab illo maxime pendet peccati remissio, sine qua non potest peccatum excludi, ut in capite sequenti latius dicemus. Hic autem influxus Dei esse debet proportionatus effectui. Nam quia destructio peccati præcise sumpta non est positiva mutatio, sed expulsiva, ideo ad illam non requiritur specialis influxus Dei per modum concursus realis et positivi. Deinde peccatum habituale, seu esse in peccato, prout addit aliquid ultra privationem gratiæ seu justitiæ inhærentis, non est esse physicum, sed morale per relationem ad actum præcedentem, et ideo, ut expellatur, non est necessaria suspensio alicujus divini concursus, seu influxus physici quo peccatum conservaretur, quia habituale peccatum, maxime quoad formale ejus, non conservatur a Deo. Igitur ille concursus Dei solum per modum moralis actionis et remissionis intelligendus est, consistitque ex parte Dei in sola voluntate destruendi peccatum in homine, ex qua moralis mutatio in homine resultat, per quam ab illo expellitur peccatum. Neque inde fit hunc esse favorem extrinsecum Dei, quia licet, ut est actus voluntatis Dei, sit extrinsecus, tamen immediatus effectus ejus est in homine, ut supra declaravi. Et illemet actus voluntatis Dei est ex natura rei connexus cum voluntate infundendi justitiam, et debitus connaturaliter eidem justitiæ, et ideo non reputatur novus favor extrinsecus, sed tanquam idem cum voluntate infundendi justitiam. Et ita omnia et inter se, et cum doctrinis Patrum et Conciliorum optime consonant.

15. *Respondetur ad fundamenta oppositæ opinionis, et primo ad Concilium Tridentinum. — Solutio secundi fundamenti.* — Ad argumenta contrariæ sententiæ facilis est responsio. Ad verba enim ex Concilio Tridentino inducta, imprimis dicimus, esto in illis non declaretur hæc causalitas inhærentis justitiæ, tamen per illa non excludi, et per alia sufficienter indicari. Deinde, licet remissio peccati sit effectus formalis inhærentis justitiæ, est tamen secundarius, et distinctus aliquo modo a primario, et ideo recte dictum est cum uno effectu dari alium, vel cum infusione justitiæ dari remissionem peccati, quibus verbis insinuata est distinctio, ut supra notavi, et specialiter posita fuerunt contra hæreticos, dicentes justificationem in sola remissione peccatorum consistere, et ideo optime dictum est cum illa infundi dona. Ad secundum, respondetur peccatum quidem non dicere formam realem positivam gratiæ contrariam, nihilominus tamen ultra privationem physicam gratiæ addere moralem deformitatem, injuriam, et aversionem a Deo permanentem in homine, quamdiu gratia caret, quia, licet gratia physice et immediate opponatur ipsius privationi, tamen consequenter et secundario opponitur deformitati peccati, quia, sicut actus peccati habet deformitatem moralem annexam, ita etiam justitia infusa habet ex natura sua simul cum effectu physico aliquos effectus morales, ratione quorum opponitur statui peccati, etiam secundum moralem rationem ejus. Unde fit ut, licet justitia infusa et inhærens immediate expellat physicam privationem gratiæ, consequenter etiam expellat formaliter totum id quod propriam rationem peccati habet.

16. *Solutio tertii. — Solutio quarti.* — Et ita responsum est ad tertiam rationem; nam, licet esse physicum et morale sint diversæ rationis et ordinis, nihilominus sæpe sunt inter se connexa vinculo etiam connaturali, et inde fieri potest ut forma physica habeat ex natura sua repugnantiam cum aliquo esse, seu defectu morali. Et inde facilis etiam est responsio ad quartum, in quo postulatur quomodo peccatum gratiam, vel charitatem corrumpat, quod solet tractari præcipue de peccato actuali; non pertinet tamen ad præsentem locum, sed in lib. 11 disputandum est. Nunc autem sermo est de peccato habituali, seu quod permanet transacto actuali, et de illo dicimus ex natura sua repugnare formaliter inhærenti justitiæ, quatenus avertit hominem a Deo, ad quem convertit justitia. Est tamen diversitas, nam justitia primario confert formaliter physicam conversionem, consequenter vero etiam moralem. Peccatum vero formaliter ac per se primo consistit in aversione morali, consequenter vero et quasi materialiter etiam physicam aversionem includit. Et hoc satis est, ut peccatum et gratia sese invicem formaliter excludant, licet diverso ordine, ut sic dicam, nam peccatum, inducendo aversionem moralem, consequenter inducit privationem physicam gratiæ; justificatio vero e converso, inducendo physicam conversionem et perfectionem justitiæ, consequenter excludit etiam moralem aversionem peccati. An vero hæc consecutio tam

necessaria sit, ut de potentia absoluta possit unus effectus ab alio separari, infra est disputandum.

CAPUT XIII.

UTRUM ACTUS INHÆRENTIS JUSTITIÆ, SALTEM PERFECTÆ DILECTIONIS DEI, VEL CONTRITIONIS, EX NATURA SUA FORMALITER EXCLUDAT PECCATUM SINE ALIA REMISSIONE DEI.

1. *Quæstionis explanatio.*—Ex dictis in præcedentibus capitibus facile colligi potest, formam inhærentem ac formaliter excludentem peccatum, esse habitualem justitiam infusam; tamen, quia de actuali est hoc tempore specialis controversia, illam prius expediemus, ut ita melius concludamus unicam formam, etiam quoad effectum expellendi peccatum, esse habitualem justitiam, et per se solam ad id sufficere. Circa actum vero justitiæ infusæ duplex occurrit quæstio : una est, an sit aliquis actus gratiæ ita perfectus, ut sola sua vi, aut physica informatione sine alia remissione Dei expellat peccatum; alia est, an hujusmodi actus saltem sit talis forma, quæ connaturaliter expellat peccatum, interveniente remissione Dei sibi debita, seu connaturaliter adjuncta. Hanc posteriorem quæstionem tractabimus in capite sequenti ; in hoc priorem disputandam proposuimus; quia, licet ex parte sit jam definita, et in 1 tom. 3 partis, disput. 4, ex professo eam tractaverim, nihilominus ad complementum hujus materiæ, et ad respondendum novis objectionibus, magisque veritatem confirmandam, necessaria visa est. Adverto autem quæstionem hanc diversam esse ab illa quam cap. 8 et 9 tractavi, quia, licet supponamus solum actum charitatis non conferre animæ formaliter illam internam renovationem, quæ ad justificationem simpliciter necessaria est, adhuc potest esse quæstio an saltem conferat eam rectitudinem, quæ ad expellendum formaliter peccatum sufficiat, et in hoc sensu tractatur hæc quæstio in præsenti.

2. *Affirmans opinio.* — In qua est quædam opinio , affirmans quemdam actum justitiæ erga Deum, nimirum actum dilectionis Dei super omnia, et perfectam contritionem, quæ illam includit, esse formam ita per se sufficientem ad expellendum peccatum, ut sola sua informatione physica peccatum excludat, sine alia cooperatione, vel remissione libera Dei. Quia impossibile est talem actum esse in homine, et peccatum non excludi, ideoque nulla alia remissio necessaria est. Hanc sententiam late defendit P. Vasquez 1. 2, disputat. 203, per totam, et tamen in fine suam sententiam dupliciter limitat, cum ait se solum contendere, *esse probabile, contritionem formatam dilectione Dei super omnia, ex se tantæ virtutis esse, ut sine gratia habituali, et sine novo favore ei accedente, nos possit justificare de potentia absoluta, si separaretur ab habitu.* In quibus verbis nec illam simpliciter affirmare audet, sed tantum esse probabilem; nec dicit de facto ita fieri, sed de possibili, seu ex hypothesi, si separaretur ab habitu. Unde adjungit, *quia de facto hominibus justificatis infunditur habitus gratiæ* (*secundum veram,* ait, *et communem sententiam, licet hactenus non sit definitum*), *multo melius illi tribui emundationem a peccato, quam actui, ut in omnibus justificatis per eamdem formam justificatio fiat*, quamvis, ut supra notavi, hanc ipsam limitationem in 3 part., disp. 2, cap. 6, retractaverit, nam etiam de facto vult certius esse, in adultis qui justificantur extra sacramentum, emundationem a peccato fieri per contritionem, ut formam, quam per gratiam habitualem. Et certe omnia quæ allegat, vel hoc probant, vel nihil, ut infra ostendam.

3. *Auctoritas.* — Ut ergo suam sententiam probabilem faciat, plures refert auctores, nonnullos ex his qui scripta sua typis mandarunt, plures vero ex aliis gravibus Theologis nostri temporis, quos vel illam sententiam docuisse, vel illi subscripisse dicit. Sed de his posterioribus Theologis quid senserint, vel quid, aut quomodo docuerint, nihil certi dicere possum, quia nec illorum verba audire, nec scripta legere licuit, nec deest recentior illo scriptor, qui eorum sententiam partim aliter referat, partim aliter interpretetur. Ex prioribus autem Theologis, duos tantum invenio, qui aliquid ad causam faciunt; unus est Jansenius, qui negat actum dilectionis esse causam disponentem ad obtinendam remissionem peccati, et consequenter indicat esse causam formalem; an vero in eo sensu locutus sit, quem nunc tractamus, vel in alio examinando capite sequenti, mihi non constat, quia ipse non declarat; parum autem refert, nam de illius sententia satis in dicto cap. 8 dictum est. Alius auctor est Joannes Vincentius, qui sententiam suam in alio sensu diverso, et non minus singulari, explicat, et ideo distinctius illam tractare visum est, quod cap. 15 præstabimus.

4. *Primum fundamentum ex Scripturæ tes-*

timoniis. — *Secundum ex Concilio Trident.* — Fundamenta primæ sententiæ consistunt primo, in testimoniis Scripturæ sacræ, in quibus per varios loquendi modos hic effectus expellendi peccatum dilectioni seu charitati tribuitur. Et, præter ea quæ supra cap. 8 retulimus, adduntur alia in quibus de remissione peccatorum fit specialis mentio. Quale est illud 1 Petr. 4 : *Charitas operit multitudinem peccatorum ;* idem autem est *operire* quod tegere, et tegere quod remittere. Loquitur autem Petrus de charitate continuo habenda, ad quam exhortatur, quæ actualis sine dubio est. Item Luc. 7, dilectio dicitur causa remissionis peccatorum : *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum.* Et Ezechiel. 18 dicitur : *Si impius averterit se ab impietate sua,* etc., *ipse animam suam vivificabit,* utique suo actu, tanquam forma expellente mortem peccati. Secundo, allegatur Concilium Tridentinum, sess. 14, cap. 4, quatenus dicit, *contritionem charitate perfectam hominem Deo reconciliare.*

5. *Tertium, auctoritate Patrum.* — Tertio, afferuntur similia testimonia Sanctorum ; primo, Gregorii, hom. 33 in Evang., dicentis dilectionem esse ignem, et peccatum rubiginem, quam ignis charitatis consumit ; et loquitur de actu, nam exponit illa verba : *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum.* Secundo, eadem metaphora ignis purgantis omnia, explicat vim dilectionis Chrysostomus, hom. 7 in 2 ad Timoth. Tertio, Hieronymus, epist. 27 de contritione, dicit : *Quæ peccata fletus iste non purget? quas inveteratas maculas hæc lamenta non abluant?* Quarto, nomine Augustini, dicitur, serm. 11 ad fratres in eremo : *Accipite compunctionem, quia sanitas animarum est, remissio peccatorum est, sacrificium spirituale est,* et infra dicitur *animam sanctificans,* et infra, *peccatorum morbum expellens.* Quinto, Augustinus, lib. de Morib. Eccles., cap. 12 : *Qui separatur a Deo, dilectione redit in Deum ;* et infra dicit, *charitate sanctificari ;* et tract. 9 in 1 canon. Joann. : *Diligendo* (ait) *amici facti sumus, sed inimicos ille dilexit, ut amici efficeremur ;* et infra : *Anima nostra fœda est per iniquitatem, amando Deum pulchra efficitur,* ut alia multa loca omittam, in quibus charitatem Augustinus vocat animæ pulchritudinem, et justitiam qua sanctificamur, quæ in superioribus tractata sunt. Sexto, Ephrem, lib. de Judicio et compunct., circa finem, tom. 1, inquit : *Compunctio sanitas animæ est, illuminatio mentis est.* Septimo, allegatur Bernardus in lib. de Modo bene vivendi, ad ser. 10, quia dicit : *Compunctio cordis sanitas est animæ, compunctio lacrymarum remissio est peccatorum,* et similia. Octavo, addere possumus Ambrosium, in Psal. 50, ad illa verba : *Peccatum meum contra me est semper,* dicentem : *Charitas abscondit errorem, et operit multitudinem peccatorum. Multa quoque charitas remittit etiam ipsa peccata, sicut scriptum est : Remissa sunt ei peccata multa,* etc. ; et in Psal. 118, octonar. 15, vers. ult. : *Charitas culpam et omnia peccata mortificat, charitas mortis ictus interimit. Denique morimur flagitiis, atque peccato, dum Domini mandata diligimus ;* et octonar. 16, vers. ult., tractans illud : *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini : Si immaculatus est,* inquit, *is qui in lege Dei ambulat, utique convertitur qui diligit Dei legem ; ergo si lex immaculatum facit, recte charitas operit multitudinem peccatorum, quia plenitudo legis charitas est.* Denique epist. 37, in fine : *Ædificatio charitatis* (ait) *rimam offensionis excludit et obstruit.* Et similia in Patribus passim inveniuntur.

6. *Primum rationum caput.* — Quarto, principaliter adducuntur rationes quæ ex duobus capitibus, seu principiis præcipue sumuntur. Unum est, actum amoris esse veram sanctitatem et justitiam ; aliud est, actum contritionis, seu dilectionis Dei super omnia, respectu Dei esse satisfactionem ad æqualitatem pro peccato, et in homine reparare omnia damna quæ peccatum intulerat. Prima ergo ratio principalis est, quia forma sanctificans animam expellit peccatum ; sed actus charitatis sola sua vi et natura sanctificat animam ; ergo. Major probata est capite præcedenti ; minor autem rationibus cap. 8 adductis suadetur. Altera via principalis argumentandi est, quia actus amoris Dei super omnia satisfacit Deo, quantum peccatum offendit, et in homine reparat omnem inordinationem. Prior pars probatur, quia dilectio Dei super omnia formaliter opponitur peccato quoad potissimam ejus deordinationem contra Deum, quia peccatum mortale consistit in aversione a Deo per conversionem ad creaturam, dilectio autem Dei est conversio ad Deum cum recessu a creatura ; ergo tantum bonitatis est in amore ad placandum Deum, quantum fuit malitiæ in peccato ad offendendum illum ; ergo est satisfactio tam efficax ad expellendum peccatum, quam fuit injuria Dei per peccatum ad expellendam gratiam. Probatur

prima consequentia; tum quia non potest summa malitia actus peccati excedere summam bonitatem contrarii actus, utique dilectionis, cum non sit nisi privatio; tum etiam quia sicut peccatum habet infinitatem ex parte Dei offensi, ita dilectio habet similem infinitatem ex parte bonitatis Dei dilecti. Secunda item consequentia probatur, quia altioris ordinis est dilectio charitatis quam peccatum, cum hoc sit ex defectu naturæ, et illa ex excellentia et virtute gratiæ, saltem auxiliantis; ergo est in actu amoris proportio, vel etiam excessus, ut Deo satisfaciat.

7. *Caput alterum probationis.* — Altera vero pars, nimirum, actum dilectionis reparare in homine omnem inordinationem quam peccatum induxit, probatur ex eodem principio, quod actus dilectionis formaliter opponitur peccato, ut peccatum est, et non est minus efficax ad reordinandum hominem, quam fuerit peccatum ad deordinandum illum. Unde sicut actus peccati, cum cessat, relinquit in homine aversionem habitualem a Deo (quæ non est habitus physicus, sed ipsemet actus morali modo permanens per modum habitus, et ideo dicitur formaliter expellere habitualem conversionem ad Deum, si antea inerat), ita e converso actus amoris, cum intermittitur, relinquit habitualem conversionem ad Deum, quam vi sua et formaliter imprimit moraliter, etiamsi alius habitus physicus non infundatur. Unde colligit Vasquez supra, cap. 5, ratione 5, num. 47, justificationem quæ fit per actum, firmiorem et stabiliorem esse (ut sic dicam) quam illam quæ fit per habitum; nam si Deus justificaret peccatorem per solum habitum sine actu ejus, et postea auferret illi habitum sine culpa ejus, ille non maneret justus, quia Deus abstulisset ab eo totam justitiam; at vero si fuisset justificatus per dilectionem, etiamsi privaretur habitibus sine peccato, maneret justus, quia illa moralis rectitudo, quæ manet ex actu præterito non retractato, non potest a Deo ipso auferri. Sicut non potest non esse justior qui plura juste operatus est, etiamsi privetur augmento habitus.

8. *Duplex confirmatio.* — Confirmatur primo, nam saltem in homine adulto, qui solum habeat peccatum originale, erit hic actus sufficiens ad expellendum peccatum illud, quia efficacior est propria conversio per voluntatem propriam, quam aversio per voluntatem capitis. Confirmatur secundo, quia si homo, existens in peccato, immediate elevaretur ad videndum Deum et amandum, sine ullo habitu, eo ipso maneret justus et innocens a peccato, quia impossibile est esse beatum, et manere in peccato; ergo tunc ille actus amoris formaliter excluderet peccatum; ergo etiam nunc excludit illud, quia amor viæ in substantia est æque perfectus, imo ejusdem rationis cum amore patriæ.

9. *Prima assertio.—Nullus actus, ex gratia procedens, seipso sine speciali Dei auxilio expellit peccatum.* — Nihilominus dico primo: nullus est actus voluntatis operantis ex auxilio gratiæ, qui per seipsum, et ex sola inhæsione, seu informatione reali et physica, peccatum ab homine expellat, nisi Deus speciali et nova misericordia illud remittat. Hanc assertionem tractavi late in 1 tomo tertiæ partis, disp. 4, sect. 8, et ideo hic non repetam ibi dicta, sed breviter, et per capita fundamenta perstringam, et, si quid novi occurrerit, adjungam. Et adverto assertionem positam esse tantum de facto, nam de possibili dicemus in secunda. Deinde probatio restringenda est ad actum contritionis perfectæ, seu formatæ per dilectionem Dei super omnia, et ad ipsam dilectionem; nam si alicui actui potest tribui illa causalitas, maxime tali contritioni, vel dilectioni, ut etiam auctores contrariæ sententiæ supponunt, et est per se notum. Si ergo de his actibus probetur assertio, erit sufficienter de omni actu et absolute, ut proposita est, confirmata. Primum ergo fundamentum assertionis est, quia in Scriptura divina, contritio et remissio peccatorum numerantur et distinguuntur ut duo beneficia, quorum primum est medium ad obtinendum secundum, et secundum promittitur habenti primum, et intuitu illius, licet ex nova gratia et misericordia. Hæc autem omnia vera esse non possunt, si actus contritionis, vel dilectionis existens in voluntate, eo ipso necessario excluderet ab homine peccatum; ergo affirmari non potest secundum Scripturas, contritionem per se habere talem vim. Consequentia optima est, et certa. Minor vero ex terminis est evidens, quia infundere formam, et dare intrinsecum ac physicum effectum ejus, non sunt duo beneficia, neque in collatione talis effectus nova misericordia cernitur; imo, cum talis forma fiat dependenter a subjecto, neque nova efficientia Dei ibi cernitur; ergo e contrario, cum remissio peccati sit novum Dei beneficium, et specialis misericordia, etiam supposito tali actu, manifestum est actum illum de se et ex vi suæ informationis non excludere peccatum.

10. *Assumptum Scripturis probatur.* — Superest ergo ut primum fundamentum ac principium assumptum probemus ex divinis Scripturis. Primum testimonium sit illud Zachar. 1, et Joel. 2 : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos,* ubi Deus unum ab homine postulat, et aliud promittit. Postulat autem ab homine liberum motum in Deum, et ideo dixit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 5, quod, per illa verba, *libertatis nostræ admonemur ;* ille autem motus non est nisi contritio perfecta : tum quia nullus alius actus est vera conversio in Deum, maxime in illo homine qui antea erat aversus ; tum etiam quia nulli alteri motioni in Deum promissa est per se remissio peccatorum, nisi contritioni charitate formatæ, ut tradit Concilium, sess. 14, cap. 4. Et ideo Leo Papa, epist. 91 ad Theodor., hanc vocat veram conversionem, dicens : *Misericordiæ Dei nec mensuras possumus ponere, nec tempora definire, apud quem non patitur veniæ moram vera conversio, dicente Propheta : Cum conversus ingemueris, tunc salvus eris.* Unde etiam constat quid Deus promittat, cum dicit : *Ego convertar ad vos ;* promittit enim veniam peccatorum ex sua misericordia, ut Leo Papa tacite declarat, et ex loco Isaiæ quem allegat, colligitur ; et expresse Isai. 55 : *Revertatur ad Dominum, et miserebitur ejus, quia multus est ad ignoscendum.* Et in eodem loco Joelis 2 satis explicatur, cum additur : *Quia benignus et misericors est, et præstabilis super malitia Dominus Deus noster.* Idem sumitur ex illo Jerem. 3 : *Convertimini filii revertentes, et sanabo vos ;* et Eccl. 17 : *Quam magna misericordia Domini, et propitiatio illius convertentibus ad se,* id est, his qui convertuntur ad ipsum, utique per veram contritionem. Propter quod de Deo dicitur Ps. 146 : *Qui sanat contritos corde.*

11. *Evasio dupliciter confutata.* — Solent autem hæc et similia testimonia multis modis eludi, tam ex parte conversionis, quæ ab homine postulatur, quam ex parte promissionis. Primo enim dicunt aliqui, ubicunque Scriptura promittit remissionem peccatorum propter pœnitentiam, non loqui de pœnitentia perfecta, sed de aliis actionibus minus perfectis, quæ solent remote antecedere ad impetrandam a Deo veniam, ut sunt oratio, eleemosyna, jejunium, timor aliquis, et dolor de peccatis, vel etiam amor, saltem imperfectus. Et ad hoc suadendum inducunt illa Scripturæ testimonia, in quibus plura ex his operibus postulantur, ut jejunium, Joel. 2 ; observatio mandatorum, Ezechiel. 18 ; et opera misericordiæ, Isai. 1. Sed hæc responsio, si testimonia omnia attente considerentur, nullo modo potest satisfacere. Primo, quia est extra communem sensum Patrum et Theologorum, ut in materia de Pœnitentia late dixi, et videri potest Bellarminus, lib. 2 de Pœnitent., cap. 12. Secundo, ex vi verbi *conversionis* ad Deum ; præsertim quia Joel. 2 additur : *Convertimini ad me in toto corde vestro, et scindite corda vestra*, etc., quibus verbis solet in sacra Scriptura significari perfecta conversio per contritionem, vel amorem super omnia, ut est communis sensus Theologorum, et ex propria materia suppono. Accedit quod aliis locis illa conversio nomine contritionis significatur, ut dicto Psal. 146 et Psal. 50 : *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies.*

12. *Insufficientia evasionis tertio apparet.* — Tertio, ex infallibilitate promissionis, quæ tam est certa, ut, posita illa conversione hominis, venia ex parte Dei nullas moras patiatur, ut dixit Leo Papa, et sumitur ex verbis quibus similis promissio fit Isai. 1 : *Et venite, et arguite me, dicit Dominus, si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur.* In illo tamen loco plures actiones ante illam promissionem postulantur, quæ ad observationem mandatorum Dei, et vitæ mutationem pertinent, quod etiam Ezechiel. 18 et 33 observare licet. Sed illæ non proponuntur, quia necessario, in usu et exercitio, antecedere debeant ante peccatorum veniam, sed ut distincte ostendatur qualis conversio postuletur, nimirum, quæ virtute et proposito omnes illas actiones contineat. Est ergo sermo de perfecta conversione, et ideo respectu illius absoluta est et infallibilis promissio, ut ex aliis verbis Isaiæ Leo Papa colligit : *Cum conversus ingemueris, tunc salvus eris ;* nam illæ particulæ *cum* et *tunc* indicant immediatam consecutionem sine mora. Denique ibi promittitur immediate salus, et vita animæ, et peccatorum remissio ; sed hæc non promittuntur nisi conversioni perfectæ, nam imperfecta non sufficit ; unde respectu illius non poterat illa promissio esse infallibilis ; quia nec immediate, ut per se constat ; nec mediate, quia propter nullam pœnitentiam imperfectam facta est promissio certa et infallibilis dandi statim pœnitentiam perfectam, seu auxilium efficax ad illam ; ergo nec remissio peccatorum, nec vita animæ. Quapropter, posita quacumque imperfecta conversione, non potest Deus ar-

gui quod in promissione deficiat, etiamsi justificatio non sequatur, quia illi pœnitentiæ non est venia promissa, et quod illa non sit perfectior, non ex Deo, sed ex libero arbitrio provenit. Negari ergo non potest quin illa promissio fiat homini contrito, seu perfecte ad Deum converso. Unde Patres, de pœnitentia tractantes, illi dicunt esse promissam remissionem peccatorum, ut videre licet in Hieronymo, epist. 4 ad Ruffin., c. 3; Augustino, in Enchir., c. 64; Ambrosio, lib. 1 de Pœnit., c. 4, et aliis. Incredibile autem est eos de sola imperfecta pœnitentia esse locutos, cum soli perfectæ sit hæc remissio peccatorum absolute promissa, et ideo ipsi perfectam cordis pœnitentiam maxime persuadeant.

13. *Altera evasio.* — Secundo, ex parte promissionis respondent alii, dicentes in hujusmodi locis non promitti remissionem peccatorum, sed declarari vim et efficaciam, quam contritio ex se habet, ac si diceretur : Si sol illuminaverit aerem, expellentur tenebræ; vel: Si justitia alicui infundatur, erit rectus, et amabilis Domino. Ita enim dicitur Ezech. 18 : *Si averterit se justus a justitia sua, morietur*, quod tamen formaliter ex vi ipsius aversionis consequitur. Sic ergo cum dicitur, cum homo convertitur ad Deum, Deum converti ad ipsum, solum explicatur effectus formalis conversionis ad Deum, nam illamet intrinsece includit conversionem Dei ad hominem, quia non posset homo converti ad Deum, nisi Deus esset conversus ad ipsum. Unde Bernardus, serm. 83 in Cantic. : *Animæ* (inquit) *reditus, conversio ejus ad Deum*, utique per dilectionem charitatis, per quam fit Deo conformis, unde subjungit : *Talis conformitas maritat animam Verbo;* et infra : *Sic amare, nupsisse est, quoniam non potest sic diligere, et parum dilecta esse.* Talis ergo conversio hominis ad Deum includit conversionem Dei ad ipsum, et hoc est quod per illa verba declaratur, non novi beneficii promissio. Aliter potest hoc ex Augustino declarari, lib. 50 Homiliar., in 34, cap. 4, circa eadem verba : *Convertimini ad me*, etc., dicente : *Non enim Deus convertitur et avertitur; manens corripit, incommutabilis corripit. Aversus est, quia tu te avertisti. Tu ab eo fecisti casum, non ipse a te fecit occasum. Audi dicentem : Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, hoc est enim, convertar ad vos, quia convertimini ad me.* In quibus verbis significat Augustinus, nihil aliud esse Deum converti ad hominem, quam hominem converti ad ipsum, nam eadem forma quæ intrinsece convertit hominem ad Deum, extrinsece denominat Deum conversum, quia ex parte hominis tollit aversionem, quæ sola faciebat ut Deus non esset conversus ad ipsum.

14. *Rejicitur evasio.* — Sed hæc evasio imprimis est contra communem Patrum expositionem, qui in similibus locis intelligunt contineri promissionem, vel decretum divinæ voluntatis dandi indulgentiam vere pœnitentibus, ex quibus Augustinus, in id Psalm. 144 : *Misericors et miserator Dominus, longanimis, et multum misericors* : *Deus* (ait) *conversioni tuæ indulgentiam promisit, sed dilationi tuæ diem crastinum non promisit.* Et optime Fulgentius, epist. 7, cap. 7, de Deo inquit : *Sicut per justitiam damnat aversum, ita per misericordiam sanat conversum.* Eodemque modo alii Patres loquuntur, quos in dicta sect. 8 retuli, et plures refert Bellarminus supra, et videtur etiam communi sensu et prædicatione Ecclesiæ ita receptum. Deinde verba ipsa cogunt; nam sicut hominem converti ad Deum est peculiari amore prosequi Deum, ita Deum converti ad hominem est illum novo modo diligere, eo quod illum ad se conversum videat, quod bene explicuit Augustinus supra per illam causalem : *Convertar ad vos, quia convertimini ad me*, et subdit inferius : *Fugientis dorsa persequitur, faciem redeuntis illuminat.* Differentia vero quam assignat, est quod homo convertitur ad Deum per sui mutationem, Deus autem sine sui mutatione, eo ipso quod homo mutatur, novo modo diligit hominem, ei benefaciendo, vel remittendo culpam, addito solo novo respectu rationis. Idem ergo est dicere : *Ego convertar ad vos*, quod, ego vobis propitius ero, et in meam vos gratiam recipiam. Hoc ergo promittit Deus sub illa conditione, si homo ad ipsum convertatur.

15. *Amplius evertitur.* — Et ideo dixit idem Augustinus, lib. 83 Quæstionum, quæst. 68, quod, licet peccator *magno gemitu et dolore pœnitendi misericordia Dei dignus fuerit, non ipsius est, qui si relinqueretur, interiret, sed miserentis Dei, qui ejus precibus doloribusque subvenit. Parum est enim* (ait) *velle, nisi Deus misereatur; sed Deus non miseretur, qui ad pacem vocat, nisi voluntas præcesserit, quia in terra pax hominibus bonæ voluntatis.* Quem locum recognoscens lib. 1 Retractat., cap. 26, inquit : *Hoc dictum est post pœnitentiam, nam est misericordia Dei etiam ipsam præveniens voluntatem*, etc. Nihil profecto clarius dici poterat. Quocirca, quod Bernardus ait, per con-

versionem ad Deum desponsari animam Deo, utique ex parte sui consensus et dispositionis intelligendum est; nihilominus tamen necesse est ut Deus etiam sua peculiari dilectione convertatur ad hominem, remittendo culpam, et infundendo gratiam, per quam vinculum illud completur. Denique, in aliis locis evidenter promittitur specialis Dei misericordia, quam confert homini, cum ad ipsum ad se reversum convertitur, ut Joel. 2 : *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est, et præstabilis super malitia. Quis scit, si convertatur, et ignoscat Deus, et relinquat post se benedictionem?* Ubi tam nova misericordia et distincta conversio ex parte Dei esse censetur post hominis conversionem, ut etiam sub quadam incertitudine prædici videatur, quod paulo post exponemus. Item in verbis illis Jeremiæ : *Convertimi, et sanabo vos,* manifeste promittitur novum beneficium, et novus effectus ab ipsa conversione distinctus. Et aliis testimoniis paulo post hoc ipsum confirmabimus.

16. *Tertia evasio.* — His enim non obstantibus, adinventa est alia expositio, nimirum, in illis locis solum promitti auxilium ad ipsammet conversionem, ita ut perinde fuerit dicere : *Convertimini, et convertar,* ac dicere : *Si volueritis converti, per me non stabit,* nam ego vos juvabo, et ita propitius ero, auxilio meo vos ad me convertendo. Non potest enim homo converti ad Deum, nisi prius Deus convertat ipsum, juxta illud : *Converte me, Domine, et convertar;* quando autem Deus convertit hominem, jam convertitur ad ipsum, nam ipsum diligere incipit, et ab illo suam iram avertit, juxta illud : *Converte nos, Deus salutaris noster, et averte iram tuam a nobis,* utique convertendo nos; ergo cum Deus offert conversionem ad hominem convertentem se ad ipsum, non est necesse ut aliam conversionem vel aliud beneficium illi promittat, præter opem et auxilium ad ipsam contritionem; nam, sicut homo cooperando contritioni convertitur ad Deum, ita Deus, juvando peccatorem ut conteratur, convertitur ad ipsum, eumque diligit, ejusque miseretur. Qui sensus videtur maxime indicari in verbis illis Ecclesiast. 17 : *Quam magna misericordia Domini, et propitiatio illius convertentibus ad se;* nam convertere illos est magna misericordia et propitiatio, nec ex vi illorum verborum alia est necessaria. Et hanc expositionem tradit Alens., 4 part., quæst. 13, membr. 2, ad argumenta.

17. *Expellitur. — Optima ratio diluens tertiam evasionem.* — Verumtamen neque isto modo enervantur prædicta testimonia ; nam (ut in materia de Pœnitent. animadverti) duo sunt dogmata diversa : unum est, posse peccatorem agere pœnitentiam cum divina gratia; aliud est, si veram pœnitentiam agat, peccatorum veniam obtinere. Unde utrumque est in Scriptura sacra promissum, seu revelatum. Quapropter non sunt confundenda testimonia in quibus unum aut alterum revelatur, cum res sint diversissimæ. Et, licet aliquis locus patiatur ambiguitatem, et unum ac alium sensum admittat, tamen negari non potest quin multa sint in quibus, supposita potestate et auxilio ad conversionem, imo etiam, supposita ipsa actuali conversione, seu dilectione, ratione illius remissio offertur seu promittitur tanquam per dilectionem vel contritionem obtinenda. Unde conficitur evidens argumentum ; nam auxilium ad aliquem actum non potest dari sub conditione ejusdem actus, vel propter ipsum actum, cum, posito actu, jam supponatur datum auxilium ; ergo id quod promittitur, aliquid est distinctum et posterius ipso auxilio. Atque hoc argumentum confirmant testimonia quæ adduximus, et multa alia quæ in dictis disputationibus de Pœnitentia cum testimoniis et expositionibus Sanctorum allegavi. Maxime vero convincunt illa testimonia, in quibus novum gratiæ beneficium, et posterius tali auxilio, vel per illud impetratum verbis satis expressis declaratur. Ut cum dicitur Jerem. 3 : *Convertimini, et sanabo vos ;* et 1 Joan. 1 : *Si confiteamur peccata nostra, fidelis et justus est, ut remittat nobis peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate.* Ubi Joannes de vera confessione loquitur, sive interna, sive etiam externa, et ad illam dicit consequi remissionem peccatorum ex fidelitate Dei, tanquam distinctum beneficium, et posterius auxilio, quod ad confessionem illam faciendam datum supponitur. Et hoc etiam satis convinci potest ex verborum proprietate ; aliud est enim in rigore et proprietate verborum remittere peccata pœnitenti, aliud juvare illum ad agendam pœnitentiam, quæ dictinctissime tradidit Concilium Milevitanum, cap. 3 ; ergo non sunt confundenda ad proprium Scripturæ sensum eludendum. Et hoc etiam confirmant verba illa Isai. 1 : *Et venite, et arguite me,* etc. ; et illa Psalm. 50 : *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies ;* item illa Joan. 14 : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo,* ubi supponi-

tur dilectio ex parte hominis, et consequenter etiam supponitur illa dilectio Dei erga hominem, per quam illum ad se diligendum movit, et auxiliatus est, et nihilominus promittitur alia dilectio Dei majoris amicitiæ, et stabilioris, unde adjungitur : *Et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.*

18. *Quarta evasio et illius refutatio.* — Occasione autem horum verborum et similium, dicunt aliqui, propter contritionem vel dilectionem super omnia, promitti quidem gratiam habitualem, et renovationem internam, atque adeo propriam, ac permanentem justitiam, non tamen propriam remissionem peccati, quod per ipsam dilectionem supponitur exclusum. Sed hoc facile refutatur; nam, licet in uno vel alio loco non fiat expressa mentio remissionis peccatorum , sed specialis dilectionis inhabitantis per gratiam, ut in illis verbis Christi, Joannis 14, tamen etiam peccatorum remissio in aliis locis expresse promittitur, ut patet ex verbis citatis , Joan. 11. Unde sicut in his non excluditur gratia , licet taceatur , ita in aliis non excluditur peccatorum remissio. Vel certe in aliis locis promittitur gratia sanans animam, ut Jerem. 3, Isai. 30, Psalm. 146 ; dicitur autem sanans, quia et dat salutem, et ægritudinem peccati excludit. Denique (ut supra dixi) infusio justitiæ, et remissio peccati mortalis vel originalis ita sunt in justificatione impii connexa, ut sint inseparabilia, et ideo sub unius promissione aliud comprehenditur, et e contrario.

19. *Ultima evasio.* — Tandem conantur alii vim testimoniorum effugere, dicentes, quoties remissio peccatorum proponitur ut beneficium distinctum promissum, vel oblatum vere pœnitentibus , aut diligentibus Deum, intelligendum id esse de remissione quoad pœnam, non quoad culpam, et quia pœna æterna necessario tollitur, ablata culpa, oportet ut id intelligant de remissione pœnæ temporalis. Et potest hæc responsio suaderi primo, quia sæpe in Scriptura significatur remissionem illam non dari certo et infallibiliter post veram conversionem , vel contritionem ; ergo signum est non esse remissionem culpæ. Antecedens patet ex verbis Joel. 2 : *Quis scit si convertatur, et ignoscat Deus ?* et Actor. 8 : *Pœnitentiam age ab hac nequitia tua, et roga Deum, si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui.* Secundo, quia sæpe fit talis promissio potius operibus satisfactionis , quam contritioni , vel certe non fit huic sine illis, ut videre licet Isai. 1, ubi prius postulantur illa duo in genere , scilicet, *vitare malum et facere bonum* , et deinde in particulari multa opera misericordiæ, et postea subditur: *Et venite, et arguite me, dicit Dominus, si fuerint peccata vestra ut coccinum, sicut nix dealbabuntur.* Et similia leguntur Ezechiel. 18 et 33. Tertio, sumi potest argumentum ex eo quod sæpe post contritionem postulatur hæc venia peccatorum, ut postulabat David, Psal. 50 : *Amplius lava me ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me ,* et alia quæ prosequitur.

20. *Rejicitur evasio ultima.* — Sed neque responsio hæc sustineri potest universaliter. Primo, quia cum Scriptura loquitur absolute et simpliciter de remissione peccatorum, de remissione culparum intelligenda est præcipue, nisi ad aliam interpretationem vel gravis auctoritas , vel circumstantia litteræ necessario cogat. Quia hoc exigit verborum proprietas, quæ non est pervertenda , maxime in materia tam gravi, et ad salutem necessaria. Alias, cum dicitur baptismus dari in remissionem peccatorum, vel Christum dedisse Ecclesiæ potestatem remittendi peccata, posset quis illa de solis pœnis peccatorum interpretari, quod absit. At in allegatis testimoniis multa sunt verba non minus expressa , in quibus promittit Deus vere pœnitentibus , ac se ad ipsum convertentibus , vel peccatorum remissionem, vel sanare, aut salvare, vel vivificare illos ; quomodo ergo possunt hæc et similia de remissione pœnarum temporalium exponi, præsertim cum Ecclesiæ et Patrum auctoritas contrarium sensum confirmet , ut ex allegatis et citandis manifestum est ? Præterea hæ promissiones fiunt hominibus existentibus in statu peccati, ut excitentur, et ad suam conversionem animentur ; ergo non potest illis promitti remissio pœnarum temporalium, nisi supponatur remissa æterna et consequenter culpa ; ergo , respectu talium personarum, necessarium est ut prius promittatur remissio culpæ et pœnæ æternæ. Unde recte Ambrosius, lib. 1 de Pœnit., cap. 4, obiter exponens verba Isai. 30 : *Si conversus ingemueris, salvus eris,* ait : *Expectat gemitus nostros, sed temporales, ut remittat perpetuos ; expectat lacrymas nostras, ut profundat pietatem suam ; expectat conversionem nostram, ut revertatur et ipse ad gratiam.*

21. *Illustratur exemplis superior solutio.— Primum exemplum.* — Denique ex usu ipso possumus exemplis ostendere, ita se gerere

Deum cum hominibus, remittendo illis peccata propter dilectionem, vel pœnitentiam, novam misericordiam illis conferendo, non tantum in remissione pœnarum temporalium, sed primo ac præcipue in remissione culparum; ergo ita sunt intelligenda alia loca, in quibus de futuro sub tali conditione remissio peccatorum promittitur. Assumptum ostendi potest in facto Magdalenæ, Luc. 6, de qua Christus dixit : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ubi sine dubio Christus locutus est de remissione peccatorum, præcipue quoad culpam : nam, ut dixi, hoc proprie verba significant, et illam veniam maxime Magdalena quærebat, et propter Dei offensam flebat maxime, et illam maxime objiciebat Pharisæus, cum dicebat : *Sciret utique quia peccatrix est;* nam hoc nomen ex peccatis, ut peccata sunt, comparaverat; et tamen remissio illa dicitur data propter dilectionem, ut verba Christi præ se ferunt, et exposuit Augustinus, lib. 50 Homil., in 23; et in libro sequenti ostendemus esse intelligendum de causa materiali, seu dispositiva.

22. *Secundum exemplum. — Tertium.* — Aliud exemplum sumimus ex facto Davidis, 2 Reg. 12, ubi, post reprehensionem Prophetæ, dicit : *Peccavi Domino,* quæ verba fuisse ex vera contritione indubitatum est, et tamen subjungit Nathan : *Dominus quoque transtulit peccatum tuum,* manifeste ostendens hoc fuisse speciale beneficium, et magnam Dei misericordiam, quæ maxime fuit in remissione culpæ. Et hanc ipse David præcognoscit, Psalm. 31 dicens : *Dixi : Confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei.* Quæ verba ita expendit Ambrosius, in Apolog. David., part. 1, cap. 2: *Confessus ingemuit culpæ dolore. Denique Dominum dolor intimi movet affectus, ut Nathan diceret : Quoniam pœnituit te, et Dominus abstulit peccatum tuum.* Quod et ibi, et cap. 7, in fine, latius prosequitur. Et eodem modo illa verba ponderat Basilius, homil. 29 ex variis, quæ est de pœnitentia, ubi inducens hoc exemplum David, de illo ait : *Ad pharmacum properavit, vidit vulnus, confugit ad medicum : Peccavi, inquit, et mox adhibita est medicina*, ubi clare distinguit inter medicinam adhibitam, et ipsius Davidis dispositionem; et in ipsum Psalm. 31 eumdem David introducit dicentem : *Ex mea accusatione multum fructum collegi, dedisti enim mihi peccatorum remissionem.* Idemque sentiunt ibi Augustinus et Gregorius in Psalm. 2 Pœnitent., et alii expositores, qui non solum specialem, sed etiam promptam misericordiam Dei observant in parcendo, ut propositum cordis statim comitaretur venia. Denique, quasi generale exemplum per parabolam de Filio prodigo a Christo propositum est, Luc. 15, quam ita etiam ponderat Ambrosius, lib. 2 de Pœnitent., cap. 3, ubi inter alia dicit, *cito veniam meruisse,* manifeste significans, veniam esse datam a Deo ratione contritionis, esse tamen beneficium distinctum ab ipsa.

23. *Tollitur dubitatio, et Scripturæ exponuntur.* — Neque certitudini hujus sensus obstat, quod interdum videatur talis remissio peccatorum cum dubio proponi, vel sperari. Primo quidem, quia, ut diximus in proleg. 2, explicando particulam *forte*, illa non semper additur propter dubitationem cognitionis, vel eventus, sed propter aliquod mysterium, ut ad indicandam arbitrii libertatem, vel rei difficultatem. Unde nunc addimus, in præsenti materia non poni verbum dubitationis propter incertitudinem quæ sit in remissione veniæ, si habeatur contritio, sed propter incertitudinem ipsiusmet contritionis, nam ex parte hominis incerta est propter libertatem arbitrii, et ex parte Dei etiam est incertum an sit daturus auxilium efficax ad veram contritionem concipiendam. Juxta quem sensum cum Joel. 2 dicitur : *Quis scit si convertatur, et ignoscat Deus?* intelligendum erit non tam de secunda, ut ita dicam, quam de prima conversione, et ignoscentia Dei, quæ intelligitur esse in benigna concessione et dono ipsiusmet pœnitentiæ. Et de eadem possunt exponi verba Petri, Actor. 8 : *Roga Deum, si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis,* non enim monet tantum ut petat veniam post pœnitentiam, sed etiam ut ipsam petat pœnitentiam, cujus impetratio minus certa redditur propter resistentiam, quæ esse potest ex parte liberi arbitrii. Addo denique interdum poni dubitationem hanc in remissionem pœnarum temporalium, ut Jonæ 2, Ninivitæ usurpaverunt illa verba : *Quis scit si convertatur, et ignoscat Deus?* etc., quoad impetrandam veniam ut civitas non subverteretur, sicut Deus per Jonam fuerat comminatus. Sicut et David, 2 Reg. 12 dicens : *Quis scit si forte donet eum mihi Dominus*, vere dubitavit de remissione illius pœnæ temporalis, quam revera Deus noluit remittere. Hoc autem nihil obstat quin remissio culpæ sine dubitatione offeratur, vel promittatur veram pœnitentiam agenti, vel in aliis locis, ubi particula dubita-

tionis non ponitur, vel in eisdem ; accommodanda enim est illa particula ad eum effectum, in quem cadere possit dubitatio.

24. *Eodem modo alia loca Scripturæ exponuntur.*—Et idem cum proportione dicendum est de locis in quibus mandatorum observatio vel opera satisfactoria postulantur, nam hoc cum commoda partitione intelligendum est. Ad remissionem enim peccatorum quoad culpam, et æternam pœnam, hæc postulantur in voluntate et proposito quod in ipsa contritione includi debet, seu in amore Dei, non in executione ; ut autem plena sit remissio etiam quoad pœnam temporalem, alia opera et illorum executio postulantur. Unde etiam non est dubium quin a justis petatur sæpe venia peccatorum ; sed illud etiam potest optime fieri, et intelligi de remissione culparum ; nam quia nemo est satis certus de sua justitia, semper debet esse sollicitus de venia. Unde David, Psal. 31, postquam dixit : *Tu remisisti iniquitatem peccati mei*, subdit : *Pro hac orabit ad te omnis Sanctus,* id est, eamdem remissionem semper petet, et de illa erit sollicitus. Hic enim sensus satis est et verbis et contextui consentaneus, ac pius, et conformis Sapientis consilio : *De propitiato peccato noli esse sine metu,* Eccl. 5. Unde quamvis sæpe justi petant remissionem peccatorum quoad reatus pœnarum, non excludunt remissionem culparum, sed vel illam supponunt, vel illam multo magis petunt, subintellecta conditione, si illam fortasse non sunt consecuti. Est ergo solidissimum propositum principium, quod in Scripturis sanctis docemur, remissionem peccatorum et culparum mortalium esse peculiare beneficium Dei, ab actu contritionis distinctum, quod media contritione vel dilectione impetramus, non per ipsummet actum formaliter fit.

25. *Principalis confirmatio conclusionis, ex Concilio Tridentino.* — Secundo, principaliter confirmatur eadem veritas, quia in Concilio Tridentino videtur expresse tradita. Primo, in sess. 6, cap. 7, et can. 3, ubi amorem et pœnitentiam, quæ sunt ex auxilio gratiæ, docet esse dispositiones quibus a Deo obtinemus remissionem peccatorum. Unde duplex sumitur argumentum : unum supra, cap. 8, tractatum, quod dispositio est ad formam, non autem est ipsa forma ; aliud in testimoniis Scripturæ tactum, quod per actum non impetramus effectum formalem ipsius actus, sed aliud donum. Evasio autem dicens Concilium loqui de actu imperfecto, qui per se non sufficit disponere ad justitiam extra realem susceptionem sacramenti, supra rejecta est. Quia Concilium non loquitur de sola justificatione, quæ fit per baptismum in re, sed de illa etiam quæ fit cum solo voto, ut patet ex cap. 3 et 4 ; illa autem justificatio non fit sine perfecta contritione. Item quia loquitur de pœnitentia ex amore Dei, hæc autem est contritio. Neque obstat quod non dixerit ex amore super omnia, quia satis est quod loquatur de amore simpliciter, quia statim in can. 3 loquitur de actu diligendi sicut oportet, et de illo dicit præparare ad justificationem sine ulla restrictione.

26. *Tridentinum alio loco hanc sententiam docet.* — *Roboratur argumentum.* — Ultra hoc vero est aliud ejusdem Concilii testimonium, sess. 14, cap. 4, ubi ait, *fuisse omni tempore ad impetrandam remissionem peccatorum, contritionis motum necessarium.* Nam si contritio impetrat remissionem, certe illam per se non confert. Quam illationem cum P. Vazquez negare non potuerit, respondet, multisque modis ostendere conatur, illa verba esse intelligenda de contritione imperfecta, quæ est attritio. Sed nullo modo permittenda est interpretatio, ex qua in aliam sententiam declinat, ut neget contritionem perfectam esse dispositionem ad peccati remissionem, quod in libro sequenti rejiciendum est. Nunc ergo, quod ad contextum Concilii spectat, certum est in principio illius capitis, in definitione contritionis, non loqui Concilium de sola contritione imperfecta, sed in genere et abstracte ; tum quia definitio illa, quod *sit animi dolor, ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cætero,* utrique contritioni, et melius perfectæ convenit ; tum etiam quia postea in discursu capitis distinguit contritionem illam, in perfectam et imperfectam. Non est ergo illa descriptio ad imperfectam contritionem limitanda ; ergo, cum immediate subjungit : *Fuit autem omni tempore hic contritionis motus ad impetrandam remissionem peccatorum necessarius,* non loquitur de sola attritione, sed ad summum cum eadem abstractione ; ergo erit illa propositio ad singula tempora, juxta illorum exigentiam, accommodanda. At vero certum est, ante legem gratiæ, solam contritionem perfectam potuisse remissionem peccatorum efficaciter impetrare, nec minus certum est illam fuisse illo tempore ad remissionem peccatorum consequendam simpliciter necessariam ; ergo necessario intelligenda est propositio Concilii, non de

sola contritione imperfecta, sed etiam de perfecta cum partitione accommoda, ut dictum est, et juxta exigentiam temporum, et juxta modum justificationis, id est, in omni tempore fuisse contritionem necessariam ad impetrandam remissionem peccatorum, perfectam quidem, ante Christi adventum, et post illum, quando realiter non suscipitur sacramentum, vel martyrii privilegium; imperfectam vero, quando justificatio fit ex opere operato. Unde cum addit Concilium : *Fuit contritionis motus necessarius, et in homine post baptismum lapso ita demum præparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinæ misericordiæ, et voto præstandi reliqua conjunctus sit, quæ ad rite suscipiendum hoc sacramentum* (scilicet pœnitentiæ) *requiruntur ;* in his, inquam, verbis jam certe Concilium de contritione perfecta tractat; loquitur enim de contritione, quæ extra sacramentum præparat sufficienter ad justitiam; addendo enim particulam *et voto*, etc., clare ostendit se loqui de justificatione extra sacramentum, quia votum respicit rem futuram, non præsentem, contritio autem præparans sufficienter extra sacramentum non est nisi perfecta. Et ita de hac contritione loquuntur testimonia Scripturæ, quæ statim inducit Concilium. Et quia illa generalia sunt ad omnia tempora, explicat subinde modum peculiarem, quo hæc contritio perfecta in lege nova justificat, ita ut non illi soli, sed cum voto sacramenti remissio peccati tribuenda sit. Unde novum sumitur argumentum, quod contritio non faciat, sed impetret remissionem peccatorum, sicut in simili de baptismo, cap. 8, diximus. Quod argumentum confirmat quod idem Concilium, sess. 6, cap. 14, dixit, pœnam æternam simul cum culpa post baptismum commissa remitti, vel sacramento pœnitentiæ, vel sacramenti voto; in hoc enim aperte sentit, sicut remissio hæc, quando per sacramentum in re susceptum datur, est effectus gratuitus ipsius sacramenti in re suscepti, ita, cum datur per contritionem in voto sacramenti, esse effectum distinctum a contritione et physico effectu ejus, et attribuendum speciali modo sacramento, seu voto ejus; constat ergo ex doctrina Concilii, contritionem non esse formam remittentem peccata, sed alio modo illam remissionem impetrare, seu ad illam disponere.

27. *Patribus confirmatur.* — Tertio, possemus veritatem hanc Patrum auctoritate confirmare, ex quibus explicando Scripturæ testimonia plures adduximus, et in lib. seq., ex Patrum sententia ostendemus contritionem et dilectionem esse dispositionem ad remissionem peccati; et in lib. 12 similiter probabimus mereri aliquo modo illam, saltem de congruo, vel impetrando illam, ex quibus principiis evidenter sequitur non fieri per illam formaliter, illo utique modo quo nunc disputamus. Et breviter addere possumus nonnullos, qui non solum misericordiæ tribuunt dare pœnitentiam peccatoribus, sed etiam dare peccatorum remissionem pœnitentibus. Sic Augustinus, in Enchirid., c. 65 : *Neque de ipsis criminibus quamlibet magnis remittendis in sancta Ecclesia Dei, desperanda est misericordia agentibus pœnitentiam.* Et subdit inferius : *Non tam consideranda est mensura temporis, quam doloris; cor enim contritum et humiliatum Deus non spernit.* Et Fulgentius, l. 7, ep. 7, c. 7 : *Justus est Deus, et misericors, et sicut potest per justitiam damnare aversum, ita potest per misericordiam salvare conversum.* Similia videri possunt in Tertulliano, de Pœn., c. 4; Ambrosio, lib. de Pœn., c. 4; Hieronymo, ep. 46. Consentiunt etiam Scholastici, quos cap. seq. referam, et alios in dicta sect. 8 retuli, et utrosque etiam refert Bellarminus, lib. 2 de Pœn., c. 12. Superest ergo ut rationem aliquam adjungamus. Et quia rationem, quam putamus esse a priori, cap. seq. explicaturi sumus, nunc utor alia, quæ ex principiis positis desumitur.

28. *Ratione suadetur.* — Per eamdem formam peccatum expellitur, per quam homo justificatur, et sanctificatur, et filius Dei constituitur; sed forma per quam justificatur, et sanctus ac filius Dei constituitur, non est actus transiens, sed forma permanens; ergo neque actus est forma sua nativa vi expellens peccatum habituale, sed est justitia infusa. Consequentia evidens est, et minor probata est in capitibus præcedentibus; major autem ex dictis cap. 10 et 11 satis colligitur, nam totius justificationis una est forma, ut dixit Concilium Tridentinum; ergo eadem forma est, quæ et confert positivam pulchritudinem gratiæ, seu rectitudinem justitiæ, et quæ malum contrarium expellit. Secundo, idem probatur, quia peccatum actuale induxit et reliquit in anima habitualem inordinationem, et maculam, non tantum moralem, per relationem ad actum præteritum, sed etiam physicam, per realem privationem nitoris gratiæ, et justitiæ inhærentis ac permanentis; sed tota hæc macula non potest expelli per actum

dilectionis, vel contritionis; ergo, etc. Majorem suppono ex materia de Peccatis, et ex dictis de justitia inhærente. Minor quoad expulsionem maculæ, quoad privationem physicam, manifesta est, et hæc pars satis erat, quia non potest forma expellere peccatum absolute et simpliciter, nisi restituat illi nitorem gratiæ intrinsece ac permanenter illi inhærentem, et simili modo constituat illum justum. Nihilominus tamen etiam quoad alteram partem moralem probari potest minor, quia peccator per actum suum, quem ex auxilio elicit, priusquam justificatus sit, non potest satisfacere ad æqualitatem Deo pro injuria, et offensa illi facta per peccatum; ergo neque potest per talem actum moralis macula et obliquitas expelli, quam peccatum reliquit. Sed de hoc puncto solvendo argumenta, et in capite seq. plura dicemus.

29. *Ultima ratio.* — Ultimo argumentor in hunc modum, quia remissio peccati est opus solius Dei; ergo peccatum expellitur per formam, quam Deus solus infundit; ergo non fit efficienter ab ipsomet peccatore efficiente contritionem, quia, licet illam faciat ex auxilio gratiæ, nihilominus vere facit illam; ergo nec fit formaliter per actus contritionis, vel dilectionis; nam effectus, quem formaliter facit forma, effective fit ab efficiente formam. Consequentiæ sunt manifestæ. Antecedens autem imprimis probatur ex ordinario modo loquendi Scripturæ in locis antea citatis. Quamvis enim a nobis exigat conversionem, quam facere non possumus sine Deo convertente nos, nihilominus remissio peccatorum semper promittitur, ut a solo Deo præstanda, ideoque semper illi tribuitur, vel ministris ejus in persona ejus operantibus, quibus dictum est : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* In quo ponderari potest nunquam esse dictum peccatori : Si tibi remiseris peccatum, remissum erit, quod tamen vere dici potuisset, si suo actu ex auxilio gratiæ facto posset a se expellere peccatum; quia etiam sacerdos non remittit peccatum, nisi supernaturali modo operando cum auxilio gratiæ Dei; imo sacerdos solum id facit ut minister Christi, homo autem si suo actu a se expelleret peccatum, licet id faceret ex auxilio gratiæ, non operaretur proprie ut minister Christi, sed ut propria causa remissionis peccati, quod certe Scripturis non consonat. Vera enim in universum est illa sententia : *Quis potest remittere peccata, nisi solus Deus?* Nam, licet fuerit a Pharisæis prolata, in ea non erraruni, sed in eo quod non cogitabant Christum esse Deum, ut notavit Augustinus, lib. 50 Homil., hom. 23, c. 7 et 8. Unde colligit Magdalenam, accedendo ad Christum pro remissione peccatorum, jam agnovisse, et credidisse, illum non tantum hominem, sed etiam Deum esse, quia solus remittit peccata. Ergo (ut etiam Augustinus ibi sentit) Magdalena diligendo non a se peccata expulit, sed ad Christum, ut sibi ea dimitteret, accessit.

30. *Ratio D. Thomæ, cur solus Deus remittat peccata.*— Et rationem reddit D. Thomas, lib. 4 contra gent., c. 54, rat. 7, et sumitur ex Irenæo, lib. 5, cap. 17, quia solus ille potest remittere peccata, quem peccando offendimus et ideo illius debitores effecti sumus; hic autem est solus Deus, qui per Isaiam dicit : *Ego sum, ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me, et peccatorum tuorum non recordabor.* Quæ ratio concludit, supposito alio principio, quod homo non potest per suum actum Deo satisfacere. Quis enim potest remittere debitum non solutum, nisi ipse creditor? Maxime cum debitum illud in suo ordine infinitam et æternam pœnam mereatur, cui nihil condignum homo peccator rependere potest. Unde recte Chrysostomus, homil. 80 ad populum, peccatorem sic loquentem introducit : *Totam vitam in peccatis absumpsi, et si pœnitentiam egero, salvabor?* respondet : *Et maxime. Unde constat? Ex Domini clementia. Ne tuæ confidas pœnitentiæ, tua enim pœnitentia nescit tanta peccata delere. Si tua esset pœnitentia, jure timeres, sed postquam cum pœnitentia commiscetur divina misericordia, confide.* Et ideo Bernardus, serm. 23 in Cant., dixit : *Sufficit mihi ad omnem justitiam solum Deum habere propitium, cui peccavi.* Et Paulus Orosius, in libr. de Arbitrii libertat. : *Liberari* (inquit) *a peccato in potestate non habeo. Precari meum est, absolvi non est meum.* Dicit autem *precari* esse nostrum, non quia fiat sine gratia Dei, sed quia non fit sine nobis; ergo intelligit liberationem a peccato ita esse a Deo, ut non sit a nobis, utique immediate et effective.

31. *Confirmatur ex D. Thoma.* — Rationem hanc confirmat doctrina D. Thomæ, 3 part., quæst. 86, art. 4, ad 2, ubi docet remissionem peccati esse effectum gratiæ operantis quoad remissionem culpæ, et pœnæ æternæ; quoad remissionem autem pœnæ temporalis esse effectum gratiæ cooperantis, quia nimirum (ut declarat) remissio culpæ est a sola gratia, remissio autem pœnæ est a gratia si-

mul et libero arbitrio. Cum ergo actus amoris Dei non sit a sola gratia, sed ab illa simul cum libero arbitrio, manifestum est, ex sententia D. Thomæ, non esse illum actum formam remittentem peccatum. Et ideo recte dixit Soto, lib. 2 de Nat. et grat., cap. 18, Deum non remittere peccata per hoc quod ipsum diligimus, sed per hoc quod ipse diligit nos, nec ex merito nostri amoris (etiamsi a Deo sit infusus), utique de condigno.

32. *Assertio secunda, de possibili.* — *Retorquetur argumentum in adversarios.* — Ex his concludo ulterius, et dico secundo actum dilectionis Dei super omnia, vel contritionis, non solum non tollere nunc et de facto peccatum formaliter se solo, sed etiam non posse id præstare, neque ex se vim, seu efficaciam illam in ratione inhærentis formæ habere. Quia in præcedenti assertione solum de facto locuti sumus, hanc de possibili addimus, ut subterfugium aliquorum ex defensoribus alterius sententiæ præcludamus, qui, ne videantur Concilio Tridentino et communi sensui Theologorum repugnare, fatentur de facto formam expellentem peccatum, esse gratiam habitualem, nihilominus tamen actum de se ad id sufficere, et posse id præstare, si factum non inveniat. Quibus imprimis objicimus, quod vel male in suæ sententiæ confirmationem Scripturam et Patres, ac præcipue Augustinum et Bernardum allegant, vel ab eorum tandem sententia recedunt. Probatur, quia testimonia quæ afferunt ad probandum actum dilectionis expellere formaliter peccatum, non loquuntur tantum de possibili, sed de facto, ut : *Charitas operit multitudinem peccatorum. Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*, etc. Et Augustinus, cum dicit charitatem esse justitiam, et Bernardus, dicens amorem desponsare animam Deo, non de possibili loquuntur, sed de facto ; ergo vel non loquuntur de causalitate formali, et sic male allegantur ; vel si de illa loquuntur, ab eorum sententia recedit, qui negat actum charitatis de facto expellere peccatum, ut iidem auctores tandem negant.

33. *Evasio.* — Secundo, si actus dilectionis Dei innatam vim habet ad expellendum peccatum, cur, quæso, de facto illam non exercet, et peccatum delet? Respondent, quia talis dilectio procedit ab habitu gratiæ, et charitatis effective, et ita gratia habitualis prius natura infunditur, et expellit peccatum quam actus fiat, et propterea actus jam non expellit peccatum, quia invenit expulsum. Neque in hoc effectu habet locum replica superius facta, quod effectus ejusdem rationis potest per diversas formas bis conferri seu multiplicari, si diverso modo fiat. Hoc enim habet locum in effectibus positivis, de quibus supra loquebamur, non vero in privativo, qualis est hic, de quo modo loquimur. Nam si forma semel est penitus exclusa, non potest iterum excludi, etiamsi multiplicentur impedimenta, vel formæ incompossibiles, quæ de se aptæ sint ad excludendum, nam de facto forma exclusa semper est eadem, et ideo, postquam semel exclusa est, non potest iterum actu excludi. Ita ergo in præsenti dicent de peccato.

34. *Rejectio illius.* — Sed hæc responsio non potest nobis satisfacere. Primo, quia sententiam illam quam supponit, quod prima contritio procedat ab habitu, falsam esse censemus, ut in libro sequenti ostendemus. Secundo, quia illa responsio etiam supponit primam contritionem ita esse posteriorem natura habitu, ut non sit dispositio præparans ad introductionem illius, neque in illo genere præcedet ordine naturæ afficiendo potentiam, quod est omnino falsum, nam infra ostendemus contrarium doceri satis expresse a Concilio Tridentino. Et ideo Thomistæ, qui dicunt actum illum procedere ab habitu, communiter non negant esse dispositionem, sed fatentur in aliquo genere prius natura præcedere. Hoc autem posito, negari non poterit quin actus ille, ut prior natura habitu, expellat de facto peccatum, si ex se hanc vim habet, quia sicut prius natura disponit, ita prius natura informat potentiam, quia non disponit illam, nisi constituendo illam, vel amantem Deum, vel detestantem peccatum ; ergo etiam prius natura expellet peccatum, quam habitus introducatur. Neque obstabit quod illæ duæ formæ in aliis generibus causarum sint invicem prius et posterius natura, quia vel in genere causæ formalis respectu potentiæ non habent ordinem, vel, licet habeant, non est major ratio cur una prius quam alia expellat peccatum, et ita in hoc effectu nulla prævenit simpliciter alteram ; ergo de facto actus expellet peccatum, sive habitus etiam expellat, sive non.

35. *Præcipuum conclusionis fundamentum.* — *Effugium refellitur.* — Tertio, principaliter probatur assertio, quia fere omnia quæ ad probandam priorem assertionem adduximus, non ita procedunt de facto, ut fundentur in aliqua lege positiva, vel institutione Dei, sed in ipsa rerum natura. Hujusmodi est illa ra-

tio, quod actus habeat aliud genus causalitatis respectu remissionis peccati, incompossibilis causalitati formali ejusdem effectus, nimirum causalitatem dispositivam et impetrativam, vel aliquo modo meritoriam. Dicet forte aliquis hoc ipsum, nimirum actum præcedere ut dispositionem, non esse ex natura rei, sed ex institutione Dei. Respondeo imprimis id non esse simpliciter verum, nam ille ordo est connaturalis talibus formis et effectibus, ut postea videbimus; fateor tamen non esse ita necessarium, quin potuerit Deus illum ordinem immutare. Dico tamen, etiamsi demus illum ordinem esse ex institutione divina, ex illo evidenter colligi naturam talis actus, et insufficientiam ejus ad expellendum peccatum. Nam, licet nunc insit potentiæ prius natura quam habitus, de facto non expellit formaliter peccatum, sed alio inferiori modo concurrit ad remissionem ejus; ergo signum est ex se et natura sua esse insufficientem ad excludendum illo modo peccatum. Probatur consequentia, quia impossibile est formam inhærere subjecto, et non dare illi effectum formalem, expellendo formam vel privationem oppositam, quantum naturaliter potest, sicut est impossibile lumen inhærere aeri, et non expellere tenebras in eo gradu quem potest. Et hoc maxime locum habet juxta oppositam sententiam, dicentem actum dilectionis ita expellere natura sua peccatum, ut ad hoc non indigeat divina condonatione vel remissione. Unde ulterius inferunt etiam de potentia absoluta fieri non posse ut, stante tali actu, non excludatur peccatum; ergo nec de facto fieri posset ut actus existens in homine impetret et non faciat remissionem peccati; ergo, cum de facto remissionem impetret, ut docet Concilium Tridentinum, signum est non habere ex natura sua vim illam, quam dicta opinio illi tribuit.

36. *Applicatio secundæ rationis factæ in prima conclusione.*— Simili modo, altera ratio sumpta ex insufficientia satisfactionis, probat insufficientiam talis actus ad expellendum peccatum, non tantum de facto, sed etiam ex natura sua, et de possibili, quia si pro debito non fit æqualis satisfactio, impossibile est tolli sine remissione; sed satisfactio æqualis per talem actum non potest ab homine adhiberi, ut capite sequenti ostendemus; ergo talis actus ex natura sua est insufficiens, imo simpliciter est impossibilis talis modus expellendi peccatum. Sed de hac ratione in capite sequenti plura. Nunc addo, ex dictis in cap. 11 et 12, seclusa satisfactione perfecta, non posse peccatum excludi per formam positivam, sive sit actus, sive habitus, sive quæcumque alia forma creata, sine adjuncta remissione Dei. Quia ostensum est expulsionem peccati, ut peccatum est, esse mutationem distinctam ab acquisitione formæ, ac proinde expulsionem peccati esse effectum distinctum speciali cooperatione indigentem, quæ non est alia nisi remissio; ergo etiam ex hoc capite, est impossibile quod actus per se solum ex vi solius informationis physicæ peccatum expellat. An vero remissionem hanc ex natura sua conjunctam habeat, capite sequenti videbimus, ubi hæc omnia magis explicabuntur et confirmabuntur.

37. *Satisfit oppositæ sententiæ argumentis.* — *Ad locum D. Petri.*— Ad fundamenta contrariæ sententiæ fere patet ex dictis responsio; probant enim actum contritionis, vel perfectæ dilectionis, esse causam remissionis peccatorum, et in suo genere sufficientem, non tamen probant esse causam formalem, et præsertim cum illo rigore, scilicet, per solam physicam adhæsionem seu informationem; in nullo enim testimonio ibi citato hoc exprimitur, imo neque invenitur, neque etiam ratione aliqua probabiliter suadetur. Quod certe facile patebit consideranti quæ diximus; sed ut omnibus satisfaciamus, et ut res fiat clarior, dicemus ad singula. In testimoniis ergo Scripturæ, illud Petri: *Charitas operit multitudinem peccatorum*, a multis exponitur, et valde probabiliter, de alienis peccatis, non de propriis; declarat enim Petrus tale consilium: *Ante omnia autem in vobismetipsis charitatem continuam habentes,* et subjungit rationem, quia *charitas operit*, etc., id est, amor mutuus facit ut unus, vel non videat defectus alterius, vel illos excuset, aut dissimulet, aut occultet, quantum charitatis ordo permiserit. Ita Chrysostomus, homilia 4 in Acta; et Bernardus, epistola 7; et in eodem sensu eadem verba allegat Augustinus, lib. 1 de Baptism., cap. 18, et juxta hunc sensum non procedit objectio. Idem vero Augustinus, tractatu 1 in 1 epist. Joan., intelligit illa verba de propriis peccatis, et est satis communis expositio. Sic autem charitas dicitur operire peccata propria, vel dispositive in ordine ad remissionem culparum, vel meritorie, vel satisfactorie in ordine ad pœnas temporales, vel, si sit magna, restituendo hominem ad Dei familiaritatem, eo modo quo supra diximus, per bona opera tegi peccata. Et quod ille locus non amplius

requirat, patet, quia loquitur Petrus de charitate mutua proximorum, quæ certe non remittit formaliter peccatum per dilectionem proximi, ut per se notum est, sed aliquo ex dictis modis, sicut eleemosyna dicitur extinguere peccata, vel sicut Christus dixit : *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*.

38. *Ad testimonia alia Scripturæ.*—Secundum testimonium de verbis Christi ad Magdalenam, oppositum potius probat, nam ob dilectionem data est illi remissio; dilectio ergo illam impetravit tanquam quid distinctum, ut supra tetigimus, et de illo plura in libro sequenti. Idemque est de tertio; dicitur enim peccator per contritionem se vivificare, disponendo se ad recipiendam a Deo vitam et remissionem peccatorum, sicut etiam dicitur, qui habet spem veram, sanctificare se, de quibus locutionibus etiam est in sequenti libro dicendum. Et in eodem sensu dixit Concilium Tridentinum contritionem charitate perfectam hominem Deo reconciliare, utique in suo genere causæ, quod genus jam aliis locis explicaverat. Nisi quis velit verba illa intelligere de contritione perfecta, non solum charitate actuali, sed etiam habituali, nam tunc utroque modo reconciliabit animam Deo, dispositive quidem per seipsam, formaliter autem per suam formam, quæ est habitualis charitas, in qua gratia subintelligitur.

39. *Ad auctoritatem Patrum responsio.*—In testimoniis Patrum, primum Chrysostomi, et secundum Gregorii, de metaphora ignis, parum valent ad probandam causalitatem formalem; magis probant efficientem per quamdam imitationem, ut est causa impetrans, vel meritoria. Et eumdem sensum indicant in tertio testimonio Hieronymi verba *abluendi* et *purgandi*. In quarto vero, nomine Augustini, locutio illa : *Compunctio est remissio peccatorum*, causaliter accipienda est, non formaliter, quia formaliter manifestum est non esse idem; genus autem causæ ibi non declaratur; ergo explicandum est juxta alia principia vera, utique dispositive, et eodem modo dicit compunctionem peccatorum morbum expellere.

40. *Locutiones Augustini patefiunt.*—Et simili modo intelligi possunt aliquæ ex locutionibus Augustini, quæ in quinto loco citantur; cum enim ait nos charitate sanctificari, si ad actus referatur, intelligendum est dispositive et meritorie; si ad habitum, potest intelligi formaliter, jungendo gratiam ad completum vinculum amicitiæ, ut supra explicatum est. Quod autem ait per dilectionem nos redire ad Deum, propriissime dicitur ratione actus, quia per dilectionem convertimur in Deum, et hoc est redire in ipsum; est autem illa tanquam via, et dispositio necessaria ad amicitiam ex parte nostra, et ideo verum etiam est quod Augustinus subdit, nos diligendo fieri amicos; nihilominus tamen ille actus non potest complere amicitiam, nec expellere peccatum, donec Deus ad nos per indulgentiam et gratiam convertatur. Denique vere dici potest de charitate et actu ejus, esse formalem pulchritudinem animæ, non integram, neque perfectam, nec quæ sufficiat maculam culpæ expellere ; nam etiam fides et spes, imo et omnis actus virtutis, est quædam animi pulchritudo, non tamen integra, sed ex parte, et per se insufficiens ad constituendam animam sine macula mortalis culpæ.

41. *Alia satis patent.*—Præterea quæ sexto et septimo loco allegantur ex Ephrem et Bernardo, habent sensum causalem usitatum et communem, et in ipsismet verbis satis indicatum. Nam cum Ephrem ait : *Compunctio illuminatio mentis est,* necessario est causaliter intelligendus, nam compunctio non illuminat intellectum formaliter; ergo cum dicit : *Compunctio sanitas animæ est*, idem est sensus, et vulgaris, nam pharmacum optimum dici solet salus infirmi. Quod ipse satis explicat addens statim : *Compunctio, fratres, remissionem peccatorum nobis jugiter conciliat*. Bernardus etiam satis eumdem sensum declarat; nam prius ait, *per compunctionem et lacrymas obtinere apud Deum remissionem peccatorum,* et adhibet exemplum David, et allegat verba Nathan : *Dominus quoque transtulit peccatum tuum,* utique propter compunctionem David; et post allegata verba subjungit : *Compunctio lacrymarum remissio est peccatorum, quia tunc peccata dimittuntur, quando cum lacrymis ad memoriam reducuntur*, etc. Denique omnia verba Ambrosii, quæ octavo loco allegantur, generalia sunt de causalitate charitatis ad delenda peccata, quam nemo negat; sed de specie, et modo causalitatis est quæstio, et hoc non explicavit Ambrosius in illis locis. Quod pro aliis locutionibus Sanctorum Patrum observandum est.

42. *Responsio primæ rationi.* — Ad rationem primam illius sententiæ, quæ in illo principio nitebatur, quod actus charitatis per se solum est forma sanctificans et justificans, negatur assumptum; nam supra ostensum

est non esse formam justificantem, et inde concluditur non esse formam sanctificantem, quia sine justitia ad Deum non potest esse vera sanctitas. Addo etiam sanctitatem animæ esse posse multiplicem; potest enim esse vel integra vel partialis, inchoata vel perfecta, conferens puram aliquam bonitatem animam Deo consecrantem aliquo modo, vel excludens prorsus omnem malitiam. Actus ergo charitatis est quædam sanctitas inchoata, seu partialis, et in se purissimam quamdam bonitatem habens, et per illam aliquo modo animam Deo consecrans. Hoc tamen totum non sufficit ut sit forma peccatum expellens, nam suo modo etiam fides est quædam sanctitas, a qua omnes fideles vocantur Sancti, et religio dici potest quædam sanctitas, et, licet charitas in suo ordine sit perfectior, tamen, ex ea parte qua solum est pars quædam sanctitatis, et quatenus est in actu, non est sanctitas permanens, et est insufficiens ad sanctificandum simpliciter. Si vero antecedens illud intelligatur de integra sanctitate, et omnem malitiam a subjecto excludente, in illo sensu petitur principium, et probandum assumitur, nam illud ipsum est quod negamus. Ad secundam rationem, quæ ex satisfactione ad æqualitatem sumebatur, quia ex professo in capite sequenti tractanda est, nunc breviter respondeo negando priorem partem antecedentis, nimirum, contritionem esse æqualem satisfactionem pro culpa mortali. Ad probationem autem dicitur quod, licet contritio opponatur formaliter actuali peccato in ratione conversionis et aversionis actualis, et possit in aliqua bonitate malitiæ illius adæquari, nihilominus in valore morali ad satisfaciendum deficit, propter improportionem personæ satisfacientis, ut ibi declarabimus. Et hinc ad alteram partem negamus contritionem de se habere tantam efficaciam ad reparandam omnem inordinationem peccati, quantam peccatum de se habuit ad inducendam illam, quia si Deus non acceptaret contritionem, et gratis remitteret offensam, semper homo maneret illi invisus, et odio dignus, quamdiu illi digne non satisfaceret.

43. Ad id vero quod ibi addebatur, sanctificationem per actum esse magis stabilem quam per habitum, quia Deus non potest priorem auferre, nisi homo illam contrario actu deleat, posteriorem vero auferet omnino, si habitum non conservet, respondetur imprimis dictum hoc falsum supponere, quia solus actus per se non justificat, unde transacto actu manere potest homo non solum non justus, sed etiam injustus, etiamsi Deus aliam justitiam non auferat, sed ex eo solum quod illam non conferat. Nam, si homo ante contritionem vel dilectionem erat in peccato, et Deus non remisit illud, injustus manebit homo; si vero antea erat sine peccato et sine gratia, in eodem statu manebit, transacto actu dilectionis, eo ipso quod Deus non conferat justitiam habitualem. Nec sola relatio ad præteritum actum sufficit ad verum et proprium statum justitiæ, et præsertim si Deus noluit illum actum acceptare, neque illo ullo modo obligari, quia tunc perinde se haberet talis homo, tam physice quam moraliter, ac si nihil fecisset. Solum maneret in illo relatio rationis ad præteritum, et denominatio quod illum actum fecisset, nam hæc indelebilis est. Tamen simili modo si Deus auferat ab aliquo habitualem justitiam sine culpa sua, manebit in illo relatio, quod habuerit justitiam, et quod sine culpa illa privatus fuerit. Et ideo si prior sufficeret ad constituendum vere justum, hæc etiam sufficeret; unde etiam in hoc non est disparitas, nec in argumento probatur. Aliunde vero justitia habitualis natura sua firma et stabilis est, nec auferri potest sine culpa, nisi per miraculum, et, præter naturalem ordinem, influxum debitum tali formæ denegando.

44. Ad primam confirmationem de peccato originali, respondetur, conversionem actualem, et habitualem maculam originalis peccati esse diversarum rationum et ordinum, et ideo non opponi formaliter, ut illa hanc excludat, neque in actu hominis esse efficaciam ad inducendam formam illi maculæ contrariam, nec ad ita satisfaciendum Deo ut remissionem ejus ex justitia obtineat, ut in sequenti capite videbimus. Ad alteram denique confirmationem de peccatore elevato ad videndum Deum, respondetur ex natura rei illi visioni deberi infusionem justitiæ, vel antecedenter, vel consequenter; si autem Deus nollet illam conferre, talis homo re vera non esset intrinsece justificatus; an vero possit etiam in peccato manere de potentia absoluta, postea videbimus.

CAPUT XIV.

UTRUM ACTUS PERFECTUS INFUSÆ DILECTIONIS DEI VEL CONTRITIONIS SIT FORMA CUI, PROPTER VALOREM AUT PERFECTIONEM SUAM, REMISSIO PECCATORUM CONNATURALITER DEBEATUR, ET IDEO DICI POSSIT FORMALITER EXCLUDERE PECCATUM?

1. *Hujus et superioris capitis diversitas.* — Diximus in superioribus justitiam inhærentem esse formam natura sua expellentem peccatum, licet id non faciat sine distincta mutatione, quæ sit quasi destructio peccati, Deo concurrente speciali modo ad illius remissionem; unde, licet in capite præcedenti dictum sit actum contritionis, vel dilectionis Dei super omnia non expellere peccatum sine adjuncta Dei remissione, adhuc superest videndum an sit talis forma, quæ natura sua habeat conjunctam immediate expulsionem peccati, et consequenter illi sit debita illius remissio ex natura talis formæ. Aliqui ergo, ut moderentur sententiam impugnatam capite præcedenti, dicunt actum dilectionis Dei esse formam ex se sufficientem ad expellendum peccatum, non quia id faciat sola physica adhæsione sine remissione Dei, sed quia hæc remissio debita illi est ratione suæ perfectionis, debito saltem connaturalitatis. Duobus autem modis potest hæc sententia explicari, seu fundari. Primo, ut contritioni, vel dilectioni ex natura rei correspondeat remissio peccati, tanquam æquali et condignæ satisfactioni, et ideo sit ab illa prorsus inseparabilis. Secundo, ut, licet ille actus in ratione satisfactionis non sit sufficiens, nec æqualis offensæ, nihilominus, propter suam excellentiam et sanctitatem, postulet remissionem culpæ, ut sibi connaturaliter debitam. Juxta hos ergo duos modos possumus in præsenti duas sententias referre.

2. *Prima opinio.* — *Lorca disp.* 36 *de Grat., memb.* 2. — Prima opinio est, contritionem per se ac necessario habere conjunctam remissionem peccati, quia est satisfactio injuriæ Deo factæ ad æqualitatem ejus. Hanc opinionem, quoad fundamentum ejus de æquali satisfactione, tribuunt aliqui P. Vazquez, in 1. 2, disput. 304. Sed ille in eo loco suam sententiam, tractatam capite præcedenti, accipi vult independenter ab altera quæstione de satisfactione ad æqualitatem, a qua ibi se abstinere profitetur; postea vero illam tractavit in 3 part., disput. 2, ubi prius refert opinionem asserentem hominem satisfacere condigne pro peccato, eamque tribuit Alens., 3 part., q. 1, memb. 5, a. 2, in corpore, et ad 1; Palud., in 3, distinct. 20, quæst. 2, art. 2; Richard., in 4, distinct. 17, artic. 1, quæst. 7; et Cajetan., 3 part., quæst. 1, art. 2, § *Ad alteram vero;* et Ruard., art. 6, § *Sed hæc satisfactio*, et § *Tertia difficultas*, et art. 8, § *Sine hac fide*. Ipse tamen contrariam sententiam defendere profitetur, licet eam singulari ac nova ratione tueatur; an vero in re vel verbis tantum illa differat, et in ratione plus quam illi auctores asserat, in discursu videbimus. Cujuscumque vero sit illa sententia, ex illo fundamento optime sequitur, per actum contritionis formaliter ac necessario expelli peccatum, si antea remissum non sit, quia Deus non potest recedere ab ordine justitiæ; sed ratio justitiæ postulat ut, facta æquali satisfactione, debitum remittatur, essetque injustum illud exigere; ergo, si per contritionem integre satisfit Deo, necessarium est ut ipse remittat offensam.

3. *Proponuntur hujus primæ opinionis fundamenta.* — *Primum fundamentum.* — *Secundum.* — *Tertium.* — Illud autem fundamentum præcipue suadetur secunda ratione principali in præcedenti capite posita, cujus solutionem in hoc remisimus. Alio item modo potest illud fundamentum suaderi ex eodem Vazquez, dicta disp. 2, c. 3, et 1 p., disp. 85, et 1. 2, disput. 96, cap. 2, quia homo peccando nullam injustitiam facit Deo, quæ propriam malitiam contra justitiam contineat, sed solum dicitur peccatum esse offensa Dei, lato et generali modo, vel quia est inobedientia præceptorum ejus, sicut vassallus dicitur offendere regem, vel servus dominum, non servando præcepta et leges ejus; vel quia est malitia quædam virtualem aversionem a Deo includens, quæ, quamdiu in homine manet, illum reddit Deo invisum et inimicum, ac ejus odio dignum, et ea ratione Deum offendere dicitur, quia illi displicet; ergo nihil obstat quominus homo per contritionem possit æqualem satisfactionem pro peccato Deo exhibere. Consequentia probatur, quia, sublata a peccato illa ratione injuriæ, non est necessaria alia satisfactio pro illo, nisi ut priorem malitiam auferat, et æqualem bonitatem seu pulchritudinem animæ restituat, quod facit actus dilectionis vel contritionis, ut prior ratio probat. Antecedens vero probatur a dicto auctore, primo, quia inter Deum et ho-

minem nulla ratio justitiæ et injustitiæ intercedere potest. Secundo, quia homo peccando nullum damnum Deo infert, quod per satisfactionem ex justitia resarciri debeat, quia ex creaturis nihil emolumenti vel damni Deo evenire potest, et ideo non solum communia peccata, verum etiam illa specialia, quæ directe contra Deum fiunt, ut blasphemia, falsum in Deum testimonium, vel opprobrium, et similia, propriam injustitiam non continent, quia nihil Deo nocent. Tertio, quia alias in omni peccato mortali esset duplex malitia: una specifica ex objecto proprio, alia propriæ injustitiæ, quod est magnum absurdum.

4. *Secunda opinio. — Primum pro hac secunda opinione argumentum. — Secundum. — Tertium.* — Secunda opinio esse potest, quod, licet dilectio Dei super omnia, vel contritio illam includens, non sit condigna satisfactio pro peccato, nihilominus est forma sufficiens ex natura sua ut peccatum excludat, cooperante Deo per remissionem ejus, tali formæ connaturaliter debitam, eo modo quo de justitia inhærente generatim supra dicebamus. Potestque opinio hæc sic explicata suaderi, primo, ex fundamento priori præcedentis sententiæ; saltem enim probare videtur in actu illo charitatis esse omnem perfectionem, quæ in aliqua forma desiderari potest, ut ex natura sua secum non admittat peccatum, ac proinde postulet remissionem ejus tanquam sibi connaturalem. Antecedens patet, quia ille actus charitatis est directe oppositus peccato; tum quoad aversionem a Deo, quæ virtute tantum est in peccato, cum tamen conversio ad Deum formaliter sit in tali actu; tum quoad conversionem ad creaturam, cum sit maxima conversio ad creatorem; tum propter omnia alia quæ in illo fundamento consideravimus, quæ nunc repetere non est necesse. Secundo, quia habitus charitatis est talis forma, cui ex natura sua debetur talis remissio; ergo etiam actus. Antecedens supponitur ex dictis. Consequentia vero probatur, quia actus perfectius convertit et unit animam Deo, et licet habitus excedat, quia est permanentior forma, et det facultatem operandi, quæ considerabamus quoad effectum formalem justificandi, parum tamen referunt quoad effectum expellendi peccatum, quia peccatum in principio solum per actum committitur, et manet moraliter per relationem ad illum; ergo, ut forma contraria illud expellat, saltem dicto modo, sufficit ut sit actus contrarius opposito actui, et de se potens ad permanendum moraliter per relationem ad ipsum, interveniente saltem Dei remissione. Tertio denique addere possumus, licet ille actus non contineat satisfactionem æqualem, continere quam maximam homo præstare potest; ergo hoc satis erit ut ei sit connaturaliter debita remissio peccati.

5. *Primæ opinionis examen. — Duplex contritionis consideratio.* — Ad examinandam priorem opinionem, necessarium nobis est in fundamento quod supponit, veritatem præmittere. Fundamentum autem, ut dixi, est, quod peccator, qui per contritionem extra sacramentum justificatur, ad æqualitatem satisfacit pro culpa mortali. Ad hoc autem examinandum, suppono, ex communi sententia, contritionem (sub qua dilectionem super omnia semper comprehendimus), per quam peccator extra sacramentum justificatur, dupliciter posse considerari, scilicet, vel ut priorem natura gratia habituali, vel ut formatam per illam in aliquo posteriori naturæ. Quam duplicem considerationem admittunt, non solum qui docent contritionem procedere ab auxilio, et non ab habitu, sed etiam omnes qui, licet doceant procedere ab habitu, nihilominus concedunt esse dispositionem proximam præparantem hominem ad gratiam habitualem recipiendam, qui sunt plures antiqui et moderni Thomistæ. Vazquez autem ita docet contritionem procedere ab habitu, ut neget esse dispositionem ad illum, et ideo de facto non admittit illam duplicem considerationem, sed contritionem docet omnino esse posteriorem natura ipsa gratia habituali, a qua procedit. Addit vero de possibili, contritionem esse posse ab auxilio effective, ita ut non sit ab habitu, et tunc esse posse simpliciter priorem natura habituali gratia; nihilominus tamen negat in eo casu contritionem in illo priori esse informem, quia per se et essentialiter est formata tanquam forma sanctificans. Nos vero nunc supponimus id quod certissimum et a Concilio Tridentino traditum esse credimus, contritionem esse dispositionem proximam ad infusionem gratiæ, et remissionem peccati, quod in libro sequenti ostendendum est. Et hinc etiam supponimus illam duplicem considerationem contritionis, vel secundum se spectatæ, ac prioris gratia ordine naturæ, vel ut jam formatæ per gratiam, id est, existentis in persona grata, sive effective a gratia habituali fiat, sive non fiat; a qua quæstione nunc abstrahimus, li-

cet posteriorem partem negantem longe veriorem existimemus, propter ea quæ in sequenti libro dicemus.

6. *Prima assertio. — Actum contritionis, vel dilectionis, etiam ut procedunt ab habitu justificantis gratiæ, non esse de facto condignam satisfactionem pro peccato.* — Primo ergo assero contritionem, ut posteriorem gratia habituali, et per illam formatam, de facto non esse satisfactionem æqualem pro peccato commisso. Non assero nunc contritionem illam non habere ad hoc sufficientem valorem, quia nunc nobis necessarium non est, et quia aliqui ex Doctoribus allegatis et allegandis contrarium sentire videntur, ideoque illud in lib. 12 examinandum relinquo. Solum ergo assero de facto non fieri talem satisfactionem per contritionem. Moveor, quia tunc aliquis actu satisfacit condigne pro offensa, vel pro debito, quando, ratione suæ actionis, vel solutionis, aut compensationis æqualis, offensa, vel debitum remittitur aut tollitur; sed nunc Deus non remittit peccatori offensam propter contritionem, ut procedentem a gratia sanctificante, et per illam formatam; ergo nec homo satisfacit nunc de facto pro culpa, seu offensa sui peccati. Consequentia clara est; majorem autem suppono ex propria ratione satisfactionis; est enim recompensatio voluntaria ad solvendum debitum, quod supponit ex offensione contractum, et in discursu sequenti amplius probabitur. Minor igitur probatur, quia si contritio supponitur formata per gratiam, supponit justificationem jam factam per infusionem gratiæ habitualis, et consequenter supponit remissum peccatum quoad totam rationem culpæ et offensæ; ergo supponit remissionem factam mere gratis et sine satisfactione; ergo, licet postea, saltem secundum ordinem naturæ, fiat actus contritionis formatæ de se satisfactorius, nunc de facto non est satisfactio pro tali peccato, quod jam sublatum supponitur, quia revera non propter talem satisfactionem remittitur.

7. *Responsio contra rationem proxime factam.* — Respondebit fortasse aliquis contritionem formatam, licet supponat infusionem habitualis gratiæ, quatenus ab illa procedit, non tamen supponere necessario remissionem peccati, et ita esse condignam satisfactionem pro peccato. Potestque D. Thomas in confirmationem hujus responsionis adduci, nam 1. 2, quæst. 113, art. 8, quatuor res enumerans quæ in nostra justificatione simul tempore concurrunt, infusionem gratiæ, motum liberi arbitrii in Deum, et in peccatum, et remissionem peccati, hoc eodem ordine illa constituit, infusionem gratiæ primo loco, et remissionem peccati ultimo constituens, et inter eos ponens motus liberi arbitrii; ergo tales motus intelliguntur formati per gratiam, prius natura quam peccati remissio concedatur, et ita, si de se sunt satisfactorii, condigne de facto etiam satisfacient, et ratione illius satisfactionis remittetur peccatum.

8. *Refellitur responsio. — Vasquez, 3 p., disp. 2, c. 6, n. 66.* — Sed hæc responsio non habet locum in sententia asserente infusionem gratiæ, et remissionem peccati esse omnino idem et indivisibiliter, ut sic dicam, et hoc titulo consequenter illam rejicit Vazquez. Deinde in nostra etiam sententia admittenda non est, quia, licet remissio peccati addat aliquid ultra infusionem gratiæ, tamen, quando illa infusio fit in homine qui immediate antea erat in peccato, simul omnino fit per modum transmutationis ab statu peccati ad statum amicitiæ, tam ex intentione Dei quam ex natura talis formæ, et ideo tanta est connexio inter remissionem peccati et infusionem gratiæ, ut nullus motus liberi arbitrii possit inter illos intercedere. Nam illæ duæ mutationes in re sunt omnino simul, et si inter se habent aliquem ordinem, est potius rationis, quam realis, et in eo ad invicem rationem prioris et posterioris habent; nam infusio gratiæ censetur esse prior ex parte efficientis, et expulsio peccati ex parte passi, vel infusio in genere causæ formalis, remissio in genere causæ materialis, seu dispositionis, ut D. Thomas eodem loco docet, ideoque tanta est inter eos conjunctio, ut revera nullus actus hominis inter eas possit intercedere. D. Thomas autem, in loco citato, non loquitur de infusione gratiæ quoad habitum, sed quoad motionem actualem per gratiam excitantem, et potius sub remissione peccati totam justificationem instantaneam, et infusionem formæ per quam fit, comprehendit, ut aperte intelligi potest ex doctrina ejus in eadem q. 113, artic. 1, et in libro sequenti magis explicabitur. Accedit quod actus contritionis vel dilectionis non intelligitur esse formatus, donec sit ab homine integre justificato, ac sancto, Deique amico; neque aliter potest habere condignitatem, vel æqualitatem ad satisfaciendum Deo pro offensa, imo nec pro pœna, quia, quamdiu persona non placet, nec actiones ejus possunt valorem habere apud

Deum, ut in lib. 12 ostendemus. Non est autem homo simpliciter sanctus, et amicus, ac Deo placens, donec sit mundus a peccato, et plene Deo reconciliatus; ergo contritio non est formata per gratiam sanctificantem, donec intelligatur per illam remissum esse peccatum; ergo neque potest esse satisfactoria perfecte, et ad æqualitatem pro culpa, donec culpa sit remissa et ablata; ergo non potest esse actualis satisfactio pro illa.

9. *Distinctio quorumdam ut difficultatem effugiant.* — Non desunt tamen qui, ut defendant satisfactionem hanc actualem propter peccatum, ut est injuria, distinguant inter culpam peccati, et injuriam seu offensionem Deo factam; nam culpa est macula peccati, quæ in ipso homine manet, transacto peccato; injuria vero et offensio tenet se ex parte Dei habentis jus contra hominem ad exigendam ab eo satisfactionem delicti. Unde inferunt posse auferri maculam culpæ, manente offensa, et obligatione satisfaciendi pro illa. Atque ita fatentur rationem factam concludere, peccatum quoad culpam seu maculam non auferri per actum ut satisfactorium de condigno, quia talis satisfactio supponit culpam remissam. Item, quia satisfactio respicit jus alterius, non propriam maculam quæ in homine manet; hanc ergo gratis aufert Deus infundendo gratiam, quod potest facere non remittendo injuriam, sed exigendo satisfactionem æqualem suæ offensioni, quam tunc jam homo potest exhibere. Quia jam est gratus Deo et amicus, etiamsi illi non sit remissa injuria, sed tantum ablata macula culpæ. Hanc distinctionem breviter attigit Soto, dicto cap. 2, post. 3 conclus., ration. 1, et videtur eam admittere. Quam etiam refert Medina, dicto art. 2, dub. 2, in discursu ejusdem tertiæ conclusionis, et dicit fuisse doctissimorum virorum. Ipse tamen illi doctrinæ non adhæret, neque satis explicat illam distinctionem inter peccatum, quoad culpam, vel injuriam, neque illam impugnat. Eamdem distinctionem, nullo auctore nominato, et ad aliam doctrinam applicatam refert Vazquez 1. 2, disput. 204, cap. 1, et eam impugnat cap. 6. Et quamvis in impugnatione supponat auferri maculam peccati per actum contritionis formaliter, nihilominus rationes cum eadem proportione procedunt de quacumque forma expellente peccati culpam, sive illa sit actus, sive gratia habitualis.

10. *Ostenditur falsitas superioris distinctionis.* — Dico ergo vanam esse distinctionem illam, quia, eo ipso quod macula remittatur per quamcumque formam, impossibile est non simul remitti injuriam vel offensam, et e contrario impossibile est remitti injuriam, quin auferatur macula peccati. Probatur, quia repugnat omnino excludere maculam, et relinquere offensionem, si offensio dicit aliquid culpæ, quia habitualis culpa non est aliquid divisibile, ut partim expelli, partim relinqui possit. Si vero illa offensio, quæ manere dicitur, tantum pertinet ad reatum pœnæ, vel intelligitur de reatu pœnæ æternæ, et hic non potest manere, remissa culpa, vel est reatus pœnæ temporalis, et hic non semper tollitur per contritionem, nec contritio, per se loquendo, est satisfactio pro illo reatu; ergo in nullo vero sensu potest distinctio subsistere. Declaratur præterea in hunc modum, quia offensa potest considerari vel ex parte hominis, vel ex parte Dei; nam homo peccando offendit Deum, et ideo, quamdiu permanet in peccato, est sufficiens objectum divinæ offensionis; ablata autem macula peccati, jam non relinquitur in homine aliquid, ratione cujus possit dici esse offensus Deo, seu esse in offensione divina, quia ad hoc non satis est aliquando offendisse, alias qui semel peccavit semper esset offensus Deo; ergo necesse est ut illa offensio moraliter in homine duret; non durat autem nisi durante macula; ergo, ablata macula, non potest manere offensa ex parte hominis. Si autem consideratur offensio ex parte Dei, ablato objecto offensionis divinæ, non potest manere etiam offensio ex parte Dei, quia illa offensio in Deo non est nisi displicentia quædam seu odium, quod non potest in Deo manere, ablata peccati macula, quia, eo ipso quod homo mundetur omnino a macula peccati, jam non est dignus odio Dei, quia Deus non odit hominem ut hominem, sed ut peccatorem, ut dixit Augustinus, quæst. 2 ad Simplician.; ergo eo ipso Deus remittit illi injuriam, nec potest illi esse offensus, cum in tali homine jam nihil sit quod possit oculos divinæ majestatis offendere; ergo jam non potest homo sic justificatus indigere nova remissione, neque nova satisfactione pro injuria. Unde optime ad talem hominem applicatur quod Concilium Tridentinum, sess. 5, cap. 5, ait: *In renatis nihil odit Deus, quia nihil damnationis est in his qui vere sunt consepulti per baptismum in mortem,* utique peccati. Idem enim dici potest de quocumque homine sic justificato, ut vere justus et in se carens macula culpæ per gratiam effectus sit; nihil enim

damnatione dignum in eo manet, cum ex vi gratiæ sit filius dilectus, et hæres vitæ æternæ.

11. *Responsio cujusdam evasionis. — Occurritur effugio.* — Dices: adhuc potest ille homo esse debitor ratione præteritæ injuriæ, etiamsi illa non maneat jam, sed solum quia illam commisit, et nondum pro illa satisfecit, et ita potest indigere nova satisfactione, vel remissione. Respondeo hominem, justificatum per gratiam, et ab omni peccati macula purgatum, posse quidem adhuc esse debitorem alicujus pœnæ, ut bene probat ratio facta. Non tamen potest adhuc esse reus injuriæ, ut sic dicam, quia hæc jam non durat nec physice, nec moraliter, cum per remissionem maculæ supponatur ablata, nam, si maneret, non posset non maculare hominem, et illum Deo invisum reddere; ergo e contrario, si supponatur macula ablata, necessario tollitur moralis obligatio satisfaciendi pro injuria, licet possit manere reatus alicujus pœnæ. Dices: ipsa pœna est satisfactio pro injuria. Respondeo: non est satisfactio quæ tendat ad resarciendam injuriam quasi ad modum restitutionis, et hanc dicimus non posse manere post remissam culpam quoad maculam. Pœna autem, ut pœna, lato quodam modo dicitur imponi in satisfactionem, vel satispassionem pro delicto in ordine ad justitiam vindicativam, et ad commune bonum, ut delicta condigne puniantur.

12. *Instantia. — Solvitur.* — Urgebis tandem, quia inter homines potest quis remittere injuriam ea lege, ut homo exhibeat hanc vel illam satisfactionem; ergo etiam possumus intelligere Deum remittere culpam, relinquendo debitum satisfaciendi pro injuria sibi facta. Respondeo, quando inter homines fit ille modus remissionis, revera non fieri remissionem absolutam ante impletam satisfactionem in pacto designatam, qualis esse solet remissio sub conditione, si hoc vel illud ille fecerit cui injuria remittitur, quæ certe vel est potius promissio remissionis quam remissio, vel est, ut ita dicam, remissio ad reincidentiam, quia, nisi reus impleverit conditionem, in eamdem incidet offensam. Non est autem talis remissio Dei, nec maculæ ablatio, quæ per gratiam fit, sed omnino absoluta et firma, etiamsi post illam peccator nullam pro injuria satisfactionem exhibeat. Unde si Deus aliquam satisfactionem pro culpa, vel injuria (quod idem esse censemus), a peccatore exigit, ut remissionem peccati illi concedat, non postulat illam ut conditionem implendam post obtentam remissionem, vel ablationem culpæ, sed ut dispositionem antecedentem, saltem ordine naturæ ad gratiæ infusionem, et ad remissionem, quæ per illam fit. Et ideo, si ad infusionem gratiæ non antecessit satisfactio æquivalens, profecto remissio peccati quoad culpam, injuriam, vel maculam, non ex vi actus satisfactorii ad æqualitatem facta est, sed ex divina acceptatione, et liberali remissione per gratiam.

13. *Vasquez, 3 p., disp. 2, num. 60.* — His vero non obstantibus, P. Vasquez alia via defendit hominem, per contritionem a gratia habituali procedentem, satisfacere condigne pro culpa et offensione peccati. Existimat enim non esse de ratione satisfactionis, ut virtute illius debitum remittatur, quia potest solvi postquam est remissum. Hoc autem probat, primo, quia in debitis pecuniariis ita accidit. Secundo, quia, quantum est ex parte ejus qui contritionem exhibet, satisfactum videtur pro peccati debitum quoad culpam; ergo id satis est ut satisfecisse dicatur. Tertio, quia Deus infundit gratiam habitualem, eo fine ut moveat arbitrium ad contritionem, ne homo ut quid inanime justificetur; ergo talis contritio satisfactio censenda est.

14. *Esse satisfactorium et actu satisfacere sunt distincta.* — Sed profecto si non confundantur illa duo quæ distinximus, scilicet, opus esse de se satisfactorium vel actu satisfacere, facile responsio hæc improbabitur. Quod autem illa duo sint distincta, manifestum est, quia aliud est causam esse sufficientem ad agendum, aliud actu agere; ut, in causis physicis et in hac ipsa materia, si vera est opinio, quod prima contritio est effective ab auxilio actuali prius natura quam habitus infundatur, tunc habitus in eo instanti infusus non efficit actum illum, quia invenit factum ab alia causa sufficientis virtutis, et tamen de se est effectivus talis actus. Item, in causis meritoriis, prima contritio formata de se valorem habet ad merendam gratiam, et sic dici potest meritoria gratiæ quoad sufficientiam, de facto autem non meretur illam, quia invenit collatam. Et in anima Christi, primus actus meritorius, quem habuit, de se esset sufficiens ad meritum visionis beatificæ, de facto tamen illam non meruit, quia illam in anima Christi supposuit. Item in actibus satisfactoriis, opera pœnalia beatæ Virginis de se satisfactoria erant, tamen per illa non satisfecit quoad se, quia nihil debebat. Et

idem est in quovis justo, si aliquando pervenit ad statum in quo plenam remissionem peccatorum quoad culpas et pœnas consecutus est; nam, licet postea faciat opera pœnalia, pro se non satisfacit, nec pro alio, si illa nemini applicat, et tamen de se satisfactoria sunt. Ac denique, quando justus multiplicat contritionis actus super peccata jam remissa, quilibet illorum satisfactorius est de se pro culpa, et tamen nemo dicit actu pro illa satisfacere. Sunt ergo illa duo ita distincta, sicut causa manens in actu primo, quia passim non est capax novi effectus, etiamsi causa esset sufficiens ad introducendum illum, differt a causa in actu secundo operante, seu in genere suo habente effectum.

15. *Implicat satisfacere actu pro peccato, quod non actu remittatur. — Probatur implicatio primo et secundo.* — Supposita ergo distinctione inter hæc duo, et quod hic loquimur de actu non solum de se satisfactorio, seu habente valorem ad satisfaciendum, sed de actu satisfaciente in actu, id est, qui sit vera causa remissionis debiti, et quod hoc intelligimus nomine satisfactionis, dico implicare contradictionem, quod contritio sit satisfactio pro culpa et offensa peccati, et quod virtute illius non remittatur peccatum. Nam vel ille actus est causa remissionis per modum pretii æquivalentis, et sic virtute illius fit remissio, vel non est causa, et sic non est actualis satisfactio juxta declarationem datam. Unde similis repugnantia invenitur in hoc quod peccatum sit prius remissum quoad culpam, et quod contritio subsequens sit actualis satisfactio illius. Quod patet primo, quia, si remissio simpliciter præcessit ordine naturæ, ergo contritio nullo modo est causa illius; ergo non est satisfactio pro illa, quia non potest esse satisfactio, quin sit actu causa. Secundo, quia duobus modis potest intelligi satisfactionem excludere peccatum : vel per modum causæ formalis, quia solutio æqualis extinguit debitum; vel per modum efficientis moralis, quia satisfactio impetrat remissionem : neutro autem modo potest contritio subsequens actu excludere peccatum remissum, quia, si est remissum, jam est expulsum ex vi alterius formæ, nempe gratiæ habitualis; ergo jam non excluditur per contritionem. Et eadem ratione non impetrat talis contritio remissionem ejus, quia nec potest denuo fieri, neque impetrari potest quod jam est datum.

16. *Probatur tertio ab incommodo. — Probatur quarto ex communi sententia Doctorum.* — Tertio, quia alias etiam secunda contritio eorumdem peccatorum, et posterior tempore remissione eorum, posset esse satisfactio pro illis quoad culpam, quia, si potest solvi quod est remissum, etiam poterit iterum solvi quod semel fuit solutum, quia non minus extinguitur debitum per remissionem, quam per solutionem. Et similiter sequitur eum, qui per attritionem cum sacramento pœnitentiæ consecutus est peccatorum remissionem, posse tempore subsequenti, pro eisdem peccatis quoad culpam et pœnam æternam satisfacere, quod est plane absurdum et contra communem sensum. Sequela probatur, quia, si satisfactioni non obstat quod remissio præcesserit, profecto parum refert quod præcesserit tantum natura vel etiam tempore, quia utraque antecessio sufficit ut et remissio non fuerit facta virtute talis actus, et ut satisfactio fieri dicatur pro eo quod jam non debetur; et in hoc versatur cardo difficultatis; quod vero antecessio sit major, vel minor, naturæ, vel temporis, nihil refert, neque auget difficultatem. Quarto, argumentari possumus ex communi sententia Theologorum, dicentium posse nos satisfacere de condigno pro pœna temporali, et non pro æterna, non sane ob aliam causam, nisi quia pœna æterna supponitur remissa, et in pœnam remissam non cadit satisfactio. Quam rationem satis insinuat Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 14; docens enim pœnitentiam post baptismum, præter contritionem et confessionem, postulare pœnalia opera pia in satisfactionem, addit : *Non quidem pro pœna æterna, quæ vel sacramento, vel sacramenti voto una cum culpa remittitur, sed pro pœna temporali, quæ, ut sacræ litteræ docent, non tota semper, ut in baptismo fit, dimittitur,* etc. In quibus verbis solum pondero supponere Concilium, satisfactionem pro pœna non dari, nisi circa pœnam non remissam, alioqui insufficientem differentiam constitueret inter pœnam temporalem et æternam; nec convenientem rationem redderet, ob quam homo jam justificatus per pœnitentiam non possit satisfacere pro pœna æterna. Et simili modo non posset dari ratio ob quam non possit adultus, qui ante baptismum multa peccata commisit, pro illis satisfacere post baptismum receptum, et quoad culpam, et quoad pœnam æternam et temporalem. Nam, licet horum omnium remissionem obtinuerit sine satisfactione, nihilominus pro illis omnibus poterit satisfacere.

17. *Probatur quinto, argumento ad homi-*

nem. — Unde possumus quinto ad hominem argumentari. Docet enim peccatorem non posse satisfacere pro toto debito peccati, quia, ut satisfaciat, necesse est ut prius illi remittatur aliquod debitum ex peccato contractum, nimirum, debitum carendi prævenienti auxilio per sanctam inspirationem et cogitationem. Nam, quia sine tali inspiratione non potest homo inchoare opus satisfactionis vel dilectionis, necesse est ut prius illud debitum remittatur, quam homo pro peccato satisfaciat. Et inde concludit non posse hominem pro illo primo debito satisfacere. Quæ illatio non potest in alio principio fundari, nisi in hoc quod pro debito gratis remisso non potest quis satisfacere. Nam si potest solvi quod est remissum, cur non poterit postea solvi illud primum debitum, etiamsi fuerit remissum? Vel si, ex eo quod remissio debiti, quoad carentiam excitantis gratiæ necessario supponitur facta ante satisfactionem, bene infertur non posse hominem satisfacere pro illo, cur ex eo quod remissio peccati quoad culpam supponitur facta ante contritionem satisfactoriam, non recte infertur talem contritionem non posse esse satisfactionem pro peccato remisso?

18. *Ratio Vazquez. — Impugnatur.* —Hanc contradictionem sibi objecit idem auctor, et illam vitare studet hoc assignando discrimen, quod prima contritio vel conversio omnino necessario pendet ab auxilio gratiæ prævenientis et adjuvantis, et ideo ex natura sua supponit dimissum debitum ex peccato contractum quoad carentiam talis auxilii, ac proinde non potest ad illius satisfactionem ordinari. Contritio autem non ita necessario pendet ab habitu gratiæ; nam, licet ita sit (inquit) de facto, non est tamen hoc essentiale illi actui, sed posset procedere a solo auxilio, si Deus vellet; et ideo natura sua vim habet ut possit delere peccatum; et ideo etiam nunc non incongrue dicitur satisfactio pro illo. Sed non solvit nodum, tum quia, si satisfactio potest cadere in debitum remissum, parum refert quod illa remissio ex necessitate, vel ex voluntate Dei præcedat; tum etiam quia, licet habitus non sit necessarius simpliciter ad talem actum eliciendum (quamvis non desint qui hoc negent), nihilominus est necessarius ut connaturali modo fiat, et consequenter actus ille secundum se, et secundum connaturalem modum productionis suæ supponit habitum; ergo hac etiam ratione non poterit esse satisfactio pro remissione debiti carendi tali habitu; tum maxime quia, licet habitus gratiæ non sit necessarius ut actus contritionis sit, est necessarius ut sit formatus, secundum veram et communem sententiam supra probatam, ex principio in cap. 8 demonstrato, et in assertione sequenti etiam attingetur; et similiter remissio peccati connaturaliter supponitur, ut talis actus satisfactorius sit, ut paulo antea probavimus; ergo etiam hac ratione non potest contritio formata esse actualis satisfactio. Denique, data etiam illa differentia, ex illa ad summum concluditur, contritionem de se esse satisfactoriam pro peccato, non tamen quod de facto satisfaciat, supposito quod non fit per auxilium, sed per gratiam, quam supponit cum remissione peccati.

19. *Probatur ultimo a paritate rationis.* — Ultimo, argumentor a simili de merito, nam homo nunc non meretur de condigno primam gratiam per suam contritionem, licet de se habeat sufficientem valorem ad illum meritum, solum quia contritio supponit prius natura gratiam, quod verum est, sive supponat illam ut sit, quia ab illa procedit, sive ut digna sit, quia per illam formatur; ergo eadem ratione non satisfacit homo condigne, seu ad æqualitatem pro culpa peccati per contritionem, quia eodem modo supponit illam. Antecedens est certum. Consequentiam probo, primo ex principiis ejusdem auctoris; nam, in dicta disput. 2, 3 part., cap. 6, n. 59, in fine, sic inquit : Si contritio præcederet infusionem gratiæ habitualis ex parte efficientis, non solum satisfaceret pro macula peccati condigne, sed etiam condigne mereretur gratiæ habitualis infusionem. Et ideo, ad evitandum hoc inconveniens, dixit idem auctor, tum ibi, tum etiam in 1. 2, disput. 203, cap. ult., in fine, et disput. 211, cap. 3, infusionem habitualis gratiæ esse simpliciter et omni modo priorem natura quam sit contritio, vel prima dilectio Dei super omnia, quia actus subsequens non potest esse meritum gratiæ jam collatæ. Ergo, cum ex eodem principio sequatur remissionem peccati esse simpliciter priorem contritione, pari modo sequitur hominem justificatum non posse per contritionem actu satisfacere pro peccato jam remisso. Probatur hæc consequentia ex paritate rationis, quæ multipliciter declarari ac demonstrari potest. Primo, quia satisfactio apud Deum revera est quoddam genus meriti, quia, sicut per opera bona meremur collationem alicujus boni, ita per satisfactionem meremur

remotionem alicujus mali, et ad significandum hoc ipsum, nimirum, meritum simpliciter dictum tendere ad boni acquisitionem, et satisfactionem ad mali remotionem, distinctæ et accommodatæ sunt illæ voces, in reliquis vero servant proportionem ; et, licet in una vel alia conditione operis aliqua intercedat differentia, est valde materialis ad rem de qua tractamus; ergo, sicut actus non potest esse condignum meritum beneficii jam accepti ab ipso et in ipso operante, ita etiam actus non potest esse satisfactio actualis pro malo culpæ et pœnæ æternæ, jam sublato ab ipso operante per absolutam remissionem ejus. Vel aliter, ideo contritio procedens a gratia, vel ut ab illa formata, non potest esse meritum ejus, quia principium meriti non cadit sub idem meritum; ergo eadem ratione contritio procedens a gratia non potest esse satisfactio pro peccato remisso, quia principium satisfaciendi non potest esse effectus ejusdem satisfactionis. At, sicut gratia est principium merendi, ita est principium satisfaciendi, et consequenter ipsa etiam remissio peccati est suo modo principium morale satisfactionis, quatenus necessario supponi debet, ut persona sit apta ad satisfaciendum. Vel e contrario, si procedamus in sententia illius auctoris, quod contritio est per se, et quasi essentialiter formata, et forma sanctificans, et quod esset meritoria primæ gratiæ de condigno, et satisfactoria ad æqualitatem pro peccato, si a solo auxilio, et non ab habitu gratiæ procederet, cur, quæso, eo ipso quod nunc procedit ab habitu gratiæ simul excludente peccatum, impeditur ne sit meritum ejusdem gratiæ, et non impeditur ne sit satisfactio pro eodem peccato jam remisso ? Vel cur dicitur esse satisfactio, solum quia est ex natura sua sanctificans, licet supponat effectum satisfactionis jam factum, et impeditur ne sit meritum, eo quod supponat beneficium gratiæ jam receptum ? Non video certe quid possit responderi quod probabiliter satisfaciat, magisque hujus rationis vis ex solutionibus rationum oppositarum elucidabitur.

20. *Negatur prima objectio.* — Primo, dicebatur in debitis pecuniariis solutionem fieri solere post remissionem debiti. Sed hoc sicut simpliciter sine alia declaratione vel probatione asseritur, ita simpliciter negatur; nam, si debitum pecuniarium simpliciter et absolute remittatur, nec jam debetur solutio, nec potest amplius fieri, loquendo de propria solutione, quæ sit ex justitia, et sit causa remissionis debiti, qualis nomine satisfactionis intelligitur. Quia, eo ipso quod creditor absolutam facit remissionem, jam alter non est debitor ex justitia ; ergo neque habet locum solutio. Poterit quidem ipse tantumdem creditori dare quantum debebat, tamen illa erit nova donatio, vel ad summum quædam recognitio beneficii ex gratitudine, non tamen erit vera solutio, nec ad illam donationem sequetur remissio debiti. Si autem non præcessit absoluta remissio debiti, sed sub conditione postea solvendi, illa revera non est remissio, sed dilatio solutionis, et ita ex illa nullum sumi potest in præsenti argumentum. Secundo, dicebatur eum qui contritionem exhibet, ex parte videri satisfecisse. At vero, licet hoc permittamus, quod nunc non concedimus, inde ad summum probatur actum esse de se satisfactorium, non vero actu esse satisfactionem, propter quam culpa remittatur, quæ duo satis distinximus. Sicut etiam qui exhibet contritionem, exhibet actum de se dignum gratia et justitia, maxime juxta sententiam oppositam, et nihilominus non sequitur, nec admittitur quod sic operans illam mereatur.

21. *Falsitatis arguitur tertia.* — Tertio, ponderabatur Deum dare habitualem gratiam eo fine ut moveat arbitrium ad contritionem. Quod in se quidem falsum est, nam Deus congruam quidem vocationem homini dat, eo fine ut habeat contritionem, gratiam autem habitualem illi infundit, quia contritionem habet, quæ duæ habitudines oppositæ sunt, ut est communis doctrina ex Augustino et Hieronymo sumpta, ut in superioribus sæpe tetigimus, et latius in libro sequenti ostendam. Unde, etiam si illud admittatur, oppositum ex illo sequitur; nam, si Deus dat habitualem gratiam, eo fine ut hominem ad contritionem moveat, profecto non dat illi gratiam, quia contritionem habet. Sic enim Augustinus, et Hieronymus ex eo quod Paulus ad Ephes. 1 ait : *Prædestinavit nos ut essemus sancti,* inferunt non prædestinasse, quia futuri eramus sancti; ergo etiam non remittitur peccatum homini, quia contritionem habet, juxta illam sententiam, quia remittere peccatum nihil aliud est quam gratiam infundere; ergo nec remittit Deus homini peccatum, quia pro illo satisfecit, vel satisfacturus est, quia satisfactio non est nisi per contritionem ; ergo, si Deus non remittit peccatum homini, quia contritionem habet, profecto non remittit quia satisfacit; ergo,

licet contritio quæ sequitur ex infusione gratiæ, sit a Deo intenta tanquam finis et effectus infusionis gratiæ, non tamen ut causa et ratio infundendi illam, et consequenter neque ut causa etiam remittendi peccatum, ac proinde neque ut actualis satisfactio pro peccato.

22. *Objectio ejusque solutio.* — Dices posse Deum per infusionem gratiæ ita intendere contritionem, ut nihilominus propter valorem, quem talis contritio habitura est ad satisfaciendum, remittat peccatum. Sed hoc repugnat imprimis doctrinæ Hieronymi et Augustini quam adduxi, quia illæ habitudines sunt repugnantes. Deinde sequitur ex hoc infundere Deum gratiam propter opus futurum prævisum sub conditione tantum ; nam priusquam velit Deus habitualem gratiam infundere, eo fine ut homo habeat contritionem, solum prævidet sub conditione, quod, si illum sic moveat per gratiam, habebit contritionem. Ergo si vult dare gratiam et remissionem peccati propter valorem contritionis ad satisfaciendum, dat gratiam propter contritionem futuram sub conditione prævisam, et consequenter etiam poterit dare vocationem congruam ad opus bonum propter meritum talis operis, et ipsam primam gratiam habitualem infundet propter meritum de condigno futuræ contritionis formatæ, quæ sunt absurda. Et ratio est, quia meritum prævisum tantum sub conditione, simpliciter non est meritum, nec potest esse sufficiens ratio præmii, eademque ratio est de satisfactione. Ergo, illo antecedenti dato, quod Deus infundit gratiam ut homo habeat contritionem, eo ipso sequitur talem contritionem non posse esse satisfactionem actualem pro peccato jam remisso per talem gratiam. Nullo ergo modo potest contritio, ut procedens a gratia habituali, vel ut per illam formata, esse causa vel forma expellens actualiter et formaliter peccatum, nec per seipsam, nec per remissionem, quam per valorem satisfactorium, quem habet, suo modo mereatur. Superest ut de contritione præcise spectata, ut gratiam antecedit ordine naturæ, dicamus.

23. *Secunda assertio.* — *Actum contritionis vel dilectionis, quando antecedit habitum justificantis gratiæ, non esse satisfactorium de condigno pro peccato mortali, seu offensione divina.* — Dico secundo : contritio per se spectata, ut procedit ab auxilio, vel ut quocumque modo est prior natura gratia sanctificante, non est satisfactoria pro culpa, seu injuria peccati mortalis ad æqualitatem. Hanc sententiam ex modernis Theologis cum exaggeratione docuit Medina, 3 p., quæst. 1, art. 2; eamdem tradit Vega, dicto lib. 15 in Trident., cap. 4, in fine ; Soto, dicto lib. 3 de Natur. et grat., cap. 6, qui in hoc æquiparant satisfactionem cum merito, quod, sicut contritio antecedens gratiam, tanquam dispositio ad illam, non potest esse meritoria de condigno ipsius gratiæ, ita nec potest esse condigna satisfactio pro culpa. Eademque sine dubio est communis sententia antiquorum Theologorum, quam docent, vel disputantes de satisfactione Christi in 2, dist. 20, ubi Bonaventura, quæst. 3 et 4 ; Richardus, quæst. 4 et 5 ; Durandus, quæst. 2 ; Paludanus, quæst. 2, et alii ibi ; vel tractando de pœnitentia, in 4, distinct. 14, ubi Major., quæst. 2, ad 3 dubium ; Gabriel, quæst. 1, a. 2, post 5 concl., et distinct. 16, q. 1, a. 1, notab. 2. Alii, in d. 15, Durand., q. 6, Almain., q. 1, a. 2 ; Capreolus, quæst. 1, art. 1, concl. 1, et in art. 3, in argumentis contra illam. Et consentiunt reliqui Thomistæ, Ferrar., 4 contra gent., cap. 54 ; Cajetanus, 3 p., quæst. 1, art. 2, et ibi alii moderni ; et Medin., C. de Satisfact., quæst. 1. Et sine dubio fuit sententia D. Thomæ, dicta 3 part., q. 1, art. 2, ad 2, et quæst. 85, art. 3, ad 2 ; et in 4, distinct. 15, quæst. 1, art. 2. Eamdem sententiam docuit Scotus, in 4, distinct. 15, q. 1, § *De secundo*, cum sequentibus. Imo etiam Alens., Palud., et Richard., qui in contrarium allegantur, idem sentiunt, et omnes id sumpserunt ex Anselmo, lib. 1 *Cur Deus homo*, cap. 20 et sequentibus.

24. *De contritione a gratia aliquo modo procedente Doctores loquuntur.* — Ut autem mens horum Doctorum intelligatur, suppono eos loqui de contritione, ut procedente ex divina gratia aliquo modo, nam cui contritioni negant satisfactionem æquivalentem, concedunt satisfactionem imperfectam, et ex acceptatione divina, et causalitatem aliquam, saltem dispositivam, aut impetratoriam, aut meritoriam de congruo respectu remissionis peccati, et ideo omnes loquuntur de contritione aliquo modo supernaturali ex gratia procedente, vel per illam elevata ad aliquem supernaturalem modum. Et, quamvis inter eos sit differentia in explicando modo quo ille primus actus, per quem remittitur peccatum, sit ex gratia, nihilominus omnes videntur in hoc convenire, quod ille actus, etiamsi sit ex aliqua gratia, dum non est informatus gratia sanctificante,

non potest esse satisfactorius de condigno pro offensa Deo per peccatum illata. Unde omnes qui videntur contritioni tribuere aliquam satisfactionem condignam, vel supponunt illam esse gratia formatam, vel ex illa hypothesi loquuntur.

25. Et ita expresse de gratia gratum faciente loquitur Richardus, in loco citato ex 1, distinct. 17; et Alens. ac Paludanus, in locis quæ contra hanc assertionem citantur; et Ruard., dicto artic. 6, § *Sunt tamen*, circa finem, vers. *Tertia difficultas*. Nec in artic. 8, § *In hac fide*, aliquid de hoc puncto scribit. Denique etiam Cajetanus, dicto artic. 2, § *Ad horum*, licet admittat satisfactionem æqualem, loquitur tamen supposita gratia, et charitate in satisfaciente. Et in eamdem sententiam trahit D. Thomam, dicitque solum differre ab aliis auctoribus, quod gratiam hanc, et charitatem consideravit ex parte Dei gratificantis, et ideo dixit non posse satisfacere, nisi ex acceptatione divina; alii vero, considerantes gratiam et charitatem ex parte hominis satisfacientis, ut cum illo concurrunt ad satisfactionem, dixerunt hominem posse satisfacere condigne. Unde cum in § *Ad alteram* dicit quod si homo ex propriis viribus posset talem actum exhibere Deo offenso, qualem nunc elicit per gratiam et charitatem, infinitas illius actus æquaret infinitatem offensæ, in illa hypothetica propositione loquitur de actu *tali*, non solum in substantia actus, sed etiam in dignitate et valore quem nunc habet ex gratia et charitate. Et eodem modo loquuntur Scotus, Durandus, et cæteri.

26. *Ratio prima conclusionis secundæ ex duplici incommodo.* — Probatur jam assertio, primo, quia alias peccatum vel non tolleretur per remissionem Dei, vel saltem non remitteretur gratis; neutrum autem dici potest; ergo. Sequela quoad priorem partem probatur, quia, quando debitum tollitur per integram solutionem, nulla remissio ibi intervenit, sed ipsa solutio vi sua tollit debitum. Hoc autem falsum esse, et cap. præced. probatum est, et ex dicendis evidentius constabit. Altera pars dilemmatis probatur; tum ex priori, quia, si nulla subsequitur remissio ad contritionem, profecto nec gratuita remissio fiet, quia gratuita remissio aliqua remissio est, imo maxima quæ esse potest; tum etiam quia, licet demus remissionem ibi fieri, illa jam non potest esse gratuita, cum sit propter æqualem satisfactionem. Nam qui solvit integre debitum, absolute ac simpliciter meretur remissionem talis debiti; non ergo gratis obtinet: nam quod ex proprio merito datur, non gratis datur. Falsitas autem consequentis probatur ex illo ad Tit. 3: *Non ex operibus justitiæ*, etc.; et ad Rom. 3: *Justificati gratis per gratiam ipsius:* idem cap. 9 et 11. Quæ verba exponens Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 8, ait: *Gratis justificari ideo dicuntur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.* Non est autem dubium quin sub gratia justificationis remissionem peccatorum, quoad culpam et divinam offensam, comprehendat, quia hæc remissio est de intrinseca ratione justificationis, prout illam definierat, et in prioribus capitibus declaraverat. Dices, non dicere Concilium justificari hominem gratis, quia non satisfacit, sed quia non meretur justificationem. Sed in idem redit, si satisfactio ponatur æqualis, et de justitia; tum quia satisfactio apud Deum est quoddam genus meriti, ut jam declaravi; tum etiam quia adverbium *gratis* omne motivum justitiæ excludit. Nam quocumque modo remissio peccati ex justitiæ titulo detur, non datur gratis; non est autem minor ratio justitiæ, in condigna satisfactione quam in condigno merito.

27. *Responsio Vazquez ad hanc rationem.* — Ad hanc rationem virtute respondet Vazquez, partim in dicta disput. 2 tertiæ partis, partim in disput. 204, 1. 2. Nam in priori loco cum communi sententia in modo loquendi convenit, negatque posse peccatorem æqualiter satisfacere pro peccato suo, et ita evitare potest prius inconveniens in prima parte dilemmatis positum. Explicando autem in cap. 5 veram (ut ipse vocat) rationem hujus dogmatis, totam in hoc ponit, quod propter peccatum meretur homo privari sancta cogitatione, juxta doctrinam quam ibi affert ex Cœlestino papa, Prospero, Fulgentio et Bernardo; non potest autem homo resurgere a peccato, nisi præcedat sancta cogitatio, et ideo non potest satisfacere ad æqualitatem pro peccato. Probatur hæc ultima illatio, quia non potest homo compensare omnem partem debiti, sed necesse est ut præcedat remissio cujusdam partis debiti, quæ fit, cum homini datur sancta cogitatio, cujus carentiam per peccatum meruerat. Unde, licet post talem cogitationem homo ad æqualitatem satisfaciat pro reliqua parte debiti nondum remissa, nihilominus absolute non satisfacit ad æqualitatem pro toto debito peccati.

28. *In forma applicatur responsio ad primum inconveniens. — Deinde ad secundum.* — Juxta quam rationem, ad primum inconveniens neganda est sequela, quia, licet homo per contritionem satisfaciat ad æqualitatem pro culpa nondum ablata per solam cogitationem sanctam, nihilominus tollitur culpa per veram Dei remissionem, quia incipit Deus remittere peccati debitum, dando auxilium necessarium, et condonando debitum quo peccator dignus erat illo privari, ut inde ad consequendam integram remissionem debiti postea cooperetur. Quocirca totam inæqualitatem satisfactionis ponit in hoc, quod non pro toto debito peccati satisfecimus; tamen, supposita remissione quæ fit per collationem auxilii, pro reliquo debito fatetur hominem ad æqualitatem satisfacere. Atque ita plane concedit quod, si homo suis viribus sine auxilio gratiæ posset facere eumdem actum contritionis, quem nunc facit per gratiæ auxilium, perfecte satisfaceret pro peccato, quia, licet esset ex acceptis (vires enim naturales etiam sunt a Deo receptæ), non tamen esset per aliquam ipsius debiti remissionem. Unde etiam patet responsio ad secundum inconveniens; nam remissio peccati simpliciter est gratis, quia initium ejus a gratuita remissione incipit, et ratione illius primæ gratuitæ remissionis, tota remissio, quæ postea fit, est gratuita. Et ideo etiam justificatio non est ex operibus, quæ Paulus ab illa excludit, quia per opera non intelligit ea quæ fiunt ex auxilio gratiæ, sed quæ fiunt per naturæ vires, ut idem auctor late prosequitur 1. 2, disput. 203, cap. 7.

29. *Neutra solutio placet.* — Hæc vero responsio nobis non satisfacit. Primo quidem, quia est contra Theologos citatos, quod ille auctor non negat, refellendo potius rationes in quibus fundant inæqualitatem satisfactionis, aliamque inducendo ab eorum mente diversam. Nam, ut notavi, loquuntur aperte de pœnitentia, vel contritione facta ex aliquo auxilio gratiæ, et illam negant esse posse satisfactionem æqualem pro peccato, seclusa nova gratia sanctificante, et acceptatione divina, cujus contrarium præfatus auctor affirmat ; quid ergo profitetur se defendere communem sententiam, quam improbat reipsa ? Secundo, immerito indistincte loquitur illa responsio de remissione debiti, quoad carentiam auxilii, et remissione peccati quoad culpam, atque injuriam, ut ita censeatur inconveniens vitari, quod revera non vitatur. Explicatur assumptum, nam in peccato oportet maxime distinguere pœnam a culpa, et unius remissionem ab alterius condonatione. Nam fieri optime potest ut culpa integre, et plene, ac gratis remittatur quoad totum id quod est de ratione culpæ, et nihilominus pœna aliqua non remittatur, nec gratis tollatur, sed per condignam satisfactionem solummodo. Quod est certissimum in sacramento pœnitentiæ, nam perfecte et integre remittitur culpa, licet maneat reatus pœnæ temporalis, et gratis etiam remittitur culpa, licet postea sit de justitia satisfaciendum pro pœna. Sic ergo, licet concedamus hominem peccando factum esse indignum omnis auxilii prævenientis gratiæ, per sanctam cogitationem et alias inspirationes, imo etiam auxilii adjuvantis (de quo puncto in lib. 1 fuse dictum est, et quomodocumque accipiatur nihil ad præsens refert), hoc, inquam, principio dato, illud debitum tantum est reatus cujusdam pœnæ, et ideo quando Deus remittit peccatori illam partem debiti, dando illi sanctam cogitationem, nihil culpæ remittit, sed tantum quamdam partem pœnæ, seu unam ex multis quas homo peccando meretur. Quod patet aperte, tum quia culpa vel tota remittitur, vel nihil illius tollitur, quia est indivisibilis; tum etiam quia de facto Deus multis peccatoribus remittit hanc pœnam, dando illis cogitationes sanctas sufficientes, et offerendo auxilia quæ peccando demeruerant, et nihil culpæ ab eis auferendo; est ergo illa tantum remissio cujusdam pœnæ. Ergo si post remissam illam partem pœnæ homo satisfacit pro peccato condigne et ad æqualitatem, vere satisfacit integre pro culpa et offensa, sicut e contrario Deus integre remittit in sacramento pœnitentiæ totam culpam, etiamsi non totam pœnam remittit. Et in baptismo remittit quidquid habet veram rationem culpæ, licet non tollat concupiscentiam, nec mortem, nec restituat totam justitiæ originalis rectitudinem, quam homo peccando amisit, quæ omnes sunt pœnæ originalis culpæ.

30. *Non evitatur primum inconveniens.* — Atque ita per illam considerationem non vitantur inconvenientia illata respectu remissionis peccati quoad culpam, de qua illa procedunt. Nam, licet Deus incipiat remittendo in nobis aliquam pœnam, quam ex peccato contraximus, illa non est remissio peccati quoad culpam, nec integra, nec partialis; ergo si, facta remissione illius particularis pœnæ,

quicquid necessarium est ad integre resarciendam divinam injuriam homo præstat, revera non consequitur liberationem a culpa et peccato per remissionem et condonationem Dei, sed ipse a se illud expellit per condignam satisfactionem. Et hoc reputamus magnum inconveniens, considerato modo loquendi Scripturæ et Patrum, ut in cap. praeced. late ponderavimus, et aliquid statim addemus. Nam hoc primum inconveniens ex secundo declaratur, quod ex illa responsione non vitatur; nam, licet Deus gratis remittat aliquam particularem pœnam peccato debitam, nihilominus, absolute loquendo, non remittet gratis culpam, et injuriam sibi factam, sed per condignam recompensationem, quod ad justitiam spectat. Et declaratur a contrario, nam, licet Deus in pœnitentia gratis remittat peccata, absolute loquendo, quia remittit culpas eorum, nihilominus postea non remittit reatum pœnæ temporalis gratis, sed per condignam satisfactionem. Ergo e contrario, licet prius remittat gratis aliquam pœnam, si postea non remittit culpam, nisi per condignam satisfactionem, non remittit illam gratis, sed ex justitia illam tollit. Illatio est clara ex paritate rationis, et declaratur amplius, quia, postquam peccator recipit auxilium sanctæ cognitionis seu inspirationis, per quam gratiam pœna peccati sibi remittitur, simpliciter manet in peccato, et tota peccati culpa in eo perseverat; ergo illa postea non remittitur gratis, sed per justitiam tollitur, vel potius per ipsammet sanctificationem deletur.

31. *Inconveniens non tollitur per alteram responsionis partem.— Mens Tridentini aperitur.* — Neque evitatur hoc inconveniens per alteram partem responsionis, nimirum, peccatum dici gratis remitti, quia non remittitur ex operibus factis viribus naturæ, sed ex contritione facta viribus gratiæ, nam totum id quod viribus gratiæ comparatur, gratis dari censetur, et non ex operibus, juxta phrasim et intentionem Pauli; hæc (inquam) responsio non potest satisfacere. Primo, quia videtur repugnare Concilio Tridentino longe aliter explicanti Paulum in dicto cap. 8, dum ait, ideo dici hominem gratis justificari, quia *nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, justificationis gratiam promeretur.* Ubi primum pondero, Concilium ponere fidem, quæ donum Dei est et sanctam cogitationem gratiamque prævenientem et adjuvantem requirit, ac proinde supponere illam gratuitam remissionem carentiæ sanctæ cogitationis, ex peccato contractæ, et nihilominus dicere post illam dari gratis justificationem. Neque enim cogitari cum fundamento potest, Concilium fuisse locutum de fide aliqua acquisita; tum quia ecclesiastico more (ut sic dicam), et maxime in doctrina fidei tractando, non dicitur simpliciter fides, nisi illa quæ est donum Dei; tum etiam quia Concilium dicit in eodem capite fidem esse initium salutis, fundamentum et radicem omnis justificationis, et eodem modo, ac uniformi locutione dicit per fidem non mereri hominem justificationem; loquitur ergo de vera et infusa fide; tum denique quia, cum dicit: *Nihil eorum quæ justificationem præcedunt*, loquitur profecto de his quæ vel semper, vel ordinarie, ac per se loquendo, præcedunt justificationem, et ad illam requiruntur, et quæ antea ipsummet Concilium numeraverat, cap. 6. At fides acquisita nec per se præcedit justificationem, neque Concilium ullam mentionem illius fecerat, sed de illa quam homo, divina gratia excitatus et adjutus, concipit, ut dicit in initio capitis 6; ergo de eadem fide loquitur Concilium in cap. 8. Intellexit ergo, etiamsi præcedat gratia Dei excitans et adjuvans, hominem gratis postea justificationem consequi.

32. *Probatur ex ponderatione Tridentini.* — Secundo, expendo particulam illam *sive opera,* nam sine dubio non loquitur de solis operibus viribus naturæ factis, sed etiam de operibus factis ex fide, et auxilio gratiæ ante justificationem. Primo quidem, quia opera viribus naturæ facta non habent per se ordinem ad justificationem; imo raro solent bona opera præcedere, nisi aliquo modo ex fide et gratia fiant, et licet aliquod interdum præcedat, quasi nihil in negotio justificationis reputatur, et ideo verisimile non est de talibus operibus fuisse Concilium locutum; ergo loquitur de operibus ex gratia procedentibus. Secundo, ordo ipse verborum hoc indicat, ait enim : *Sive fides, sive opera;* præmisit enim fidem, ut subjungeret etiam opera quæ ex illa procedunt, et justificationem antecedunt, et certe videtur alludere ad illa quæ in ordine justificationis posuerat cap. 6 et 7.

33. *Concilium de propria justificatione agit.* — Unde tertio considerandum est loqui Concilium de justificatione propria, ut dicit ipsam infusionem justitiæ, seu translationem ab statu peccati ad statum justitiæ. Hoc patet, quia non potest loqui (ut quidam volunt) de toto progressu justificationis ab initio vocationis,

usque ad infusionem gratiæ sanctificantis. Primo, quia in hoc progressu includuntur fides, et opera antecedentia remissionem peccati et infusionem justitiæ. Concilium autem ibi distinguit justificationem a fide, et a talibus operibus, et a fortiori a vocatione, quæ fidem et pœnitentiam præcedit; ergo nomine justificationis non intellexit totum progressum, sed actionem illam ad quam progressus ille terminatur, et per quam homo ex impio fit justus. Secundo, quia justificationem in hac significatione sumptam descripserat Concilium in cap. 4, et in cap. 5 dixerat vocationem esse justificationis exordium, et per illam et adjuvantem gratiam hominem se disponere ad suam justificationem. Ubi distinguit justificationem a vocatione, auxiliis et dispositionibus, in quibus progressus ille consistit; ergo per justificationem intelligit ultimam et intrinsecam mutationem ad justitiam, quæ post dispositionem infunditur, ut cap. 6 docet. Unde in 7, in eadem significatione de justificatione loquitur, cum dicit : *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur,* ut evidenter declarat illam iterum aliter describendo, seu priorem descriptionem magis declarando. Et eodem modo ibi assignat causam justificationis, distinguendo illam a dispositionibus; ergo sine ulla dubitatione in eodem sensu loquitur in cap. 8, dum affirmat justificationem gratis fieri, etiam supposita fide, et dispositionibus præcedentibus illam; ergo ex mente Concilii non recte dicitur justificatio gratis fieri in radice, id est, ratione primi auxilii gratis dati, inde enim ad summum fieret totum progressum justificationis gratis dari, seu ab exordio gratis inchoari, quod in se verissimum est; sed non est ad mentem Concilii, quia de propria mutatione justificationis loquitur, et dicit gratis dari. At ponderant aliqui Concilium non dixisse : *Nihil eorum quæ justificationem præcedunt, meretur justificationem,* sed dixit : *Nihil meretur gratiam justificationis,* id est, omnem gratiam, quæ ad justificationem datur. Sed frivolum valde est distinguere in verbis Concilii, inter justificationem et gratiam justificationis; nam, cum *justificationis* voce solam infusionem justitiæ cum remissione peccatorum significet, ut ostensum est, per gratiam justificationis nihil aliud intelligere potuit, nisi formam gratiæ, per quam justificamur, neque unquam Concilium illa voce in alia significatione usum est, nec simpliciter prolata in usu Theologorum aliud significat. Valde ergo obscure et æquivoce locutum esset Concilium, si voce illa in alia significatione uteretur. Quod etiam suæ intentioni repugnat, quia sic non ostenderet ipsam justificationem in se gratis fieri, sed vel in primo auxilio, vel in tota collectione gratiarum ad remissionem peccati præcedentium, quod intentioni et discursui ejus repugnat.

34. *De remedio proximisque dispositionibus tractat Concilium.* — Quarto, his addo, sub illis verbis : *Nihil eorum quæ justificationem præcedunt,* includere Concilium, non solum dispositiones remotas, quæ tempore solent justificationem præcedere, sed etiam proximam et ultimam, quæ ordine naturæ antecedit. Primo quidem, quia, juxta modum loquendi, non solum ordinarium et communem, sed etiam ipsius Concilii, illa opera, quæ in eodem instanti cum justificatione concurrunt, quatenus sunt causa ejus, ordine naturæ præcedunt justificationem; ergo comprehenduntur a Concilio sub operibus quæ justificationem præcedunt. Confirmatur, nam idem Concilium, in proximo præcedente cap. 7, dixit justificationem consequi dispositionem, quæ in illo actu consistit; nam comprehendit etiam dispositionem ultimam, ut supra probavi, et latius in sequenti libro ostendetur; si ergo justificatio sequitur dispositionem, profecto dispositio præcedit; ergo comprehenditur a Concilio, in cap. 8, sub his quæ justificationem præcedunt; ergo etiam post illam dicit justificationem gratis fieri. Nam propositio negativa Concilii universalis est : *Nihil eorum quæ justificationem præcedunt;* ergo neque ultima dispositio, cum illa etiam præcedat.

35. Secundo probatur, quia si Concilium solum remotas dispositiones excluderet, non redderet sufficientem rationem cur justificatio in se, et quoad ipsammet justitiæ infusionem, gratis fieret; quia, si ratione ultimæ dispositionis ex condigna satisfactione justificaretur homo, jam justificatio in se non gratis fieret. Tertio, idem Concilium, dicto cap. 7, postquam dixerat : *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur,* assignando causas ejusdem justificationis, adjungit : *Efficiens vero misericors Deus, qui gratuito abluit, et sanctificat;* ergo, etiam post dispositionem, et auxilium ad illam gratis collatum, forma ipsa gratiæ et justificatio ipsa in se gratis datur; ergo etiam ultima dispositio ad justificationem comprehenditur a Concilio, in cap. 8, sub operibus quæ justificationem non merentur (utique de condigno), quia justificationem præcedunt.

36. *Evasio ad argumentum ex Concilii verbis.*— Non desunt tamen qui respondeant nomine justificationis non intelligere Concilium totum progressum justificationis, ut a nobis satis probatum est, nec vero intelligere solam infusionem habituum cum sola remissione peccatorum, ut nos dicemus, sed intelligere ipsam justificationem totam, quæ in instanti fit cum infusione habituum, et cum actibus perfectis contritionis, vel dilectionis, quos necesse est in eodem instanti concurrere, quando justificatio extra sacramentum fit. Et hi consequenter dicunt sub illis verbis : *Nihil eorum quæ justificationem præcedunt,* non comprehendi contritionem, vel quia illa non præcedit justificationem in illa acceptione sumptam, sed est quasi pars ejus, vel quia (ut ipsi putant) non præcedit infusionem justitiæ habitualis, etiam in ratione dispositionis, sed ad illam sequitur tanquam effectus simultaneus, seu duratione æqualis. Unde concludunt, non obstante doctrina Concilii, posse illam contritionem esse satisfactoriam de condigno, quia hoc non obstat quominus illa justificatio, in dicta significatione sumpta (id est totum hoc, nimirum infusio habitualis justitiæ, cum suis actibus), gratis in eo instanti fiat, quia nihil eorum, quod præcessit, potuit illam mereri.

37. *Refellitur evasio.* — Sed hæc evasio nec satisfacit Concilio, nec ad rem ipsam declarandam valet. Primum patet, quia ostensum est Concilium loqui prius de justificatione, condistinguendo illam a dispositione ultima, et prout illam subsequitur; ergo de hac justificatione loquitur in cap. 8, et de eadem dicit gratis dari. Deinde, licet contritio et infusio habitualis justitiæ in eodem instanti simul fiant, necesse est fieri cum aliquo ordine causalitatis inter se, et consequenter cum aliquo ordine naturæ, alias per accidens conjungerentur, et nulla esset ratio ex parte ipsarum, cur semper simul fierent, sed ex sola voluntate Dei, quod prorsus est irrationabile, et ita a nemine dicitur, ut libro sequenti ex professo videbimus. Vel ergo contritio præcedit ordine naturæ infusionem justitiæ, et sic necesse est fateri, juxta intentionem Concilii, illam non inducere meritum vel satisfactionem, ratione cujus ex justitia fiat justificatio quoad infusionem habituum, et remissionem peccati, quia alias non fieret justificatio gratis eo modo quo Concilium declarat; vel contritio nullo modo præcedit ordine naturæ infusionem habitualis justitiæ, etiam per modum dispositionis ad illam, ut Vasquez sentit. Et hoc refellitur primo, quia repugnat Concilio, quod plane docet, actus pœnitentiæ et amoris, etiam perfectos, præcedere justificationem in ratione dispositionis, ut supra probavi, et in libro sequenti latius dicam. Secundo, quia supponit falsam sententiam, nimirum, illum actum primum dilectionis, vel contritionis ab habituali gratia effective procedere, ac propterea non posse in ullo genere prius natura existere, aut esse informem, quam gratia habitualis infundatur, de qua re in eodem libro sequenti dicturi sumus.

38. *Rejicitur tertio Vasquez,* 3 *p., disp.* 2, *cap.* 6. — Tertio, quia nostra assertio non solum procedit de facto, sed etiam de possibili, seu ex hypothesi, quod contritio procedat ab auxilio, et non ab habitu, quam hypothesim esse possibilem dictus auctor non negat, et ex illa hypothesi consequenter fatetur, si peccatori detur auxilium quo eliciat contritionem ante infusionem habitus, tunc satisfacturum esse talem hominem de condigno. Ex quo evidenter sequitur hominem tunc non justificari ex gratia quoad remissionem culpæ, sed ex justitia, quod magnum inconveniens reputamus, tum quia inde fere evidenter sequitur idem esse de facto, suppositis aliis principiis, vel certis, vel longe probabilioribus, ut quia contritio perfecta sit ultima dispositio ad gratiam extra sacramentum, quod certum reputamus, et consequenter quod sit prior natura, quam gratia habitualis in aliquo genere, quod evidenter sequitur; unde fit consequens quod ab illa non procedat effective, quod longe probabilius esse credimus. Tum etiam quia magnum inconveniens est dicere hominem peccatorem, et inimicum Dei, posse illo modo ex justitia et ad æqualitatem satisfacere, solum quia ex auxilio gratiæ actus supernaturales elicit, cum nihil possit Deo condigne placere, nisi persona operans illi sit grata; persona autem sic operans nec supponitur Deo grata, nec per ipsum actum fit talis, ut supra probatum est; ergo est incapax satisfactionis de condigno. Tum denique quia ratio Concilii cogit ut dicamus talia opera, præcedentia justificationem, ex natura sua esse insufficientia ad meritum, vel satisfactionem de condigno; nam Concilium optime noverat fidem, et opera, quæ ex fide ante justificationem fiunt, non fieri sine auxilio gratiæ, et inspiratione Spiritus Sancti. Imo hoc late docuerat in cap. 6 et 7, et definit in canon. 4; et nihilominus positis illis actibus, dicit gratis

subsequi justificationem; ergo sentit ex natura rei hoc sequi, et ex insufficientia talium actuum ad fundandam justitiam; ergo etiam de possibili vera est illa doctrina.

39. *Aliud subterfugium ad superiorem doctrinam. — Illius fundamenta.* — Adhuc vero posset aliquis tergiversari, dicendo contritionem ex auxilio gratiæ elicitam, esse quidem de se æqualem satisfactionem pro peccato, etiam quoad culpam, nihilominus tamen gratis a Deo acceptari in satisfactionem, et hoc satis esse ut justificatio et remissio peccati gratis a Deo concedatur. Et ratio est, quia dilectionis actus, a quo contritio habet totum vel præcipuum valorem suum, est debitus Deo multis titulis: primo, eo quod summum bonum est, et ultimus finis ad quem ordinata et elevata est humana natura; deinde titulo gratitudinis, tertio titulo subjectionis et subordinationis debitæ creaturæ ad creatorem. Denique illemet actus magis est ipsius Dei quam hominis, quia et vires ad illum faciendum præbet, et perfectius illum facit, et magis est sub dominio ejus. Unde, secluso omni debito peccati, debet homo Deo hunc amorem; ergo quamvis post offensam Dei ipsum amet, posset Deus justissime non acceptare illum amorem in satisfactionem offensæ sibi illatæ, nec propter illum remittere peccatum, aut hominem sibi reconciliare; ergo hoc satis est ut justificatio dicatur fieri gratis, etiamsi actus ille per se spectatus æquet, vel etiam superet totam malitiam et inordinationem peccati. Sicut si aliquis debeat alteri decem, et quia illa mutuo ab eodem accepit, et quia illum damnificavit in bonis, et creditor illa acceptet non solum in mutui solutionem, sed etiam in recompensationem damni, profecto merito dici poterit gratis recompensationem damni remisisse; ergo similiter in præsenti. Quæ responsio fundamentum habet, in doctrina Anselmi, dicto libr. 1 *Cur Deus homo*, cap. 20.

40. *Exploditur dupliciter subterfugium.* — Verumtamen hæc etiam evasio, et falso nititur fundamento, et non satisfacit Concilio. Ratio prioris partis est, quia nostra contritio, vel dilectio, facta etiam ex auxilio gratiæ, non tamen informata gratia sanctificante, non solum deficit ab æqualitate justitiæ, quia est alias debita, sed etiam quia est impar injuriæ Deo per peccatum illatæ, ut Anselmus in sequentibus capitibus subjungit, et D. Thomas, 3 p., quæst. 1, art. 2, ad 2, docet, et paulo post declarabimus. Unde distinguere solent Theologi rigorem justitiæ ab æquitate et absoluta ratione justitiæ, fatenturque hominem non posse satisfacere Deo de rigore justitiæ pro offensa peccati, imo nec pro pœna debita, etiam per contritionem formatam, vel per alia opera procedentia a justificante gratia, quia in universum pura creatura non est capax rigorosæ justitiæ apud Deum, quia non potest offerre Deo nisi quæ ab illo accepit, et illi debet, et ipsius maxime sunt. Et nihilominus docent hominem jam gratum posse vel mereri de absoluta justitia apud Deum, vel illi satisfacere pro pœna temporali, vel etiam facere opus de se satisfactorium ad æqualitatem justitiæ pro culpa mortali, quod tamen negant fieri posse per contritionem præcedentem, præcise spectatam, seu nondum gratia formatam; ergo id non solum est propter illam rationem, quod sit alias debita, sed etiam quia in se est insufficiens ad justitiæ æquitatem.

41. *Confirmatur altera pars ex Tridentino.* —Unde probatur altera pars de mente Concilii, et simul res ipsa confirmatur. Quia Concilium, in dicto cap. 8, affirmat primam justificationem gratis fieri a Deo, et tamen canon. 32 de augmento justitiæ non dicit gratis fieri, sed ex vero merito, quod simpliciter est meritum justitiæ, licet, prout est hominis, non sit rigorosæ justitiæ; ergo cum Concilium dicit primam justificationem post omnes dispositiones ad illam gratis fieri, non solum excludit a præcedentibus actibus rigorem justitiæ, quia sunt alias debiti, sed etiam veritatem justitiæ (ut sic dicam) seu æqualitatem, quia re vera ob conditionem personæ operantis non sunt digni tanta æstimatione. Unde confirmatur, quia alias non magis daretur gratis justificatio quam gloria, vel augmentum gratiæ, quod evidenter est contra mentem Concilii, et contra communem sensum Theologorum. Sequela patet, quia, si consideremus radicem contritionis, et operis meritorii augmenti gratiæ, utraque radix est principium aliquod supernaturale gratuito datum; si autem spectemus debitum hominis ad Deum, utrumque opus est magis ipsius Dei, eique aliis titulis debitum; ergo, sicut est quædam gratia acceptare opus contritionis in satisfactionem, ita est quædam gratia acceptare opus aliud in meritum novæ mercedis. Et ideo gratiæ Dei deputat Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. ult., cum Cœlestino Papa, epist. 1, c. 1, *ut hominum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.* Et sicut, posita lege seu pacto Dei, ne-

cessario acceptat ad præmium opus meritorium hominis justi, ita etiam necessario acceptat contritionem peccatoris, ut ei culpam remittat; ergo, si aliunde est tanta proportio et æqualitas inter contritionem, ut a peccatore ex auxilio elicitam, et remissionem peccati, quanta est inter actum meritorium justi, et præmium, non magis erit gratis justificatio prima, quam augmentum justitiæ, vel acceptatio ad gloriam. Quod sine dubio est falsum, et alienum a sana doctrina, ut in lib. ult. hujus operis ex professo ostendemus.

42. *Confirmat Scriptura.*— Possumus præterea rationem factam, et doctrinam Concilii Tridentini, prout a nobis explicata est, aliis testimoniis Scripturæ, et præsertim Pauli, confirmare. Nam quæ in capite præcedenti adduximus, ad probandum remissionem peccati esse beneficium distinctum a contritione, et post illam a Deo misericorditer concessum, evidenter probant hoc beneficium gratis, et non ex æquitate justitiæ dari, respectu hominis, cui confertur. Quod addo, ut excludam justitiam late sumptam, prout dicit convenientiam ad id quod Deum decet, quæ justitia optime concurrit simul cum misericordia Dei in operibus ejus, et justificatione peccatoris considerari potest, ut Anselmus et divus Thomas docuerunt. Hic autem loquimur de justitia respectu hominis et operum ejus, et secundum hunc respectum, dicit Scriptura pœnitentibus veniam misericorditer concedi, aut promitti, ac subinde gratis, ac ultra valorem sui operis. Sic multa ponderavimus supra ex Isaia, Jeremia, Ezechiele, Zacharia et Joele Prophetis, et ex Psalmis. Idemque probant loca Pauli citata, ad Tit. 3, et ad Roman. 3; et Matth. 18, in parabola servi, qui debebat decem millia talenta, soli misericordiæ tribuitur, quod roganti dominus debitum dimiserit, ut ibi expendit Chrysostomus, homilia 62.

43. *Pauli locus, Rom. 4 et 11, optimus in rem nostram.* — Maxime vero ponderari potest caput 4 epistolæ ad Roman., ubi ex professo probat Abraham gratis fuisse justificatum, quia *non ex operibus ;* hæc enim duo esse opposita docet in capit. 11. Et, quamvis verum sit non intendere Paulum absolute excludere opera ex spiritu et viribus gratiæ, sed naturæ, vel legis, tamen etiam docet justificationem, et reconciliationem cum Deo, etiamsi per fidem (utique suo modo per charitatem operantem), non fieri simpliciter ex operibus, id est, ex justitia, sed ex gratia. Ita enim ponderat Paulus verba illa Genes. 15: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam*, nam ex verbo illo, *reputatur*, colligit Abraham credendo gratum Deo factum esse, non ex justitia, sed ex gratia. Nam, inquit : *Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum; ei autem qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei.* Ubi, licet excludat opera quæ, absolute dicta, juxta phrasim Pauli, significant opera mere humana, et non facta ex gratia, non tamen excludit opera ex fide facta, sed illa sub fide comprehendit ; nam Abraham non est justificatus per fidem otiosam, sed per fidem actuosam operantem et obedientem. Et nihilominus ait Paulus Abrahæ non esse datam justitiam ut mercedem, sed acceptatam esse, utique ut sufficientem dispositionem, secundum propositum gratiæ Dei.

44. *Occursus dubii.* — Scio expositionem hanc Pauli applicatam ad locum Genesis, habere difficultatem, quia ibi non est sermo de prima justificatione Abrahæ, sed de augmento justitiæ. Sed hæc difficultas tractanda est ex professo inferius ; nunc vero mihi non est dubium quin Paulus de prima justificatione loquatur, et per respectum ad illam verba Genesis exposuerit. Quod etiam patet ex testimonio Psalm. 31, quod in confirmationem adducit, in quo est sermo de remissione peccatorum, ut ex ipsis verbis patet : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates ;* et : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Quæ verba simili modo Paulus exponit, dicens : *Sicut et David dicit beatitudinem hominis, cui Deus accepto fert justitiam sine operibus*, id est, quem Deus gratis justificat, seu gratis acceptat, ut illi justitiam infundat, *sine operibus* , utique valorem condignum habentibus , sed acceptatis , quia ex fide procedunt. Quæ expositio est divi Thomæ et valde consentanea aliis Patribus; et, juxta illam, per dicta verba, docet Paulus justificationem, et remissionem peccatorum non fieri ex justitia, etiam supposita fide operante per auxilium gratiæ. Et hunc sensum indicavit ibi Tolet., annot. 7, dicens : *Actus reputari dicitur in justitiam, quando ex se talis non est, nec inducit justitiam ex natura sua, sed quia a Deo acceptatur et assumitur, ut per eum justitiam communicet ;* et infra : *Fidem reputari in justitiam est fidem , quæ ex se justitia non est, nec justitiam facit, a Deo ad justitiam com-*

municandam, quatenus gratia ac charitate per Spiritum Sanctum diffusa formaliter consistit, acceptari. Quod ita est de fide intelligendum, ut sub fide comprehendatur omnis dispositio ad justitiam necessaria, sicut de Abraham dixi.

45. *Egregia confirmatio ex Augustino. — Occurritur tacitæ objectioni contra doctrinam Augustini.* — Confirmatque egregie hanc expositionem et sententiam Augustinus in Psal. 119, circa illa verba : *Magna opera Domini exquisita in omnes voluntates ejus : Per quas* (ait, utique voluntates) *nullum confitentem deserit misericordia, nullius est iniquitas impunita.* Per confitentem igitur vere pœnitentem intelligit. Unde cum Psalmista subjungit : *Confessio et magnificentia opus ejus,* per magnificentiam, justificationem, et per confessionem, contritionem interpretatur. Sic enim inquit : *Quid magnificentius quam justificare impium? Sed opus fortasse hominis prævenit istam magnificentiam Dei, ut cum fuerit peccata confessus, justificari mereatur.* Quæ posteriora verba non interrogando, sed asserendo pronunciat; et, licet interponat particulam *fortasse*, non est quia de veritate assertionis dubitet, sed ut tacitam difficultatem insinuet. Unde statim assertionem confirmat exemplis Publicani et Magdalenæ, et repetit : *Hæc est magnificentia Domini, justificatio peccatoris, quoniam qui se humiliat exaltabitur, et qui se exaltat humiliabitur. Hæc est magnificentia Domini, quoniam ubi abundavit peccatum, superabundavit et gratia; sed fortasse ex operibus?* Hæc est difficultas quam prius insinuaverat, cui respondet : *Non ex operibus, ne forte quis extollatur. Ipsius enim sumus figmentum, creati in Christo in operibus bonis. Justitiam enim homo non operatur, nisi justificatus. Credens autem in eum qui justificat impium, a fide incipit, ut bona opera non præcedentia, quod meruit, sed consequentia, quod accepit, ostendant. Unde ergo illa confessio? nondum quidem opus est justitiæ, sed delicti improbatio. Sed quoquo modo se habeat, nec in ipsa de te, homo, glorieris;* unde infra concludit : *Non ergo sola magnificentia qua justificatur impius, sed et confessio, et magnificentia opus ejus.* Ex quo egregio testimonio habemus secundum Augustini confessionem, id est, veram pœnitentiam, seu contritionem, et justificationem esse diversa opera, et utrumque esse opus gratiæ, et opus confessionis præcedere magnificentiam justificationis, non tanquam opus justitiæ, id est, quod ex justitia obtineat justificationem, quia tale opus justitiæ non est, nisi ab homine justificato, sed ut aliqualis ratio, vel dispositio, vel etiam aliquale meritum, de quo gloriari homo non potest, cum ipsum etiam sit ex gratia. Omitto alios Patres, quia in præcedenti capite sufficienter allegati sunt.

46. *Duplici principio nititur superior discursus.* — Ultimo addere possumus rationem, et inter varias quæ afferri solent, illam maxime probamus, quam divus Thomas et graviores Theologi tradiderunt, et omnibus peccatis mortalibus generalis est, et duobus nititur principiis. Unum est, omne peccatum mortale esse gravem injuriam et offensam Dei contra justitiam illi debitam. Aliud est, injuriam similem crescere ex dignitate personæ satisfacientis. Ex quibus concluditur peccatum, ut est offensio Dei infinitæ majestatis, habere ex persona offensa quamdam infinitatem, quam non habet satisfactio peccatoris, etiamsi ex auxilio speciali, et per actum charitatis vel contritionis fiat, et ideo esse non posse æqualem satisfactionem.

47. *Impugnat Vasquez primum principium proxime positum.* — Hanc autem rationem duobus modis impugnat P. Vasquez. Prior est supra tactus, negando primum fundamentum ejus, nimirum, omne peccatum mortale esse propriam injuriam Dei, quæ fit contra justitiam respectu ejusdem Dei, sed peccatum dici offensionem vel injuriam Dei lato modo, quod suadet rationibus supra relatis. Unde infert primo, etiam illa peccata, quæ directe fiunt in Dei contumeliam et injuriam, ut sunt blasphemiæ, maledicta, et opprobria contra Deum, vel falsa testimonia contra eum dicta, non esse injurias, quæ sint contra justitiam, quia non lædunt Deum in bonis suis, sed esse lato modo injustitiam. Secundo, infert non obligari peccatorem ex propria justitia ad satisfaciendum Deo pro peccato, quia non est propria obligatio justitiæ ad satisfaciendum, nisi induat rationem restitutionis alicujus nocumenti in bonis alterius facti, quod ita resarciatur per satisfactionem, ut cedat in ejus commodum, qui injuriam passus est. Sicut inter homines, etiamsi servus, vel subditus transgrediatur legem, vel mandatum domini, aut principis, non tenetur ex justitia ad aliquam satisfactionem, quia nec ad aliquam restitutionem tunc tenetur, cum damnum in bonis domini non intulerit; quod si honorem vel famam ejus læsit, tunc tenebitur ex justitia satisfacere, quantum ad restitutionem famæ vel honoris fuerit necessarium. At vero

respectu Dei non habet locum restitutio, quia nullum commodum ex nostra satisfactione illi provenire potest; ergo neque satisfactio ex propria justitia illi est debita. Tertio, infert peccatum non alia ratione dici offensionem Dei, nisi quia avertit ab eo ultimo fine, et consequenter ita illi in nobis displicet, ut nos reddat odio dignos, et objecta divinæ inimicitiæ, ut latius declarat 1. 2, disp. 96, capite secundo, et disputatione centesima, capite sexto. Ultimo, infert conversionem in Deum non alia ratione dici satisfactionem pro peccato, nisi quatenus a nobis excludit peccatum, et tollit omne id quod in nobis Deo displicebat, et restituit quod ei placebat, quod facit actus ratione suæ bonitatis, et ideo, ut sit condigna satisfactio, satis est quod sit forma tantæ bonitatis, quantæ malitiæ fuit peccatum.

48. *Offensionem sive injuriam de qua in assertione, proprie usurpari ostenditur.—Lethale peccatum esse propriam Dei offensionem probatur, primo ex S. Thoma.* — Fundamentum autem hujus rationis, nimirum, peccatum mortale, ut tale est, esse injuriam et propriam offensionem Dei, omnino verum judicamus; nam imprimis est a Theologis communiter receptum; D. Thomas enim ubique docet peccatum esse Dei offensam, et in lib. 4 contr. gent., cap. 54, ration. 7, distinguit inter inordinationem peccati, et offensam Dei, dicens : *Peccatum impedimentum beatitudini affert, non solum inordinationem quamdam animæ inducens, secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit; sed etiam Deum offendens*, etc., et 3 p., quæst. 1, art. 2, dicit peccatum eo quod est contra divinam majestatem, *habere quamdam infinitatem, quia tanto offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur*. Quæ ratio supponit sermonem esse de propria offensa, quæ sit injuriosa, et contra honorem personæ debitum, alias non esset verum illud principium in omni offensa late sumpta; nam, licet quis furetur a persona digniori, non ideo gravior est furti offensio, quæ in sola pecuniæ ablatione injusta consistit. Eodem modo loquitur quæst. 28 de Verit., art. 2, in corp., quem locum notavit, et de vera Dei injuria intellexit Conradus 1. 2, quæst. 113, art. 2. Unde idem D. Thomas, in 4, d. 14, quæst. 1, a. 1, quæstiunc. 3, ad 4, et quæstiunc. 5, et q. 2, a. 1, et quæstiunc. 1 et 2, dicit offensam in quadam inæqualitate contra justitiam consistere, in quantum alteri subtrahitur quod ei erat debitum, et ex hoc principio declarat quomodo peccatum sit offensa Dei, et expresse dicit satisfactionem ei deberi ex justitia speciali ad Deum. Et d. 15, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 2, ad primum, expressius dicit, quod satisfactio est quædam injuriæ illatæ recompensatio, et loquitur de satisfactione quæ Deo propter peccatum debetur. Idemque repetit art. 3, quæstiunc. 1. Et ex hoc principio colligit necessitatem virtutis pœnitentiæ specialis, ejusque proprium munus, quod est reddere Deo debitam satisfactionem pro peccato in eum commisso, illud detestando, non solum in quantum malum quoddam commissum est, sed etiam quatenus offensa Dei est, ut tradit 3 p., quæst. 85, art. 2 et 3, in quibus locis, et aliis innumeris, tam proprie censet hanc esse offensam Dei, sicut est offensa injuria quæ fit homini in propria persona.

49. *Secundo, ex cæteris Theologis.* — Similiter reliqui Theologi in 4, d. 14 et 15, peccato attribuunt offensionem divinæ majestatis, cum læsione justitiæ, ut rationem vel necessitatem supernaturalis pœnitentiæ declarent. Ita loquitur Bonaventura, d. 14, art. 1, quæst. 3, et d. 15, artic. 1, quæst. 2, ubi ait offensam Dei, quæ est in peccato, esse infinitam, et pro illa non exigi satisfactionem, sed Deum illam condonare; et in 3, d. 20, art. 1, quæst. 3 et 4, illam vocat infinitam injuriam divinæ majestatis, eamque a damno distinguit. Eodem modo sentit de hac Dei injuria Richardus, in 4, d. 14, art. 1, quæst. 2, et art. 2, quæst. 1 et 2, ubi pœnitentiam dicit esse de peccato, quatenus est contra justitiam divinæ legis, et ideo esse quamdam justitiam reddentem debitum Deo pro injuria, licet non possit reddere æquale, *quia magnitudo malitiæ excedit magnitudinem emendæ;* quæ ratio nullius esset momenti, nisi rationem injuriæ in peccato supponeret. Id etiam expresse declarat d. 15, art. 1, quæst. 1 et 2, 6 et 7. Denique omnes antiqui Theologi et moderni, disputantes de necessitate redemptionis, et satisfactionis Christi pro nostris peccatis, in 3, d. 20, et in principio tertiæ partis, et de virtute pœnitentiæ, ejusque intrinseco fine et munere, in 4, d. 14 et sequent., et 3 part., quæst. 85, hoc principium supponunt tanquam certissimum, quod omne peccatum mortale est injuria Dei, quia per illud privatur Deus jure suo sibi ex divina quadam justitia debito.

50. *Tertio, Scripturæ locutionibus.*—Et ad eumdem modum loquitur Scriptura. Et præsertim in Psalmis Pœnitentiæ Davidis multa occurrunt, quibus hæc veritas indicatur; Psal-

mo 31 : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates*, etc., *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum. Delictum meum cognitum tibi feci, et injustitiam meam non abscondi. Dixi : Confitebor adversum me injustitiam meam Domino.* In quibus locis omnes expositores notant loqui Davidem præcipue de injustitia contra Deum commissa, et ideo vocare peccatum suum iniquitatem, et aliis verbis prævaricationem, seu rebellionem, aut perduellionem contra Deum significantibus, ut singulariter notat Tolet., sermon. 2 et 7 in illum psalmum. Et in priori loco dicit hominem peccando manere debitorem Deo pro satisfactione, quia eum affecit injuria, et in sermon. 7 ait in omni peccato esse quamdam injustitiam, qua Dei præceptum prætermittitur, cui ex justitia obediendum erat. Et hac potissimum ratione dixit idem Psalmista ad Deum, Psalmo 50 : *Tibi soli peccavi*, nam, licet aliæ plures rationes a Patribus reddantur, cur dixerit soli Deo peccasse, illa certe videtur verissima, quod ita cruciabatur de injuria et offensa contra Deum commissa, ut, licet non ignoraret homines etiam a se offensos, illud quasi nihil æstimaret comparatione divinæ injuriæ, ut ibi ait Theodoretus; vel quia ipsamet hominum offensio maxime propter offensionem Dei displiceret, ut ibi notat Jansenius, qui addit in hoc sensu quemlibet peccatorem dicere posse se Deo peccasse.

51. *Scripturis aliis suadetur.*—Et est simile illud Oseæ 4 : *Secundum multitudinem eorum sic peccaverunt mihi*, id est, *in me*, ut exponunt Cyrillus et Theodoretus. Et infra : *Fornicati sunt, et non cessaverunt, Dominum dereliquerunt, in non custodiendo.* Et simili modo solent Prophetæ per divinam offensionem et derelictionem, gravitatem peccati declarare, ut Isai. 1 : *Dereliquerunt Dominum, blasphemaverunt Sanctum Israel, abalienati sunt retrorsum ;* et Jerem. 2 : *Elongaverunt a me, et ambulaverunt post vanitatem*, etc.; et infra : *Duo mala fecit populus meus, me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas;* et cap. 17 : *Et a Domino recedit cor ejus*, quibus et similibus modis nihil aliud quam injuria divinæ majestatis, quam homines peccando committunt, declaratur. Et ideo dicuntur etiam homines peccando maxime fieri debitores Deo. Et ad magnitudinem hujus debiti declarandam dixit Christus, Matth. 18, in parabola de Rege, qui voluit ponere rationem cum servis suis : *Et oblatus est ei unus, qui debebat decem millia talenta*, id est, ingens debitum, quod, ut Chrysostomus, hom. 62, indicat, inde maxime crescit, quod peccando Deum offendimus. Et ideo etiam qui peccat, dicitur in Scriptura contumeliam Deo facere, filium Dei conculcare, et contemptui habere, et similia quæ hanc singularem malitiam peccati satis ostendunt. Et eisdem modis loquuntur Patres. Maxime vero notari potest locus Irenæi supra citatus, l. 5, c. 17, ubi sæpe repetit hominem peccare in Deum, et illi fieri debitorem, et ideo ab illo solo posse peccatum remitti. Et specialius ac in propriis terminis hoc declaravit Anselmus, lib. 1 *Cur Deus homo*, capite undecimo et sequentibus, ubi ait debitum hominis ad Deum esse, ut ejus impleat voluntatem, et subdit : *Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, et Deum exhonorat, et hoc est peccare.* Et hinc dicit oriri satisfaciendi debitum, quod exemplis humanis declarat, et concludit : *Sic ergo debet omnis, qui peccat, honorem quem rapit Deo solvere, et hæc est satisfactio quam omnis peccator debet Deo facere.* Et hoc pro debito maxime in Oratione Dominica deprecamur : *Dimitte nobis debita nostra*, ut sancti communiter exponunt, et in tom. 1 de Relig., l. 3 de Orat., c. 8, declaravi.

52. *Esse de fide docet Lorca, disp.* 11 *de Peccatis, et disp.* 36 *de Grat.*—Negari ergo non potest quin peccatum mortale veram rationem offensæ et injuriæ contra Deum habeat; imo et secundum fidem certum esse quidam modernus scriptor asseruit, quia tota Scriptura id significat, et nihil magis est in ore omnium fidelium, omniumque Ecclesiæ Doctorum. Quod sub illis generalibus verbis offensæ et injuriæ fortasse verum est; in modo autem explicandi non est tanta certitudo. Non videtur tamen tam frequens locutio, et tanta exaggeratio divinæ offensionis sufficienter explicari in sensu improprio et metaphorico, qualis est, quod peccator dicatur offendere Deum, quia ejus peccatum illi displicet, vel quia est transgressio legis ejus, et quasi materialis inobedientia, qualis est in transgressione legis principis humani. Nec satisfacit responsio quæ sumi potest ex P. Vasquez, 1 p., disp. 85, numer. 48, quod peccatum non metaphorice tantum, sed etiam proprie dici potest injuria, vel injustitia, non ut opponitur speciali justitiæ, sed ut opponitur generali rationi justitiæ, prout de omni virtute dicitur, quatenus servat æqualitatem cum præscripto rationis. Hoc, inquam, non satis-

facit; tum etiam quia illa generalis acceptio metaphorica est, teste Aristotele, 5 Ethic., cap. ult., quem sequitur D. Thomas 1. 2, quæst. 113, art. 1; tum etiam quia hæc injuria est contra Deum speciali quadam ratione spectatum, ut infra explicabimus; tum denique quia illa generalis ratio non sufficit ad ea omnia quæ de hac Dei offensione Scriptura significat, et vera Theologia docet, qualia sunt : primo, ex hac ratione offensæ habere peccatum mortale infinitatem quamdam, ob quam sit dignum pœna æterna ; secundo, hominem peccando fieri speciali modo debitorem Deo ad satisfaciendum illi tanquam injuriam passo; tertio, solum Deum tanquam personam offensam posse remittere hanc injuriam, et hoc esse solius Dei proprium. Ex his ergo, et aliis proprietatibus et effectibus peccati, ad Deum comparati, colligimus proprie et vere habere rationem offensionis et injuriæ respectu Dei.

53. *Ostenditur ratione.*—Tandem hoc possumus ratione propria ostendere. Et imprimis de illis peccatis quæ directe in contumeliam et inhonorationem Dei tendunt, non video quomodo negari possit quin propriam malitiam injuriæ, et offensionis in Deum habeant. Quia non minus est Deus suæ famæ et honoris dominus, quam homo; si ergo fit injuria homini infamando vel inhonorando directe illum, quomodo non fit Deo? Item, si quis non solum violet legem principis, sed etiam verbis contumeliosis illam contemnat, peculiarem injuriam contra illum committere censetur, et maxime si quis id faciat in conspectu ejus; ergo saltem qui hoc modo peccant contra legem Dei, singularem injuriam illi faciunt; ergo etiam qui illum blasphemant, vel qui illius bonitati detrahunt, aut alio modo illum infamant, falsa de illo prædicando, ut quod sit crudelis, quod homines ad peccatum compellat, quod debitam rerum providentiam non habeat, et similia. Item, qui honorem regium vellet alteri communicare, reus esset majestatis humanæ, et propriam injuriam regi faceret; ergo qui alium, præter verum Deum, ut Deum colit, propriam injuriam contra justitiam in Deum committit; ergo in his peccatis non videtur posse negari propria ratio injuriæ divinæ. Hinc vero ulterius colligimus Deum, absolute loquendo, non esse incapacem propriæ offensæ, et injuriæ quæ sibi possit a libera creatura fieri, nam si esset incapax injuriæ, per nulla peccata irrogari ei posset. Seclusa autem incapacitate ex parte Dei, in omnibus aliis conditionibus, quæ ad rationem propriæ offensæ et injuriæ postulari possunt, sufficiens ratio et fundamentum in quolibet mortali peccato invenitur.

54. *Animadvertendum ad veritatem corollarii ostendendam.* — Quod ut breviter declarem, adverto Deum non solum esse hominum gubernatorem et legislatorem, sed etiam verum Dominum, quia pro suo arbitrio potest sine injustitia disponere de homine, et de omnibus rebus ejus prout voluerit, multo magis quam possit figulus de luto fingere quod voluerit, ut tradit Paulus ad Rom. 9. Hoc enim dominium convenit Deo quatenus est factor et creator omnium, et ideo non solum dicitur Rex regum, sed etiam dominus dominantium, Apoc. 29; et apud Isai. 45 sæpe repetit : *Ego Dominus, et non est alius; ego Dominus, et non est alter; ego Dominus, faciens omnia hæc.* Et nihil frequentius in Scriptura invenitur. Unde fit ut e contrario homo teneatur Deo obedire, non tantum ut subditus, sed etiam ut vere servus, cujus omnes actiones et opera sub vero dominio et potestate sui domini existunt. Et ideo in lege veteri Deus, laturus legem, præmittit frequenter hæc vel similia verba : *Ego sum Dominus Deus tuus*, Exod. 20; *Audi, Israel, Dominus Deus noster Deus unus est*, Deut. 6; et Levit. 18 et seq., non solum præmittit Deus illa verba : *Ego sum Dominus Deus vester*, sed etiam post singula fere præcepta repetit : *Ego Dominus.* Hinc etiam Paulus, ad Ephes. 5, jubet servis, *ut obediant dominis suis sicut Christo;* et iterum : *Cum bona voluntate servientes sicut Domino;* et ad Coloss. 3 : *Quodcumque facitis, ex animo operamini sicut Domino.* In quibus verbis supponit Paulus, magis obligari hominem ad serviendum Deo, ut vero domino, quam servi obligentur carnalibus dominis. Ideo enim proponit servitutem Dei, ut exemplar imitandum per servitutem humanam. Unde etiam de Deo singulariter dicitur : *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies*, utique tanquam supremo et vero Domino, nam (teste Isidor., lib. 1 Different., seu de Propriet. Serm., num. 517) : *Servire dicimur tantum dominis, inservire autem cuiusque præceptis.*

55. *Jure servitutis opera nostra Deo debita.* — Unde etiam Christus Dominus, Luc. 17, ut ostendat Deo jure servitutis deberi opera nostra : *Cum feceritis* (inquit) *omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : Servi inutiles sumus*, quia nihil possumus facere quod Deo non de-

beamus, magisque fit sub dominio ejus, quam nostro. Unde Cyrillus apud D. Thomam ibi in Caten. : *Prius* (inquit) *docet Dominus quod jus potestatis Dominicæ, quasi debitam subjectionem, requirit a famulis ;* et infra subjungit : *Considera quod qui apud nos dominantur, non referunt gratias cum aliqui subditorum statuta sibi prosequuntur obsequia, sed ex benevolentia sæpius suorum provocantes affectum, majorem eis appetitum serviendi aggenerant. Sic et Deus petit a nobis famulatum jure servitutis, verum quia clemens et bonus est, honorem laborantibus pollicetur.* Et Ambrosius ibi inde colligit : *Agnosce te esse servum omnibus obsequiis obfœneratum.* Idem late ibi Theophylactus, et alii. Et hanc servitutem agnoscebat David, Psal. 115 dicens : *Ego servus tuus, et filius ancillæ tuæ;* ubi Augustinus : *Filius est ancillæ, secundum quod omnis creatura subdita Creatori est et verisssimo Domino verissimum debet famulatum, quem cum exhibet, libera est, hanc accipiens a Domino gratiam, ut ei non necessitate, sed voluntate deserviat ;* quibus verbis docet hominem servum esse Dei, tam sub proprio dominio, et potestate ejus existentem, ac cæteræ omnes inferiores creaturæ existunt, licet non necessitate naturæ, ut illæ, sed libere debeat famulari. Quod optime prosequitur in id Psalm. 122 : *Sicut oculi servorum, in manibus dominorum suorum,* etc., et concion. 26 in id Psal. 118 : *Servus tuus sum ego,* etc. : *Neque enim* (ait) *bene mihi cessit, quando esse volui liber meus, non servus tuus.* Agnoscere ergo debemus et confiteri in nobis hanc propriam servitutem, dicentem respectum ad veram et propriam potestatem dominativam, ob quam non solum titulo, seu dominio, quo vocant, jurisdictionis, et subjectionis quasi politicæ, sed etiam titulo veri ac supremi dominii, et proprietatis Deo tenemur obedire.

56. *Corollarium aliud, teneri hominem ad servanda Dei præcepta, ex obedientia et justitia.* —Atque hinc ulterius inferimus teneri nos ad servanda divina præcepta, et vitanda contraria peccata, non tantum ex virtute obedientiæ, sed etiam ex propria quadam virtute justitiæ ad Deum. Hi enim duo tituli distincti sunt, et separari possunt in obligatione operandi quod præcipitur, licet interdum etiam possint conjungi. Nam civis politicus leges regias servare tenetur ex obedientia, non tamen ex justitia, nisi contingat materiam legis esse materiam justitiæ, quod est accidentarium, nam tunc obligatio justitiæ erit respectu ejus ad quem actus præceptus ordinatur, non vero respectu principis formaliter, ut præcipiens est. Et ratio est, quia non præcipit per proprium ac rigorosum dominium proprietatis, sed virtute tantum gubernativæ jurisdictionis. At vero servus tenetur obedire privato domino præcipienti, titulo justitiæ, quamvis propriam jurisdictionem in eum non habeat, quia ad utendum operibus ejus habet jus justitiæ. Et hunc usum exigit dominus a servo modo hominibus accommodato, scilicet, præcipiendo servo, ut agenti libero, et ideo servus tenetur ad parendum eodem modo, utique spontanee, et non coacte, ut Paulus in locis citatis ad Ephesios sexto, et ad Colossenses tertio, significat. Et ratio est, quia non posset dominium illud in homines convenienter alio modo in exercitium reduci, quia vix aut nullo modo potest dominus actionibus servi uti, nisi ipse voluntarie illa in conscientia exhibere teneatur. Nam, licet possit cogi, tamen nisi tandem consentiat, exterior coactio non sufficiet. Præterquam quod non potest dari bellum justum ex utraque parte, per se loquendo ; dominus autem juste exigit a servo ejus operas, cum earum dominium habeat; ergo servus non potest juste repugnare; tenetur ergo ex justitia parere. Cum ergo Deus utrumque dominium supremum in homines habeat, et jurisdictionis, et dominationis, seu proprietatis, utroque obligat homines suis præceptis.

57. *Vide disput. de Justitia Dei, sect. 2, a num. 9.—Concluditur peccatum esse propriam injustitiam et injuriam in Deum.* — Ex quo tandem rationem concludimus. Nam ex dicto principio sequitur homines, peccando, propriam injustitiam et offensionem in Deum committere, quia non tantum illi non parent, ut supremo legislatori (quod magis ad inobedientiam pertinet), sed etiam abutuntur re propria Dei contra voluntatem supremi domini, et contra beneplacitum ejus, quod pertinet ad injustitiam, nam acceptio, vel usus rei alienæ invito domino injustitia est. Secundo, *servus, qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis,* ex Christi sententia, Luc. 12. Quam sententiam protulit Christus contra omnes peccatores, qui non secundum Dei voluntatem, sed contra illam vivunt ; ergo ita peccant, sicut delinquit servus qui non facit secundum voluntatem domini, quam cognovit ; at servus non obediens domino, per potestatem dominativam præcipienti, contra justitiam peccat, quia negat domino jus justitiæ,

quod illi debet; ergo similiter homo in omni peccato mortali contra justitiam peccat.

58. Tertio, omnia peccata mortalia cedunt in contemptum Dei, et honorem illi plus quam ex justitia debitum lædunt; ergo continent veram injuriam Dei. Antecedens sumi potest ex illo Malachiæ primo : *Filius honorat patrem, et servus dominum suum ; si ergo pater ego sum, ubi est honor meus, et si dominus ego sum, ubi est timor meus? dicit Dominus exercituum.* His enim verbis reprehenduntur peccatores, qui nec ex amore Deum honorant ut patrem, nec saltem ex timore illum reverentur ut dominum, sed illum potius peccando contemnunt, ut ibi notant Hieronymus, et Cyrillus, qui adjungit illud Isai. primo : *Filios genui, et exaltavi, ipsi autem spreverunt me*, utique leges meas transgrediendo. Ergo peccatum est injuriosum Deo, quatenus illum privat honore et jure suo, ut supra etiam ex Anselmo retuli. Et ex re ipsa declaratur; nam imprimis qui mortaliter peccat, quantum in se est, privat Deum honore ultimi finis, dum suum ultimum finem in creatura constituit, qui est quidam Dei contemptus, juxta illud Augustini, 14 de Civitate : *Amor sui, usque ad contemptum Dei, ædificat civitatem Babylonis.* Et in Scriptura peccatores dicuntur Deum contemnere; unde est illud, primo Regum secundo : *Qui contemnunt me, erunt ignobiles;* et Jer. 33 : *Propitius ero in cunctis iniquitatibus eorum, in quibus spreverunt me.* Deinde qui peccat, non vult Deum ut dominum recognoscere, dum servitutem debitam illi denegat, juxta illud Jeremiæ secundo : *A seculo fregisti jugum meum, rupisti vincula mea, et dixisti : Non serviam.* Denique qui peccat, legem Dei transgreditur in oculis ejus; at vero etiam inter homines, licet transgredi præceptum superioris in ejus absentia non sit semper specialis injuria contra reverentiam superiori debitam, tamen si id fiat ipso vidente et præsente, non fit sine speciali injuria et contemptu ejus, ut etiam Vasquez fatetur, dicta disputat. secunda, 3 p., num. 21. Ergo multo magis peccata peculiari modo sunt contra honorem divinum, quia contra voluntatem ejus in conspectu ejus committuntur. Unde David, ad sui criminis plenam confessionem, postquam dixit : *Tibi soli peccavi*, addidit : *Et malum coram te feci,* quia hæc circumstantia divinam offensionem quodam modo complet. Unde multi priorem partem per hanc posteriorem exponunt, ut idem sit peccare Deo, quod coram Deo, ut tradit Ribera Jonæ 3, in principio, quia videlicet, ex eo quod peccatum fit coram Deo, illi valde injuriosum fit. Non potest igitur negari quin peccatum mortale multis titulis sit propria injuria et offensio Dei.

59. *Respondetur argumentis pro prima opinione adductis, num. 3.* — Neque obstant motiva contrariæ sententiæ. Ad primum enim, quod nostris peccatis non lædatur Deus, nec damnum patiatur, imprimis dicimus non esse de intrinseca ratione injustitiæ vel injuriæ, quod alter patiatur damnum, vel detrimentum in bonis suis, sed satis esse quod suo jure, quod ex proprio dominio sibi competit, privetur. Nam jus est adæquatum objectum justitiæ. Deinde dicimus, licet Deus lædi non possit in bonis suis internis, posse lædi in externis, ut sunt fama, honor, et reverentia Deo debita. Hæc enim bona, licet non afferant Deo propriam utilitatem, aut commoditatem, nihilominus illi placent, et vult habere illa tanquam sibi debita, et majestati suæ consentanea. Possunt autem diminui per pravas hominum voluntates, ut per se constat, neque hoc est contra Dei potentiam, quia id non fit sine voluntate ejus, saltem permittente, neque est contra immutabilitatem ejus, quia hæc bona extrinseca ipsi non inhærent, et ideo sive augeantur, sive minuantur, ipse non mutatur, licet illi placeat cum exhibentur, et displiceat si illis privetur; utrumque tamen fit per mutationem hominum sine mutatione Dei, quia illi sunt actus liberi in Deo, qui solum respectum rationis Deo ipsi addunt. Hæc igitur qualiscumque ratio boni extrinseci, ad quod Deus jus habet, et quod illi placet, est sufficiens materia obligationis justitiæ ex parte hominis, et consequenter in actionibus oppositis est sufficiens materia injustitiæ. Sicut ex promissione facta Deo nulla utilitas ei accrescit, cadit autem in honorem ejus ut impleatur, et ideo illi placet promissionis redditio, quod satis est, ut in suo ordine ex justitia debeatur.

60. *Secundum solvitur.—Satisfit illationibus supra positis, num. 47.* — Ad secundum, respondetur falsum esse antecedens, in quo sumitur inter nos et Deum non posse intercedere justitiam; contrarium enim ostendimus in aliis locis, præsertim opuscul. seu disp. de illa re. Et infra, lib. 12, tractando de merito, aliquid de justitia Dei nobiscum addendum erit. Nunc vero de justitia nostra ad Deum tractamus, quæ posset consistere, etiamsi non daretur justitia ex parte Dei ad

nos. Quia posset homo habere obligationem justitiæ ad Deum, etiamsi in Deo non esset obligatio justitiæ ad hominem. Non est enim necessarium ut hæc obligatio sit reciproca, cum Deus et homo sint diversorum ordinum. Sicut enim homo tenetur colere Deum, et Deus non debet nec potest colere hominem, ita potest homo ex justitia obligari ad eum honorandum, etiamsi Deus nullo modo posset obligari homini. Denique justitia hominis ad Deum non supponit promissionem necessario, sed ex natura rei, quoad multas actiones, nascitur, quod non ita est de obligatione Dei ad hominem, ut dicto libro 12 videbimus. Et ideo, quicquid sit de propria justitia Dei ad homines, in præsenti sufficit justitia hominis ad Deum, cujus est optime capax, quia simpliciter est persona distincta a Deo, in quam Deus habet peculiare ac proprium dominium, ac subinde rigorosum jus, quod homo pro sua libertate violare potest, et ad illud servandum obligari, ex rigorosa et perfectissima obligatione ad alterum, quam nunc justitiæ obligationem appellamus. An vero hæc justitia habeat omnes alias conditiones humanæ justitiæ, et quomodo ab illa differat, parum nunc refert, et in illo opusculo satis est disputatum. Ad illationes vero quas illa sententia inferebat, nihil respondere oportet; nam ex dictis constat, omnia illa quæ inferuntur falsa esse, sicut ex falso principio inferuntur, quo destructo, illæ etiam cessant, cum aliæ probationes non addantur, quibus satisfacere necesse sit.

61. *Tertio dissolvitur. — Dubium. — Opinio prima.—Secunda.—Resolutio dubii.*—Ad tertium, de duplici malitia in omni peccato inventa, communis responsio est, peccata mortalia, præter malitiam specificam, in qua differunt, habere malitiam aversionis a Deo, in qua conveniunt, et sub hac malitia aversionis comprehendi vel odium Dei virtuale, quod includit omne tale peccatum, quatenus est charitati contrarium, vel inobedientia materialis, quam involvit, quatenus est contra præceptum Dei, vel injuria, quam continet, quatenus est contra dominium et honorem ei debitum. An vero hæc malitia dicenda sit contineri ibi formaliter tanquam species ultima malitiæ alteri condistincta, vel tanquam generalis quædam ratio malitiæ, a Doctoribus controvertitur. Nam quidam dicunt esse ibi solum materialiter, ut de inobedientia dicunt divus Thomas 1. 2, quæst. 105, artic. 1, ad primum; alii esse per modum generis, ut Richardus, in 4, dist. 14, art. 1, quæst. 1; alii esse per modum propriæ, ac formalis malitiæ specificæ in suo esse, licet generaliter comitans omne mortale peccatum. Quia rationes factæ videntur probare, et esse ibi formaliter, et habere specialem deformitatem divino juri contrariam, et inde habentem distinctionem a malitia conversionis. Et certe hactenus probatum non est cur hoc absurdum vel inconveniens videatur, cum sæpe contingat idem peccatum includere duas malitias specie distinctas, ut adulterium, intemperantiam et injustitiam, blasphemia hæreticalis infidelitatem et irreligiositatem, et sic de aliis. Sed punctum hoc ad præsentem disputationem non multum refert, quia, licet illa malitia dicatur esse per modum generis, nihilominus esse potest vera injuria, et habens in suo genere propriam infinitatem, ideoque de distinctione illarum malitiarum in materia de peccatis tractandum est.

62. *Impugnat Vasquez secundum principium, de quo supra, num. 46. — Prima impugnatio.— Secunda.—* Secundo, impugnat dictus auctor alterum principium, in quo ratio fundatur, et consequenter illationem ejus. Nam, licet supponatur peccatum esse propriam injuriam Dei, non inde sequitur illam injuriam esse adeo magnam, ut per contritionem elicitam ex auxilio gratiæ ad æqualitatem recompensari non possit. Primo quidem, quia non est in universum verum, quod in illo secundo principio sumitur, injuriam crescere ex magnitudine, seu excellentia personæ offensæ; furtum enim contra regem commissum non est gravius ex illa circumstantia, si alias ejusdem materiæ sit. Secundo, quia, etiamsi ex eo capite crescat injuria, non sequitur injuriam personæ infinitæ esse infinitam, nisi secundum quid, et objective. At hoc modo etiam est infinita satisfactio, quæ Deo per amorem offertur, quia amor Dei etiam est objective infinitus. Quod si dicatur valorem satisfactionis crescere ex dignitate personæ satisfacientis, ut in illo secundo principio dicitur, contra hoc tandem objicitur, quia vel intelligitur, ex solo illo capite crescere valorem satisfactionis, vel tantum cæteris paribus. Primum falsum est; secundum autem non enervat rationem nostram; ergo.

63. *Dilemma confirmat impugnationem.*— Probatur minor quoad priorem partem, quia in injuriis quæ consistunt in damno illato in aliquo genere bonorum, et per restitutionem resarciuntur, potest fieri satisfactio æqualis,

si materia sit capax, ut in pecuniis et fama, si res eadem, vel æqualis reddatur, sive a persona vili, sive a nobili reddatur; quod si materia non sit capax, ut est vita, quæ non potest æquali bono compensari, tunc etiamsi persona restituens sit longe dignior, non potest ad æqualitatem satisfacere; ergo in his injuriis parum confert dignitas personæ satisfacientis. Si vero injuria sit contra honorem, ut est inter homines verbum contumeliosum, aut ignominiosa percussio, sic conferre quidem potest ad valorem satisfactionis nobilis conditio personæ satisfacientis, non tamen est simpliciter necessaria, nec sola consideranda est. Nam si persona ignobilis similem injuriam intulit personæ excellenti, et postea vitam suam pro tuenda ejus vita evidenti periculo exponat, satisfecisse judicabitur condigne pro priori offensa, saltem per modum meriti, licet non in ratione dati et accepti; ergo in illo sensu exclusivo falsum est illud principium. Si autem non sumatur in sensu exclusivo, sic probatur altera pars minoris nimirum, inefficacem esse rationem. Nam, licet homo, qui Deum offendit, sit longe inferior Deo, res ipsa quam in satisfactionem offert, potest esse natura sua tantæ dignitatis et excellentiæ, ut, saltem per modum compensationis et meriti, æqualis satisfactio censenda sit. Talis autem est contritio, vel dilectio super omnia, ut probant ratio secunda et confirmationes factæ in præcedenti capite. Et præsertim si supponamus illum actum esse formam sanctificantem, et expellentem ab homine omnem maculam, quam peccatum intulit, sine dubio erit digna satisfactio pro offensa, cum hominem in divinam amicitiam restituat.

64. *Stat principium supra jactum.* — His vero non obstantibus, censemus rationem esse solidam, et secundum principium, in quo fundatur, quoad utramque partem esse verissimum. Et imprimis prima ejus pars his verbis traditur a divo Thoma, tertia parte, quæstione prima, articulo secundo, ad secundum: *Peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis; tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur.* Et idem sentit in quarto, distinct. 15, quæstion. 1, articulo secundo, ad primum, et cæteri Theologi pro assertione citati in hoc principio nituntur. Est etiam hoc communi omnium prudentum judicio receptum, tanquam lumine naturæ evidens, et quasi per se notum; ut vero clarius pateat, advertere oportet aliud esse loqui de offensa, quæ consistit in actione, aliud de damno, quod in rebus ipsis positum est; nam huic damno respondet restitutio proprie sumpta, priori vero offensioni respondet satisfactio, licet interdum soleant hæ voces confundi, ut notavit divus Thomas in quarto, dist. 15, quæst. prima, articulo primo, quæstiuncula secunda, et latius articulo 5, quæstiuncula prima, ubi recte declarat aliquando separari satisfactionem a restitutione, et e contrario, aliquando vero posse utriusque obligationem simul conjungi, seu ex eodem actu oriri. Et in hoc peccant ex parte objectiones factæ, quia hæc duo multum confundunt. Illa ergo propositio, quoad offensa crescit ex dignitate personæ offensæ, non intelligitur de injustitia per quam in rebus seu bonis externis inæqualitas committitur, nam hæc crescit ex qualitate vel quantitate rei acceptæ, quia tota inæqualitas in subtractione, detentione, vel damno in tali re dato consistit. Intelligitur ergo de offensa, quæ consistit in injuria, contumelia, aut inhonoratione personæ, quam ipsum nomen offensæ proprie significat. Et sic propositio universaliter vera est, et certa, quia quo dignior est persona quæ offenditur, eo magis est inæqualitas et improportio, et ideo major etiam injuria.

65. *Solvitur prima impugnatio.* — Et hinc patet responsio ad primam partem objectionis, negamus enim assumptum, nimirum propositionem non esse universaliter veram; instantia vero quæ de furto affertur, non est ad rem, quia furtum, ut furtum, non est injuria personalis (ut sic dicam), sed realis, et ideo ex quantitate rei mensuratur, per se loquendo, non ex conditione personæ. Dico autem *per se loquendo,* nam si, attenta conditione personæ, contingat illam ex ablatione talis rei majus damnum in aliis bonis pati, ut in salute, si sit pauper, vel lucris, si sit artifex, tunc crescit injuria ex conditione personæ cui fit, non per se, sed quasi per occasionem, quia, tali conditione ejus supposita, res furto ablata, vel moraliter censetur majoris æstimationis, vel non est sola materia injuriæ; sed cum illa conjungitur omnis alia res, in qua talis persona propter illius carentiam damnificatur. Locutus sum etiam de *furto, ut furtum est,* quia si cum furto conjungatur contumelia, vel contemptus personæ, quæ suis bonis privatur, tunc furto conjungitur offensio personæ, et ideo, licet furtum in ratione furti non sit majus, in ratione offensæ poterit esse majus, vel ratione modi, vel propter

majorem dignitatem personæ. Et sic dixit D. Thomas, dicto articulo quinto, quæstione. secunda, in rapina, verbi gratia, conjungi cum injustitia furti offensionem personæ cui violentia facta est, quia per illam specialis injuria et contumelia ei facta est. Et similiter furtum commissum contra regem, in domo et bonis ejus, vel per vim factam, aut personæ ejus, aut ministris ejus, peculiarem inde habet malitiam, et injustitiam pertinentem ad offensionem personæ, quæ erit major ex dignitate personæ, et majori pœna digna, etiamsi furtum in ratione furti majus non sit, nec ad majorem restitutionem obliget.

66. *In ratione divinæ offensæ unum peccatum alio majus esse potest. — Solutio secunda quoad primam partem.* — Addimus vero ulterius priorem hanc partem illius secundi fundamenti non esse cum præcisione, seu exclusione intelligendam, sed solum ut simplicem affirmationem denotantem principalem radicem augmenti offensæ, quod ex conditione personæ offensæ quasi per antonomasiam sumi dicitur, non tamen quod in rigore ab illa sola sumatur. Nam circa eamdem personam regiam, verbi gratia, potest esse major et minor offensa; ergo signum est non augeri offensionem ex sola dignitate personæ. Et ita etiam respectu Dei, mihi non est dubium (quicquid alii sentiant) unum peccatum mortale esse majus alio, etiam in ratione injuriæ et divinæ offensæ, quia potest fieri majori libertate, temeritate, et audacia, et per actionem magis offensivam divinæ majestatis. Unde consequenter concedo ad secundam partem objectionis, peccatum mortale non habere in ratione injuriæ Dei infinitam malitiam intensive, quia, sicut potest augeri et minui ex aliis conditionibus, ita etiam potest ex eis limitari, ut finita simpliciter sit; imo, nisi limitari possit, non apparet quomodo sub ea ratione augmentum vel diminutionem accipere possit, quia in re infinita simpliciter sub aliqua ratione non videtur id posse locum habere. Offensa igitur personæ infinitæ dicitur inde accipere infinitatem quamdam quoad speciem suam, quia altioris ordinis est, et ex ea parte sine proportione excedit offensam personæ finitæ. Quomodo autem hinc non enervetur fundamentum positum, ex dicendis patebit.

67. *Solvitur eadem quoad secundam partem.* — Simili modo accipienda est altera pars illius fundamenti, de valore satisfactionis sumendo ex parte personæ satisfacientis; est enim verissima in vi simplicis affirmationis absque particulæ exclusivæ additione. In quo sensu et D. Thomas et alii Theologi illam tradunt. Neque auctores contrariæ sententiæ eam negare audent, cum sit moraliter evidens quia, juxta communem hominum æstimationem, satisfactio exhibita personæ nobili ab ignobili, per actiones reverentiæ et humiliationis, quasi nihil reputatur; exhibita vero a persona excellente, plurimum æstimatur. Quia cum inferior persona excellentiori se submittit, nihil fere illi præstat, cum ex propria conditione ad id teneatur, quod secus est, quando persona excellentis dignitatis satisfactionem exhibet. Nihilominus tamen etiam partem hanc fatemur non esse cum exclusione accipiendam, quia eadem etiam persona potest majorem vel minorem satisfactionem offerre, respectu personæ ejusdem dignitatis. Nam ex duobus hominibus, vel in sanctitate, vel in malitia æqualibus, unus potest majorem satisfactionem Deo offerre quam alius, vel majori contritione et affectu se ad illum convertendo, vel meliora opera ad satisfaciendum præstando. Et ratio a priori est, quia valor satisfactionis non est ex sola dignitate personæ, sed etiam ex qualitate actionis et ex aliis conditionibus consurgit.

68. *Quid procedat in restitutione et non in satisfactione, vel e contra.* — Et hoc etiam suadet exemplum in ultima objectione tactum; alia enim quæ ibi afferuntur, non sunt ad rem, quia de restitutione procedunt, in qua servari potest æqualitas sine consideratione qualitatis, seu conditionis personæ restituentis, non vero procedunt de propria satisfactione, de qua loquimur; nam in illa non potest qualitas satisfactionis, ac subinde nec æqualitas sine respectu ad qualitatem personæ satisfacientis spectari, nam inde sumendus est præcipuus valor ejus, etiamsi non ex solo illo capite talis valor consurgat, ut dictum est. Quocirca, etiamsi contingat, actionem exhibitam a persona inferiori et vili, propter alias circumstantias, esse magni valoris et æstimationis, nihilominus ex conditione personæ semper erit minor, quam esset similis actio a nobiliori persona exhibita. Imo fieri potest ut, licet actio aliqua exhibita a persona inferiori in ratione beneficii non parvam æstimationem habeat, nihilominus in ratione honoris, ac proinde satisfactionis, quasi nihil sit, cum tamen eadem actio exhibita a persona digniori possit esse vera et condigna satisfactio. Quod optime declarari potest

exemplo in objectionibus allato; si enim persona inferior aut servilis, quæ graviter offendit dominum, aut excellentem personam, pro tuenda illius vita, suam evidenti periculo exponat, magnum quoddam beneficium illi confert, non tamen proprie honorat, nec formaliter (ut sic dicam) pro injuria satisfacit, sed beneficium exhibet, quo possit per quamdam veluti æquiparationem quasi mereri, aut redimere debitum injuriæ; at vero si persona æqualis, vel majoris excellentiæ id faceret pro persona offensa, in magnum ejus cederet honorem, et ideo non solum beneficium, sed etiam propriam satisfactionem condignam illi præstaret. Semper igitur dignitas personæ satisfacientis plurimum confert, imo semper est moraliter necessaria, licet non ex illa sola valor satisfactionis sumatur, ut declaratum est.

69. *Homo secundum se non potest ad æquum Deo satisfacere pro injuria illata.* — Ex his ergo principiis sic declaratis, dicimus optime concludi rationem intentam. Quia injuria quam homo, peccando mortaliter, Deo facit, adeo est infinita ex infinita majestate Dei offensi, ut illa eadem persona omnino inæqualis, et improportionata sit ad reddendam Deo satisfactionem æqualem. Quia comparata illa persona ut satisfaciens ad Deum tali injuria affectum, omnino invenitur inferior, et impotens ad satisfactionem æqualis valoris exhibendam. Primo, quia, si homo spectetur ratione suæ naturalis conditionis præcise, comparatione Dei est quasi nihil, et quicquid honoris illi potest exhibere, minus est quam excellentiæ divinæ respondeat, ac debeatur. Si vero ultra hoc consideretur status inimicitiæ divinæ, in quo peccando constitutus est, ratione illius indignus est omni bono, et quicquid Deo exhibeat, non potest habere condignitatem ad satisfaciendum pro priori offensa. Accedit quod Deus non est capax alicujus beneficii, quod a creatura suscipere possit, nedum ab inimico; ergo neque isto modo potest tam vilis persona compensare injuriam Dei, etiamsi inter homines aliqua ratione id possit contingere, ut explicuimus. At vero neque per modum servitii vel honoris id potest ad æqualitatem præstare, non solum quia per hoc quasi nihil exhibet Deo, cum totum hoc illi debeat ex conditione sua, sed etiam quia, ratione sui status, quicquid facit, nullius est valoris apud Deum, quantum est ex parte operantis, cujus conditio in satisfactione maxime attenditur.

70. *Corruit primum obstaculum.* — *Secundum etiam non obstat.*—*Ad reliqua quæ illi objiciebantur.* — Unde non obstat, primo, quod injuria Dei non sit in suo ordine infinita intensive, quia satis est quod habeat infinitatem quamdam, cui alia æqualis et proportionata non possit in satisfactione inveniri, si exhibeatur ab eadem persona, quæ injuriam intulit; quia non solum non habet infinitatem aliquam ex parte satisfacientis, ut esset necessarium ad constituendam proportionem, sed etiam status ejus diminuit, et deprimit satisfactionem ad tam infimum gradum, ut non possit in illo ita crescere ex aliis circumstantiis, ut possit cum injuria divina comparari. Atque hinc etiam non obstat, secundo, quod in præcedenti capite in secunda ratione oppositæ sententiæ dicebatur, tantam bonitatem esse in actu dilectionis, quanta fuit malitia peccati. Nam, licet hoc demus, considerando illos actus in rationibus bonitatis et malitiæ pertinentibus ad alia genera virtutis et vitii, nihilominus non est verum in ratione injuriæ seu offensæ contra justitiam, et satisfactionis ex justitia debitæ, cujus valor ex personarum circumstantiis consideratur, ut explicatum est. Potestque a simili declarari, nam actus dilectionis Dei super omnia factus a peccatore ex auxilio, prius natura quam justificetur, quoad bonitatem charitatis, tantam habet, quantam malitiam habuit peccatum contra charitatem, et nihilominus non habet tantam efficaciam ad merendam de condigno gratiam vel æternam vitam, quantam habuit peccatum mortale ad expellendam gratiam, et ad merendam æternam pœnam; ergo idem cum proportione est de valore, seu efficacia ad satisfaciendum, quia, sicut valor meriti, ita et valor satisfactionis ex qualitate personæ pendet. Et ita cessant cætera omnia quæ in illa ratione adducebantur. Omnia enim supponunt tam efficacem esse actum bonum ad restituendum hominem in priorem rectitudinem, quantum fuit peccatum ad deordinandum hominem; quod falsum est, quia illa inæqualitas, quam fecit peccatum inter Deum et hominem, non potest efficaciter per actum contritionis ad æqualitatem reduci, et ideo neque potest homo ad priorem rectitudinem restitui, nisi acceptatio seu remissio Dei interveniat.

71. *Ultimum solvitur.* — Nec denique obstat quod dicebatur, actum contritionis, seu dilectionis, eo quod fiat ex gratiæ auxilio, et excellentioris ordinis sit, habere vim sanctifi-

candi hominem, et consequenter constituendi illum in statu in quo possit ad æqualitatem satisfacere. Primo, quia falsum supponit, scilicet, actum contritionis posse sanctificare hominem formaliter, et per se esse formatum absque alia gratia sanctificante personam, ut cap. 12 et 13 ostensum est. Secundo, quia, cum dicitur actus satisfacere ad æqualitatem quia sanctificat, petitur principium, quia, ut actus sanctificet expellendo peccatum et peccati debitum, necesse est ut habeat valorem ad satisfaciendum æqualiter. Quomodo enim potest operans actione sua extinguere debitum, nisi solvat æqualiter? Et ideo non est eadem ratio de habituali gratia, et de actu ipsius hominis, nam per gratiam fit remissio, non per modum satisfactionis, sed per modum condonationis, quam ipsa gratia secum affert; et ideo tunc solus Deus tollit peccatum, non ipse homo illud a se expellit, quod secus est, si peccatum per actum hominis expellitur; nam tunc expulsio peccati non fit per modum liberalis remissionis, sed per modum æqualis solutionis, ac proinde per modum satisfactionis condignæ. Quapropter non potest actus esse sic satisfactorius, quia expellit peccatum, sed potius, ut expellat, necesse est ut supponatur sufficienter satisfactorius; ergo non ideo est satisfactorius ad æqualitatem, quia sanctificat animam, sed potius, quia satisfactorius esse supponitur, ideo sanctificabit; nam magna pars sanctificationis est expulsio peccati. Tertio, id amplius declaro, quia, ad judicandum de valore illius actus ad satisfaciendum, consideranda est conditio personæ operantis, prout est principium talis actus, et ut se habet prius natura quam illum eliciat; ut sic autem, non est persona sancta nec grata, quia usque ad illud instans supponitur in statu peccati, et in illo puncto nondum intelligitur ab illo statu peccati immunis; ergo ex circumstantia personæ, ut operantis et offerentis satisfactionem, non potest ille actus habere valorem ad satisfaciendum Deo ratione effectus formalis ejusdem actus, qui effectus et est posterior natura, et non potest excedere qualitatem et æstimationem moralem, quam ex suis principiis talis actus habere potest.

72. *Confirmatio a posteriori.* — Denique hoc potest a posteriori confirmari, quia per contritionem eodem modo remittuntur peccata mortalia, sive sint multa, sive unum tantum, sive sint gravissima, sive minora; ergo signum est non fieri remissionem per modum æqualis satisfactionis. Probatur consequentia, quia major injustitia vel offensa invenitur in uno peccato quam in alio, et major pœna æterna respondet multis et gravioribus peccatis, quam paucis vel minoribus; ergo fieri non potest ut unica contritio, etiam minima, sit æqualis satisfactio pro omnibus, alias oportebit dicere quamlibet contritionem esse infinite satisfactoriam, et valorem habere ad satisfaciendum pro quibuscumque peccatis, etiamsi et in gravitate, et in multitudine in infinitum multiplicentur, quod certe incredibile est, et sine fundamento assereretur. Quod alio etiam signo ostendi potest, nam de facto per contritionem non consequimur remissionem totius pœnæ temporalis pro peccatis remissis debitæ, quod potest contingere, etiamsi peccata remissa pauca sint, vel unum tantum; ergo signum est non esse in illo actu infinitum valorem ad satisfaciendum. Eo vel maxime, quod plus esse videtur, consequi remissionem pœnæ æternæ debitæ centum gravissimis peccatis mortalibus, quam obtinere remissionem pœnæ æternæ, et temporalis debitæ pro uno peccato; et nihilominus ad priorem remissionem sufficit quælibet contritio, etiam minima, et non sufficit ad posteriorem; ergo signum est non fieri talem remissionem per condignitatem, et æqualitatem satisfactionis. Ac denique, si quælibet contritio esset æqualis satisfactio pro peccato, et pro pœna æterna, etiam totam pœnam temporalem tollere deberet; nam ubi est facta æqualis solutio, nullum debitum remanere potest. Vel saltem si uno actu tollitur pœna æterna per vim justitiæ, profecto per secundum actum contritionis, circa eadem peccata remissa, tota pœna temporalis remittenda esset, quod tamen cum fundamento dici non potest. Concludimus ergo peccatorem, per ultimam dispositionem ad gratiam, per auxilium gratiæ elicitam, non habere potestatem ad satisfaciendum Deo ad æqualitatem pro injuria in illum peccando commissa.

73. *Tertia assertio : contritioni, vel dilectioni non deberi connaturaliter immediatam peccati remissionem. — Summa, resolutioque totius capitis. — Probatur assertio.* — Unde tandem dicimus tertio, actum contritionis, vel dilectionis non esse talem formam, cui immediate sit connaturaliter debita remissio peccati, tanquam propriæ formæ expellenti peccatum. Hæc assertio facile probatur ex dictis, quia vel hæc remissio esset debita illi formæ, solum quatenus est quædam qualitas

recte alliciens voluntatem hominis in ordine ad Deum, vel quatenus actus satisfactorius est. Primum dici non potest, propter omnia adducta in c. 8 et 13, quia hæc remissio peccati non debetur illo modo, nisi formæ perfecte justificanti, et quasi deificanti hominem; hoc autem non præstat solus actus, ut ibi probatum est; ergo nec est forma cui, eo titulo, remissio peccatorum immediate debeatur. Altera vero pars de actu ut satisfactorio probatur, quia vel est sermo de satisfactione secundum æqualitatem, seu condignitatem, vel secundum congruitatem. Prior vel nunquam invenitur in actu contritionis, vel amoris, vel si aliqualiter in talem actum convenire potest, necesse est ut supponatur peccatum remissum per gratiam, ut explicatum est; ergo talis actus non est forma cui debetur illa remissio, sed illam supponit. Posterior autem satisfactio secundum congruitatem invenitur quidem in contritione, etiam ut ordine naturæ gratiam habitualem et remissionem peccati antecedit; tamen illa non sufficit ut ipsi contritioni, tanquam propriæ et immediatæ formæ sanctificanti, remissio peccati debeatur. Primum supponimus ex dicendis lib. seq. et 12; idque ad summum probatur illis rationibus, quibus alii probare conantur hujusmodi actum sanctificare, vel satisfacere ad æqualitatem. Nam ad congruitatem hanc connaturalem, non est necessaria tota illa perfectio, æqualitas, vel proportio, quam nos consideramus, sed satis est quod hujusmodi actus est optimus et perfectissimus, quem peccator offerre potest Deo, quia est perfecta conversio ad ipsum, et de se opponitur obliquitati, et conversioni peccati, quia unit animam Deo super omnia quæ illam ab ipso avertere potuerunt. Et hoc est satis ut contritio, ex natura sua, sit aliqualis satisfactio de se apta ad justificationem, quamvis ad illam obtinendam liberalem Dei acceptationem requirat, et ideo de facto non sit sufficiens satisfactio, nisi supposita lege et institutione Dei, qua talem satisfactionem a peccatore exigit, et illa decrevit esse contentus. Nam, hac lege posita, jam peccator exhibet quod potest, et quod creditor vult; et ita ejus satisfactio dicitur congrua aptitudine quidem, ex natura rei; actu vero, ex institutione et acceptatione divina.

74. *Contritio est dispositio formæ expulsivæ peccati.* — Nihilominus vero probatur alterum membrum, quia hoc satis non est ut actus contritionis sit forma, cui immediate peccatorum remissio debeatur, sed ad summum ut sit congrua dispositio ad formam, quæ natura sua talem remissionem secum afferat. Unde hinc potius sequitur actum non esse formam expellentem peccatum, quia dispositio ad formam, licet connaturaliter postulet formam, non tamen expellit formaliter contrariam formam, sed ad summum dispositive, ut in naturali generatione, et corruptione substantiæ, videre licet; ergo, quamvis actus charitatis, verbi gratia, sit ex natura sua dispositio ad habitum charitatis, et consequenter ad habitum gratiæ, per quem formaliter expellitur peccatum, non propterea remissio peccati debetur illi actui, tanquam formæ immediate repugnanti peccato, sed solum ut dispositioni. Quin potius, ut dicebam, quia illa dispositio non adæquat offensionem peccati, in rigore non est naturalis dispositio omnino sufficiens in tali subjecto, sed est congrua dispositio quæ ab homine cum divino auxilio exhiberi potest, et propterea acceptatur a Deo ut sufficiens, quia non exigit ab homine plus quam cum divina gratia possit. Unde obiter intelligitur, in rigore loquendo, majorem quamdam proportionem, saltem moralem, habere illum actum in subjecto carente peccato, ut præparet illud ad infusionem habitus, quam habeat in peccatore, quia subjectum carens peccato minus resistit, ut fuit in Adamo et in Angelis, in sua prima creatione. Est ergo ille actus conveniens dispositio ad remissionem peccati, ut dixit Concilium Tridentinum, non vero forma.

CAPUT XV.

AN FORMA NECESSARIA AD EXCLUDENDUM PECCATUM SIT PROPRIUS HABITUS INFUSUS, ET AB ANIMA EJUSQUE POTENTIIS REALITER DISTINCTUS?

1. *Forma expellens peccatum est habitus.* — Ex dictis in superioribus, manifeste concluditur peccatum remitti per aliquam formam permanentem in homine justificato per modum habitus. Nam ostensum est peccatum expelli per realem formam inhærentem, et præterea probatum est hanc formam non esse actum; ergo necessario relinquitur esse formam permanentem per modum habitus. De hoc autem habitu tria supersunt declaranda. Primo, an hoc sit intelligendum de habitu proprio, et realiter infuso animæ; secundo, an de habitu gratiæ, vel charitatis,

vel utroque simul; tertio, an de illo solo, vel alicui actui conjuncto?

2. *Joannis Vincentii opinio singularis admodum. — Prima illatio. — Secunda illatio.* — Primum propono, propter singularem opinionem Joannis Vincentii, quam supra huc remisi, et ex parte tetigi in libro præcedenti, cap. 3. Ille enim, in Relect. de Grat. Christi, quæst. 1, paulo post 6 concl., prius quidem solum dicit non esse de fide justificationem fieri per proprios habitus infusos realiter distinctos ab anima et potentiis ejus, etiamsi de fide sit fieri per realem et habitualem ac spiritualem supernaturalemque animæ immutationem in illa manentem, etiam dum ab actibus cessat; quia posset, inquit, hæc immutatio fieri per aliquem modum realiter identificatum animæ aut voluntati, et formaliter ab illa distinctum. Unde plane sentit hunc modum esse possibilem, licet affirmare non audeat justificationem ita nunc fieri. Subjungit tamen quod, si fieret in adultis, fieret per proprium eorum actum dilectionis Dei super omnia. Postea vero loquens non tantum de possibili, sed etiam de facto, hæc verba profert: *Et existimo (quanquam nonnulli ex novioribus Theologis contradicant) quod ipse charitatis actus ex propria sui natura et ratione vim habet efficiendi immutationem prædictam in voluntate creata, cujus ratione voluntas, etiamsi Deus ei non infunderet charitatis habitum, habitualiter maneret conversa ad Deum.* De qua conversione dicit inferius, quod sine alio habitu constitueret animam formaliter *Deo gratam, dilectam, et objectum proportionatum divinæ amicitiæ,* ac subinde *a peccato immunem:* Ex quibus verbis colligimus primo, hunc auctorem non tribuere hanc immutationem actui dilectionis formaliter, sed effective; vult enim esse effectum physicum, et non vitalem, sed *habitualem*, id est (ut declarat), *permanentem in voluntate, cessante actu*, quod repugnat effectui formali ejusdem actus; ergo tribuit illum effective, quia non vult fieri tantum dispositive; tum quia expresse dicit actum habere vim efficiendi illam mutationem; tum quia hanc ponit differentiam inter adultos et parvulos, quod in parvulis, qui non habent actus, Deus solus potest immediate facere illam immutationem, quia formaliter non requirit actum vitalem, licet ab adultis possit per illum fieri. Secundo colligo, ex sententia illius auctoris, actum charitatis ex natura sua habere vim faciendi dictam immutationem habitualem in voluntate; expressis enim verbis asserit, *quod ipse actus charitatis ex propria sui natura et ratione, vim habet efficiendi immutationem prædictam in voluntate creata.*

3. *Tertia illatio.— Probatur.* — Ex quo ulterius infero tertio, non posse illum auctorem, consequenter loquendo, cum probabilitate negare actum charitatis de facto nunc facere illam immutationem in voluntate peccatoris. Probatur, quia ille actus habet naturalem virtutem effectricem talis immutationis; sed in usu illius virtutis non est agens liberum, sed ex parte sua naturaliter, id est, necessario operatur, sicut actus naturalis virtutis, licet libere fiat a voluntate, naturaliter efficit habitum quantum potest; ergo, sicut actus charitatis nunc potest illam mutationem efficere, ita etiam illam facit. Probatur consequentia, quia nihil est quod impediat. Aut enim esset ex parte subjecti seu passi, aut ex parte Dei; aliunde enim non potest cogitari impedimentum, cum illa efficientia ab aliis causis aut conditionibus non pendeat; neutrum autem illorum dici potest; ergo. De primo videtur res evidens, quia subjectum illius efficientiæ est ipsa voluntas, quæ de se est capax illius immutationis, ut supponitur, et est conjunctissima principio efficienti, cum sit in ipsa, et non habet habitum, vel aliam formam quæ possit illam immutationem impedire. Nam peccatum habituale non potest illam impedire; tum quia nihil physicum est, præter carentiam habitus, vel illiusmet modi habitualis, solumque addit moralem respectum; tum etiam quia actus dicitur habere hanc efficaciam contra ipsum peccatum. Alterum etiam membrum de Deo probatur, quia ex parte Dei solum potest requiri concursus generalis proportionatus tali causæ secundæ. At Deus non denegat alicui causæ secundæ, habenti nativam activitatem cum aliis requisitis ad agendum, concursum ei connaturaliter debitum; ergo Deus non ponit impedimentum illi effectui, negando concursum; ergo necessario efficit nunc contritio talem immutationem in peccatore; ergo frustra dicitur hanc immutationem habitualem esse possibilem, et negatur nunc fieri.

4. *Impugnatio evasionum.* — Dicetur forte Deum prævenire voluntatem infundendo habitus proprios et realiter distinctos, et ita impedire actum, ne aliam immutationem habitualem efficiat. Sed contra hoc est primo, quia, si causa secunda habet vim agendi sufficientem, non est cur illam Deus impediat et præ-

veniat. Imo, si habitualis illa immutatio, quam naturaliter efficit actus charitatis, sufficit ad habitualem ejus conversionem, rectitudinem et justificationem realem, et inhærentem perseveranter, supervacaneus est alius habitus, quem Deus infundit. Potest tamen responderi, ex sententia illius auctoris, illam habitualem dispositionem, quam efficit actus, non habere vim ad eliciendum similem charitatis actum, et ad hoc infundi habitum. Sed hoc imprimis gratis dicitur; cur enim conversio illa habitualis, quam dicitur efficere actus virtute sua nativa, non inclinabit ad similes actus? Et, si inclinat, cur non erit illorum principium? Nam omnis habitualis dispositio per actus genita ad similes inclinat, estque illorum principium; neque afferri potest ratio cur hoc negetur huic habituali dispositioni, quam facit actus charitatis, potius quam aliis. Et præterea hinc confirmatur argumentum factum, quod de facto actus charitatis efficiat illam dispositionem habitualem, et evasio data refutatur. Nam, si illa dispositio non est principium efficiens actus, est omnino diversæ rationis ab habitu infuso, qui est principium actus; ergo, licet Deus infundat habitum, nihilominus actus charitatis illam habitualem immutationem sibi connaturalem faciet; nam cum illi effectus sint diversarum rationum, unus ex natura rei non impedit alium; ergo Deus, ex vi infusionis habitus, non impediet efficientiam actus; ergo si non denegat concursum sola sua voluntate, ut probatum est, non est unde illam efficientiam actus impediat; erunt ergo simul, neque, proprie loquendo, una præveniet aliam, cum non sit una causa alterius, sed concomitanter se habeant.

5. *Dicta doctrina refutatur.* — Hoc autem admitti non posse, multis modis probari potest. Primo, quia alias nunc de facto daretur in homine duplex causa formalis justificationis homini inhærens; nam illa dispositio, vel immutatio quam facit actus, dicitur esse sufficiens, et habitus infusus sine dubio est sufficiens, ut idem auctor non negat; consequens autem parum consentaneum est Concilio Tridentino, ponenti unicam causam formalem justificationis, eamque in justitia infusa constituenti. Secundo, inferri potest, per peccatum mortale non amitti omnem habitualem conversionem supernaturalem in Deum, neque omnem justitiam supernaturalem, quod dici non potest, ut per se constat. Sequela probatur, quia per unum actum non amittitur dispositio habitualis acquisita per actum, præsertim si per plures actus firmata sit. Ergo, licet homo peccando privetur omnibus habitibus infusis, non statim destruetur illa conversio habitualis physica, et realiter identificata cum potentia, quam actus dilectionis effecit, nam illa revera est acquisita per actus, et non est infusa, et actuale peccatum non est illi formaliter oppositum; tum quia actus et habitus non formaliter opponuntur; tum quia illa conversio facta est per actum amoris Dei, et peccatum non est formale odium Dei, sed virtuale, seu interpretativum moraliter, et eadem ratione neque effective poterit unum peccatum illam dispositionem habitualem corrumpere; tum quia fieri potest ut sit magis intensa et radicata, quam sit contraria activitas unius actus; tum etiam quia actus peccati sæpe non potest inducere, nisi habitum vitii, qui non est physice repugnans cum illa habituali dispositione; imo, aliquando nihil physicum potest efficere in potentia, quia in omissione consistit; tum denique quia alias, quoties peccator convertitur ad Deum per dilectionem, efficiendo in voluntate sua illam habitualem dispositionem, excluderet vitium, vel habitualem conversionem physicam quam peccatum reliquit, quod probabile non est.

6. *Duo certa sunt ad quæstionis resolutionem.*—Certum ergo existimo imprimis de facto non fieri in peccatore, cum convertitur per dilectionem Dei, habitualem dispositionem physicam permanentem in voluntate, distinctam ab habitu infuso et de se ac natura sua expulsivam maculæ peccati formaliter. Hoc enim convincunt rationes proxime factæ, et sufficienter sumitur ex Concilio Tridentino, ut statim ponderabo. Deinde non minus certum esse censeo, actum charitatis non habere vim effectivam talis dispositionis habitualis sibi connaturalem. Hoc etiam persuadent priores rationes, nulla enim ratio probabilis afferri potest, cur illam non efficiat de facto, si natura sua potens est illam efficere. Et addi potest alia ratio, quia illa habitualis dispositio, etiamsi sit distincta ab habitu charitatis infusæ, dicitur esse supernaturalis; hoc enim dictus auctor expresse affirmat, et necessario sequitur ex ejus sententia, cum dicat illam immutationem per se sufficere ad formaliter sanctificandum hominem, et gratum ac dilectum, et amicum constituendum. At vero actus infusus non habet naturalem vim activam supernaturalis habitus, vel (quod perinde est) dispositionis permanentis per modum

habitus. Alias meliori et faciliori ratione diceretur actum charitatis Dei habere vim efficiendi proprium habitum virtutis charitatis realiter distinctum a potentia, et similium actuum productivum, sicut per actus ordinis naturalis fieri solet; hoc autem non admittunt Theologi, ut libro sequenti et ultimo videbimus; ergo neque talis activitas fingenda est in actu charitatis respectu illius habitualis conversionis. Confirmari etiam hoc potest ex naturalibus actibus; habent enim majorem vim activam ad immutandam potentiam sibi proportionatam connaturaliter, quam habeant actus supernaturales et excedentes capacitatem naturalem potentiæ; sed actus naturalis dilectionis Dei, præter conversionem actualem quam formaliter confert, non confert aliam permanentem in potentia, et identificatam realiter cum illa, neque ullus philosophorum talem immutationem in potentia permanentem excogitavit aut intellexit, sed solam acquisitionem habitus, qui sit propria qualitas realiter distincta a potentia; ergo nec in ordine supernaturali intelligi potest talis modus immutationis, nec actui supernaturali tribui potest connaturalis efficacitas ad illam efficiendam. Denique, pari ratione diceretur, conversionem habitualem ad creaturam, quam relinquit actuale peccatum cum virtuali aversione a Deo, esse aliquid physicum in voluntate distinctum ab habitibus vitiorum, et identificatum realiter cum voluntate, quod nec ab aliquo assertum est, nec intelligi potest.

7. *Non est possibilis talis immutatio sine aliquo quod distinguatur. — Probatur primo. — Probatur secundo.* — Unde ulterius colligo illum modum physicæ et inhærentis immutationis habitualis supernaturalis, et realiter identificatæ cum voluntate, non solum non fieri, neque posse fieri per actum dilectionis infusæ, sed etiam esse sine fundamento confictum, vixque intelligibilem. Probatur primo a posteriori, quia, si ille modus habitus est possibilis, nullum superest fundamentum ad asserendum, vel gratiam, vel virtutes potentiarum, sive infusas, sive acquisitas, esse res, qualitates, aut formas realiter distinctas ab anima, et potentiis ejus; nam omnia quæ de illis vel experimento cognoscuntur, vel scribuntur, dicentur posse salvari per modos formaliter tantum distinctos a potentiis; imo etiam de ipsis actibus id dici posset. Cur enim potest voluntas habitualiter mutari, et physice ac realiter aliter se habere quam antea, per modum realem seu formalitatem realiter identificatam cum illa, et non poterit etiam actualiter se habere aliter quam antea per solum actualem modum, sine actu realiter distincto? Nam, licet actus sit vitalis, dici poterit esse modus quidam pendens ab actuali influxu vitæ. Secundo probatur, quia voluntas, verbi gratia, est natura sua ita indivisibilis entitas, ut nec intendi nec remitti valeat, vel novo modo inclinari aut immutari per modum intrinsecum identificatum cum illa, sed solum per modum potentiæ passivæ ac receptivæ plurium qualitatum, vel actionum, aut affectionum, seu habituum; ergo non potest intelligi quod in se recipiat physicam et inhærentem mutationem supernaturalem, per quam ad hunc, vel illum finem, vel objectum convertatur, sive actualiter, sive habitualiter, sive illa in se efficiat talem modum, sive Deus solus illum efficere dicatur, quia repugnantia est in ipso objecto, seu effectu, nimirum, quod novus effectus formalis absolutus et realis, qui ex natura sua propriam formam requirit, sine illa fiat per solam formalitatem, seu modum qui realiter idem sit cum potentia, quæ immutari dicitur. Ut si quis diceret posse Deum facere, ut expellantur tenebræ ab aere sine lumine, per immutationem aeris secundum aliquem modum illi identificatum, qui verbis dici aut explicari aut mente concipi profecto non potest. Item fieri non potest nec intelligi, quod anima in substantia sua immutetur supernaturaliter, et fiat particeps divinæ naturæ sine additione alicujus propriæ formæ realiter ab illa distinctæ, per solum modum aliquem illi realiter identificatum; ergo nec de voluntate potest intelligi quod in ea fiat nova inclinatio, et conversio physica supernaturalis ad Deum, ut supernaturalem finem, sine nova forma ordinis supernaturalis, per solum modum identificatum cum ipsa; non enim potest unum magis quam aliud intelligi aut explicari.

8. *Resolutio capitis, et primæ quæstionis sub titulo propositæ. — Forma expellens peccatum distinguitur realiter ab anima ejusque potentiis.* — Ex quibus tandem concludo formam inhærentem, per quam expellitur peccatum, esse rem aliquam a Deo infusam, habentem proprium esse supernaturalis ordinis, propriamque entitatem ab anima vel voluntate realiter distinctam, et in ea permanentem, etiamsi ab actu contritionis vel dilectionis esset. Unde consequenter fit illam esse qualitatem propriam pertinentem ad speciem ha-

bitus, juxta discursum factum in libro præcedenti, cap. secundo. Et ex ibi dictis cum his quæ contra præcedentem sententiam hic adjecimus, resolutio hæc sufficienter ratione confirmata relinquitur. Auctoritate vero efficaciter probatur ex Concilio Tridentino, sessione 6, cap. 7, cujus verba satis ponderavimus in præcedenti libro, cap. 3. Et sane qui attente consideraverit ejus verba, statim intelliget loqui Concilium de hac forma expellente peccatum tanquam propria forma extrinsecus immissa, et infusa a Deo, et in homine permanente, quamdiu justus est. Unde, licet affirmare non possimus esse proprie et expresse de fide, hanc formam esse entitatem propriam, et realiter distinctam a tota anima cum suis potentiis, quia sub his terminis hoc non est definitum, et quia hæ metaphysicæ quæstiones ad fidem per se non spectant, nihilominus assero esse rem certissimam, et quæ sine magno errore in dubium revocari non potest; tum quia evidenter sequitur ex veritate definita, ut satis ostensum est; tum etiam quia definitiones fidei accipiendæ sunt secundum propriam significationem, quam verba definitionis habent secundum communem usum Ecclesiæ, et Doctorum ejus intelligentiam. At vero cum Concilium dicit remissionem peccatorum fieri cum interna hominis renovatione, per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, certe nomine gratiæ et donorum intelligit, sicut intelliguntur ab Ecclesia, virtutes et formas superioris ordinis animæ inditas. Quæ in specie postea explicantur nominibus *fidei, spei et charitatis,* quæ verba esse intelligenda de fide, spe et charitate, distinctis ab actibus, supra ostendimus; nemo autem per has voces intellexit hactenus modos aliquos identificatos cum voluntate vel intellectu, sed proprias formas, et virtutes, quæ sint principia talium actuum. De his ergo loquitur Concilium. Ac denique eodem modo loquitur sub nomine justitiæ Dei, qua nos justos facit, quamque unusquisque recipit secundum suam dispositionem. Nam per justitiam etiam non solent intelligere philosophi aut Theologi, nisi propriam quamdam formam animæ; ita ergo loquitur Concilium. Neque ad obscurandam tam claram doctrinam, vel tantam certitudinem minuendam, expedit fingere alium modum physicæ immutationis, et conversionis supernaturalis identificatæ cum voluntate, ac permanentis post actum, et ex ejus efficacia in ea relictæ, cum hoc non solum nullo fundamento nitatur, verum nec mente concipi possit, ut declaravi.

CAPUT XVI.

QUÆNAM SIT HABITUALIS FORMA INFUSA FORMALITER EXCLUDENS PECCATUM.

1. *Secunda quæstio posita initio cap.* 15. — Hoc est secundum punctum in principio præcedentis capitis propositum, estque simile illi quod supra, de forma justificante, quoad positivum effectum, tractavimus; habet tamen novam rationem dubitandi. Quia, licet supra dictum sit justitiam inhærentem includere plures habitus, et, ut est forma integre justificans, coalescere ex pluribus habitibus, ut positivum justificationis effectum conferat, nihilominus dubitari potest an idem sentiendum sit quoad effectum excludendi peccatum, quia peccatum, ut sic, non videtur includere privationem plurium habituum infusorum, nec illis formaliter opponi, sed soli gratiæ.

2. *Fides et spes non requiruntur formaliter ad remissionem peccati.* — In hoc ergo puncto imprimis suppono habitus fidei et spei, licet prærequirantur ad remissionem peccati, vel ex lege Dei, vel ex connaturali ratione talis justitiæ, nihilominus non pertinere essentialiter vel substantialiter ad remissionem peccati quoad culpam, neque ad integritatem talis effectus, vel formalis causæ ejus. Prior pars supponitur ut certa et clara, et satis a Concilio Tridentino definita, sessione 6, cap. 7, ubi docet peccatum nemini remitti, nisi simul habeat infusas tres virtutes fidei et spei, etc. Et ratio est, quia istæ virtutes sunt per se necessariæ ad justitiam infusam, ut supra declaratum est, *quia sine fide impossibile est placere Deo.* Idemque est de spe. Altera vero pars probatur, quia culpa peccati, prout manet transacto actu, per se non excludit habitus fidei et spei. Quod quidem de aliis peccatis extra infidelitatem vel desperationem est certum, nam talia peccata actualia illos habitus non excludunt, juxta definitionem Concilii Tridentini, sess. 6, can. 28; ergo nec macula, seu habitualis culpa, quæ ex illis relinquitur, illos habitus excludit, unde in peccatore simul cum peccato manent.

3. *Infidelitatis habitualis culpa non necessario fidem excludit,* etc. — Addo vero etiam culpam habitualem ex infidelitate vel desperatione relictam, non per se ac necessario in-

cludere carentiam illorum habituum. Nam, licet actuale peccatum hæresis, verbi gratia, destruat habitum fidei (sive effective, sive dispositive, vel demeritorie illum excludendo, quod infra tractabitur, et nunc non refert), nihilominus tota ratio peccati, et culpæ habitualis ex illo peccato actuali relictæ, potest manere in homine, etiamsi habitus fidei vel spei iterum illi infundantur. Nam si is qui incidit in hæresim, postea retractet errorem, et voluntate ac mente integre se subjiciat Ecclesiæ ac revelationi divinæ, incipiet credere fide infusa, et illi infundetur habitus fidei, ut nunc suppono, et nihilominus si contritionem prioris lapsus non habeat, non justificabitur, ac proinde in eodem statu peccati quoad culpam permanebit; ergo signum est habitum fidei (et idem est de spe) non pertinere ad formam excludentem formaliter peccatum. Patet consequentia, quia tunc non excludit tale peccatum; ergo nec diminuit illud quoad culpam, quia culpa non remittitur ex parte et ex parte relinquitur, ut suppono; ergo talis culpa habitualis integra potest esse simul cum illo habitu, tam de lege, quam ex natura talis habitus. Unde privatio habitus fidei, quæ sequitur ex peccato infidelitatis, non pertinet intrinsece (ut sic dicam) ad habitualem culpam infidelitatis, quasi constituendo illam vel integre, vel ex parte, vel materialiter, vel formaliter; nullo enim ex his modis concurrit ad constituendam illam culpam, quæ sine illa privatione potest integra manere, sed vel est quædam pœna talis peccati, ut talis est, vel est effectus illius actus voluntatis, ut quædam physica vel moralis dispositio est, ut libro 11 dicemus. Et ideo, licet postea infundatur sine gratia, non remittitur aliquid culpæ, sed aliqua pœna, quæ sæpe remitti potest antequam remittatur culpa, vel etiam quia, sublata indispositione ad talem habitum, Deus gratis confert illum, etiamsi culpam non remittat, quia ad hunc effectum adhuc subjectum est indispositum; ergo talis habitus, vel infusio ejus intrinsece non pertinet ad formam expellentem peccatum, etiamsi talis forma sine illo habitu non infundatur. Et idem est cum proportione de habitu spei, ut ex discursu facto applicando illum facile patebit.

4. *Assertio secunda.* — *Probatur a majori ad minus.* — Atque hinc secundo statuimus habitus virtutum moralium, vel etiam donorum, intrinsece non pertinere ad formam excludentem peccati offensam, seu maculam. Hoc imprimis probari potest veluti a fortiori, quia perfectiores sunt habitus fidei et spei, magisque necessarii ad justitiam coram Deo, quam prædicti omnes; sed fides et spes formaliter non constituunt, vel complent formam expellentem peccatum; ergo multo minus prædictis habitibus id conveniet. Unde multo minor est certitudo de omnibus illis habitibus, an pertineant ad justitiam, quam de habitu fidei et spei, ut superiori libro visum est. Et, saltem hypothetice loquendo, optime intelligimus, si absque his habitibus gratia et charitas infunderentur, esse sufficientissimas ad expellendum quidquid in peccatore rationem culpæ habet. Et e converso, quamvis poneremus manere in peccatore virtutes morales infusas (quod aliqui censent non esse improbabile), recte et facile intelligeremus totam rationem culpæ et peccati in tali homine permanere; ergo signum est neque tales habitus pertinere intrinsece ad formam expellentem peccatum quoad culpam, cum non habeant directam oppositionem cum illa, neque carentiam talium habituum, quæ nunc semper conjuncta est cum peccato mortali secundum veram doctrinam, pertinere formaliter et intrinsece ad malum culpæ, seu ad constitutionem vel integritatem peccati habitualis, ut rationem culpæ habet, quia tota culpa intelligitur integra sine tali privatione, seu cum contrario habitu. Pertinet ergo vel ad quamdam pœnam cujuslibet peccati mortalis, vel ad quemdam effectum consequentem expulsionem gratiæ, cujus ista dona et virtutes sunt quasi proprietates. Sicut etiam quando infunduntur ei cui peccatum remittitur, non dantur quia sint per se ac formaliter necessariæ ad expellendam culpam, sed quia consequuntur formam, per quam expellitur culpa.

5. *Difficultas cum ratione dubitandi pro utraque parte.* — *Prœoccupatio.* — Solum ergo superest difficultas de gratia et charitate, an utraque simul compleat illam formam, vel altera tantum, et quæ illarum effectum illum conferat. Et ratio dubitandi esse potest, quia peccatum in voluntate proxime existit, illamque a suo fine ultimo avertit; ergo forma expellens formaliter peccatum in voluntate recipi debet, ut eam in finem suum convertat; talis autem forma est charitas. Item proxima dispositio ad illam formam in voluntate existit; ergo et ipsa forma. Item actuale peccatum proxime est in voluntate; ergo et habituale, quod nihil aliud est quam actuale, ut

moraliter perseverans; ergo forma expellens peccatum esse debet in voluntate; est ergo charitas. In contrarium vero est, quia, licet anima per voluntatem se avertat vel convertat, nihilominus anima ipsa est, quæ principaliter in illam aversionem vel conversionem influit, et ideo ipsa est quæ principaliter peccato maculatur, et fit digna odio Dei; ergo forma immediatius sanctificans animam in ejus substantia est forma excludens ab illa peccatum. Quod si quis dicat his rationibus probari formam hanc excludentem peccatum, non esse unam simplicem qualitatem, sed coalescere ex gratia et charitate, quibus et Deus ad hominem, et homo ad Deum convertitur, obstare videtur, quia hinc sequitur etiam peccatum habituale, quoad culpam et maculam, esse partim in voluntate, partim in essentia animæ, et coalescere ex privatione gratiæ et charitatis. Hoc autem videtur inconveniens, nam inde fieret culpam esse quid compositum, ac subinde esse quid divisibile, et posse partim remitti, et partim relinqui, ut si Deus alicui gratiam infunderet, et non charitatem, vel e contrario, quod sine dubio facere posset.

6. *Resolutio.* — *Ratio D. Thomæ.* — In hoc puncto mihi dicendum videtur formam expellentem peccatum, esse gratiam habitualem sanctificantem, quam nos censemus esse in essentia animæ, distinguique realiter a charitate. Verumtamen, etiamsi dicatur esse in voluntate, et esse eamdem rem cum charitate, dicendum est illam rem, ut habet rationem gratiæ, expellere peccatum, potius quam ut habet rationem charitatis. Sententia hæc sumitur ex D. Thoma 1. 2, quæst. 113, art. 2, ubi ad remissionem peccati dicit esse necessariam gratiæ infusionem, et, licet expresse non dicat esse necessariam ut inductionem formæ expellentis formaliter peccatum, tamen ex ratione ejus colligitur; sic enim ratiocinatur: Deus remittit nobis peccatum, diligendo nos (utique aliter quam antea diligebat); sed forma, qua nos constituit sic diligibiles ac dilectos, ex parte nostra est gratia, quæ est primus ac per se effectus illius dilectionis Dei; ergo eadem forma gratiæ est necessaria ad remissionem peccati, non quomodocumque, sed plane, ut forma primario ac per se peccatum expellens. Majorem probat D. Thomas, quia peccatum est offensa Dei; offensa autem tunc remittitur offendenti, quando persona offensa pacatur illi; sic ergo Deus nobis remittit culpam, quando pacatur nobis; pacatur autem nos diligendo; ergo dilectio est per quam ex parte sua nobis remittit offensam. Minor autem, scilicet, gratiam esse primarium terminum hujus amoris, tanquam formam constituentem hominem ut objectum illius amoris, in superioribus probata supponitur. Consequentia autem est evidens, quia peccatum est quasi forma constituens hominem Deo invisum, et odio dignum; ergo forma, quæ constituit hominem amabilem Deo speciali amore amicitiæ, est forma expellens peccatum.

7. *Scripturæ fundamentum.* — Estque hæc ratio consentanea verbis Christi, Joan. 14: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum*; et infra: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus,* utique veniemus, et inhabitabimus per gratiam, tanquam in templo sanctificato, et a peccatis mundo. Eodemque modo consonant verba illa: *Convertimni ad me, et ego convertar ad vos,* Zachariæ primo, ubi, ut supra notavi, promittit Deus remissionem peccatorum homini, se ad illum convertenti, et hanc remissionem propheta significat per conversionem Dei ad hominem. Convertitur autem Deus ad peccatorem, diligendo ipsum dilectione illa singulari, de qua dixit Joannes, 1 canon., capite tertio: *Videte qualem dilectionem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Per hanc ergo dilectionem quasi active remittit peccata, formaliter autem per gratiam, quæ est effectus et terminus illius dilectionis. Denique nulla esse potest forma, cui majori ratione conjuncta esse debeat peccati remissio, quam illa quæ hominem constituit Dei filium, et Deum per participationem, et Spiritus Sancti templum; sed hoc præstat gratia sanctificans; ergo, etc.

8. *Infertur primo charitatem consequi ad remissionem peccati.* — *Infertur secundo a charitate non expelli formaliter peccatum.* — Unde infero, primo, sicut charitatis habitus omnino est consequens ad gratiam, et posterior illa ordine naturæ, ita etiam esse consequentem ad remissionem peccati, et posteriorem natura, quam illam. Quia remissio peccati vel est omnino idem cum infusione gratiæ, ut multi volunt, vel est secundarius effectus formalis, ita conjunctus primario, ut omnino antecedat ordine naturæ ad proprietates quasi resultantes a gratia per modum passionum, sive potentiarum, inter quas charitas computatur; semper enim effectus for-

malis præcedit effectivum, præsertim quia remissio peccati ita est connexa cum infusione gratiæ, ut in aliquo genere præcedat illam, tanquam necessaria et connaturalis dispositio. Secundo, infero habitum charitatis non esse formam proprie formaliter concurrentem ad exclusionem peccati quoad rationem culpæ, quæ in ipso est. Probatur ex præcedenti corollario, quia habitus charitatis supponit ordine naturæ remissum peccatum simpliciter, et in omni genere causæ. Et hoc etiam mihi probat ratio supra facta, quod remissio peccati una forma indivisibili fit, quæ simul et indivisibiliter excludit totum id quod habet rationem culpæ habitualis, quia non potest culpa quasi per partes remitti. Non enim potest anima esse digna amore, et dilecta in seipsa, et in substantia sua, et esse digna odio secundum potentiam; ergo, cum gratia animæ infusa eam constituat simpliciter dignam amore, et dilectam perfecte, ipsa excludit totum id quod habet rationem culpæ; ergo charitas postea adveniens non excludit formaliter culpam, neque aliquid quod rationem culpæ habeat, vel compleat.

9. *Infertur tertio per solam infusionem gratiæ posse remitti culpam.* — Tertio, infero quod, si Deus infunderet habitum gratiæ, et non habitum charitatis peccatori (quod sine dubio non repugnat fieri, ut nunc suppono), nihilominus illi remitteret plene et integre peccatum, quoad totum id quod habet rationem culpæ, quantum est ex vi formæ gratiæ. Probatur ex dictis, tum quia non potest culpa ex parte remitti et ex parte relinqui; tum etiam quia ille homo simpliciter esset deificatus, et in filium adoptatus, ac dignus vita æterna; ergo nihil damnationis in illo maneret, et consequenter illi esset remissum peccatum quoad totam rationem culpæ. Dices : adhuc maneret voluntas privata charitate; ergo maneret deordinata a fine ultimo; in hoc autem consistit ratio culpæ ; ergo adhuc maneret in homine aliquid culpæ. Respondeo, distinguendo primum consequens ; maneret deordinata contrarie seu privative moraliter, negatur illatio; maneret deordinata, seu potius non ordinata negative tantum, seu privatione physica, sic conceditur illatio, et negatur carentiam habitus charitatis sub ratione illa habere rationem culpæ, sed vel cujusdam pœnæ ex peccato relictæ, quam Deus in illo casu remittere nollet, vel naturalis cujusdam impotentiæ, quam Deus supplere nollet. Quia nimirum tunc solum esset in voluntate carentia interni principii natura sua proportionati ad eliciendos supernaturales actus dilectionis Dei et proximi, qui defectus esset physicus et pœnalis, non tamen esset moralis, nec culpabilis, quia jam secundum præsentem justitiam non esset tali homini voluntarius, nec esset debitus ex intrinseco principio, vel ratione culpæ in homine manentis, quin potius esset debitus habitus charitatis voluntati talis hominis ratione gratiæ existentis in essentia animæ, et hoc satis est ut tota anima, etiam quoad voluntatem, intelligatur esse jam immunis a peccato, licet voluntas talis hominis nondum esset habitualiter intrinsece perfecta, ex sola libera voluntate Dei, nolentis illi restituere habitum charitatis. Declararique hoc potest a simili ex D. Thoma, quæst. 10, art. 4, ad quartum, ubi dicit quod, licet anima careret potentiis, esset rationalis, quia illi debentur natura sua tales potentiæ ; sic ergo gratia, licet sine charitate daretur, esset perfecta forma expellens peccatum, et omnem moralem deordinationem, etiam a potentiis, seu voluntate, quia secum afferret debitum charitatis, quod satis est ut voluntas sit extra culpæ statum, eo modo quo ad illam pertinere potest.

10. *Infertur quarto non remitti peccatum per infusionem charitatis sine gratia.*—Quarto, infero quod, si Deus infunderet alicui peccatori charitatem sine gratia sanctificante, non illi remitteret peccatum quoad culpam, quantum est ex vi formæ quam illi infundit. Hic casus non habet locum, si gratia non est in re alia forma a charitate, quia tunc vel non distinguerentur actualiter in re, sed tantum virtualiter, seu ratione cum fundamento in re (ut mihi videtur probabilius in illa opinione), et ita non posset illa forma esse in re sub una ratione, et non sub alia ; vel etiamsi fingatur aliqua distinctio formalis et actualis inter illas duas rationes, nihilominus in illa qualitate ratio gratiæ esset prior, et inseparabilior ab ipsa, quia haberet rationem gratiæ, in quantum et a divino amore amicitiæ procedit, et informando animam media voluntate illam constitueret amabilem, seu objectum proprium talis amoris Dei; charitas autem diceretur, quatenus principium est talium operationum; quæ ratio nullo modo posset in tali qualitate intelligi sine priori, quia prius est informare quam esse principium operandi. Tamen, supposita distinctione reali utriusque formæ, non videtur posse negari quin possit Deus infundere unam illarum formarum sine

alia convertibiliter, quia ex parte distinctionis invicem separabiles sunt, et aliunde non est inter eas tam essentialis dependentia, aut connexio, ut ex illa separatione possit repugnantia oriri. In illa ergo sententia, et posito prædicto casu, probatur illatio, quia sola charitas non constituit Dei filium, nec deificat animam, faciendo illam participem divinæ naturæ, unde non est essentialis justitia, ut supra visum est; ergo neque excludit ab anima veram rationem culpæ, nec sola sua vi secum affert remissionem peccati, ut sibi debitam. Confirmatur primo, quia macula peccati habitualis primario consistit in privatione nitoris gratiæ sanctificantis; ergo nulla forma inhærens sine hac gratia potest esse sufficiens ad expellendum peccatum, saltem in statu viæ, nam de lumine gloriæ vel visione beata nunc non disputo. Denique charitas sine gratia esset informis, ut ex D. Thoma in superioribus allegavi; dicitur autem informis, quia non constitueret hominem intrinsece dignum vita æterna, nec daret jus ad illam; ergo eadem ratione, sic informis, esset de se insufficiens ad expellendum peccatum.

11. *Solvitur prima ratio dubitandi initio posita. — Satisfit aliis rationibus dubitandi.* — Neque contra hoc obstant priores rationes dubitandi supra positæ. Ad primam enim negatur consequentia, quia, licet actuale peccatum principaliter sit in voluntate, et suo modo in aliis potentiis, quæ sunt principia proxima ejus, juxta doctrinam D. Thomæ 1. 2, quæst. 74, nihilominus malitia ejus, ut sic dicam, penetrat totam animam et substantiam ejus maculat, redditque Deo invisam et odibilem, ideoque habituale peccatum, quoad culpam, essentialiter inest animæ, et per formam illi inhærentem debet expelli. Unde est differentia notanda inter peccatum habituale, et formam expellentem illud, quod peccatum fit ab ipso homine, formam vero illi contrariam facit solus Deus, et ideo effectio peccati incipit per actum hominis, qui in voluntate recipi necessario debet, quamvis ejus effectio, ut dixi, in animam ipsam redundet; effectio autem gratiæ, seu formæ expellentis peccatum, quia est a solo Deo, immediate fit in essentia animæ, et ab ea incipit, ut sic dicam, et inde redundat in potentias modo supradicto. Et, licet hæc remissio supponat actum aliquem in voluntate, ut susceptio gratiæ et donorum voluntaria sit, ut dixit Concilium Tridentinum, ille actus non est forma, sed dispositio ad formam expellentem peccatum, et per illum tollitur aversio voluntatis, quantum est ex parte hominis, non tamen sine remissione Dei, quam mediante infusione gratiæ confert. Unde ad secundum negatur consequentia, quia hæc dispositio non tam physica est quam moralis, et ideo non est necesse ut sit in eodem proximo subjecto, in quo est forma expellens peccatum. Et similiter ad tertium negatur sequela, quia, licet actuale peccatum sit in voluntate, habet vim maculandi ipsam animæ essentiam, et in illa est principaliter quoad privationem nitoris gratiæ, licet cum relatione ad actum præcedentem. Deus autem, cujus perfecta sunt opera, quasi radicaliter evellit peccatum infundendo gratiam, illi directe et maxime contrariam.

CAPUT XVII.

AN SOLUS HABITUS SIT INTEGRA FORMA EXPELLENS PECCATUM, VEL ACTUM ETIAM REQUIRAT?

1. *Tractatur tertia quæstio proposita initio cap.* 15.—Hoc est tertium punctum supra propositum, simile quidem illi quod de effectu positivo justitiæ tractavimus; habet tamen hic specialem rationem dubitandi. Quia effectus positivus justitiæ potest esse mere physicus, et in solo actu primo; effectus autem excludendi peccatum est magis moralis, et pendens ab actu hominis, sicut pendet etiam peccatum. Unde argumentor in hunc modum, quia peccatum essentialiter est aliquid morale et liberum homini, vel formaliter et intrinsece, ut actuale peccatum voluntatis, vel saltem per relationem ad illum actum, ut peccatum habituale, seu macula peccati, juxta doctrinam D. Thomæ 1. 2, quæst. 86, artic. 1, ad 3, ubi ait maculam non esse solam privationem nitoris gratiæ, sed cum ordine ad suam causam, quod est peccatum, utique actuale. Ergo forma expellens hoc peccatum debet etiam esse voluntaria; ergo debet includere actum, quo sit voluntaria. Probatur consequentia; tum quia solus habitus non potest delere totum id quod in peccato erat deordinationis et malitiæ ex ordine ad actum per quem fuit commissum; nam habitus per se solam sui carentiam excludit, quasi materialiter, non vero formaliter, prout dicit habitudinem ad actum præteritum; tum etiam quia forma moralis per formam ejusdem ordinis expellenda est; peccatum autem est veluti moralis forma seu privatio, quam moralita-

tem habet, quatenus voluntarium est; ergo gratia non expellit peccatum, nisi ut aliquo modo est forma moralis et voluntaria, quod non habet, nisi ut est conjuncta alicui actui hominis; ergo non solus habitus, sed ut conjunctus alicui actui est forma sufficiens expulsionis peccati. Et ad hoc etiam possunt induci verba Concilii Tridentini, sessione 6, cap. 7 : *Per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum.* Et ita videntur sentire aliqui moderni auctores. Imo, sunt qui putent etiam de potentia absoluta non sufficere infusionem habitus ad expellendum peccatum, nisi per aliquem actum peccatoris simul retractetur. Sed de potentia absoluta dicemus postea; nunc de lege, et ordinaria potentia naturis rerum consentanea tractamus.

2. *Assertio prima generaliter resolvens caput.*—Dicimus ergo gratiam habitualem esse sufficientem formam expellentem peccatum, licet in justificatione adultorum requirat necessario aliquem actum, non ut partem formæ expellentis peccatum, sed ut dispositionem moraliter necessariam ad talem effectum. Hæc videtur esse communior sententia Theologorum, quos cap. 12 et sequentibus allegavi; ut vero illam probemus, supponimus imprimis non esse sermonem de habituali gratia, ut præcise dicit formam existentem in essentia animæ, prout in capite præcedenti de illa locuti sumus, quia nunc non comparamus habitus inter se, sed cum actibus, et ideo simpliciter de justitia habituali loquimur, in quocumque habitu constituatur. Deinde distinguere necesse est inter justificationem peccatoris in solo peccato originali existentis, et ejus qui actualia peccata commisit, sive reatum illorum habeat cum originali conjunctum, sive jam fuerit ab originali liberatus; hæc enim diversitas nihil ad necessitatem formæ justificantis refert, ut facile patebit. Denique oportet distinguere inter justificationem parvulorum et adultorum, non solum ex ea parte qua solent adulti habere actualia peccata simul cum originali, sed etiam, si contingat, adultum habere solum originale, quia ex sola differentia status, quoad facultatem utendi ratione, aliqua differentia in modo justificationis inter eos nascitur.

3. *Assertio secunda, pro parvulis.—Probatur ex Concilio Tridentino.* — Primo enim in justificatione parvulorum, certissimum est habitualem gratiam esse sufficientem formam sine aliquo actu proprio ipsius recipientis, non solum ut partiali forma, sed etiam ut dispositione. Hæc est veritas fidei tradita in Concilio Tridentino, sess. 5, cap. 4 et 5; nam in priori definit parvulis vere tribui baptismum in remissionem peccatorum, quia per baptismi regenerationem a peccato originali, quod verum peccatum est, mundantur; in 5 vero docet remissionem illius peccati fieri per gratiam, quam baptismus confert, quæ sine dubio habitualis est, neque in parvulis alia esse potest. Et in sess. 7, can. 13, supponit et docet idem Concilium parvulos, cum baptizantur, non habere actum credendi, ex quo evidenter fit illos non habere actum, quo ad justificationem disponantur, quia prima dispositio ad justitiam est actus credendi. Remittitur ergo illis peccatum originale per solam habitualem justitiam. Quod si ad eos argumentum factum applicetur, quia peccatum originale etiam est quid morale et voluntarium, omissis aliis responsionibus, de quibus statim, responderi facile poterit, sicut peccatum originale non est voluntarium parvulo voluntate propria, sed primi parentis, et capitis totius naturæ, ita justitiam non esse illi voluntariam voluntate propria, sed sui capitis Christi, vel per seipsum, vel per Ecclesiam suam, vel per ministros, aut eos per quos baptismo offeruntur, et se credere profitentur, juxta doctrinam Augustini, libro 3 de Peccator. merit., et baptismo parvulorum, cap. 2.

4. *Assertio tertia de adulto cum solo originali peccato.—Probatur prima pars.—Probatur secunda pars.*—Secundo, dicendum est, si contingat adultum habere solum originale peccatum, per solam gratiam habitualem sibi infusam, tanquam per formam, ab illo liberari, licet sine actu propriæ voluntatis talem formam non recipiat. Hanc posteriorem partem supponimus ex dicendis lib. seq., et ex dictis in materia de Baptismo. Nam imprimis in omni adulto necessarius est ad justitiam actus fidei, quia *sine fide impossibile est placere Deo,* quod de adultis et de actu fidei a Paulo dictum est ad Hebræos 11; fides autem voluntaria est. Deinde, si justificetur talis adultus per sacramentum, susceptio illius debet esse voluntaria; si vero justificetur ante sacramentum baptismi in re susceptum, requiritur votum ejus, quod etiam voluntarium est. Unde in utroque modo justificationis aliqua voluntaria dispositio prærequiritur, non quidem propriæ pœnitentiæ, si actuale peccatum non præcessit, ut suppono, sed dilectionis Dei, vel propositi profitendi et servandi legem ejus. Quod ergo hic actus non sit ne-

cessarius, tanquam partialis forma expellens peccatum originale a tali persona, probatur, quia gratia baptismi, seu habitualis, est de se sufficiens forma ad expellendum tale peccatum, ut in infantibus cernitur; sed in his adultis non est illud peccatum alterius rationis, nec magis voluntarium illis quam parvulis; ergo, ex parte formæ expulsivæ talis peccati, non est minus sufficiens gratia habitualis in his adultis quam sit in parvulis, nec est magis necessarius proprius actus in illis quam in istis. Probatur minor, quia, etiamsi homo sit adultus, non propterea est illi originale peccatum voluntarium propria voluntate, quia non fuit per illam causatum vel acceptatum; nam hæc ipsa acceptatio jam esset novum actuale peccatum; supponimus autem adultos, de quibus tractamus, nullum addidisse peccatum actuale ultra originale; ergo non est illis magis voluntarium originale peccatum quam parvulis, ac proinde ex hac parte non est necessaria in adulto alia forma expulsiva talis peccati, quam in parvulo. Solum ergo ex parte dispositionis et convenientis modi introducendi talem formam, in eo qui jam potest propria voluntate uti, actus propriæ voluntatis merito postulatur, sive ut sacramentum verum suscipiat, sive ut in gratiam Dei recipiatur, quia, in his quæ ad salutem pertinent, voluit Deus homines ratione utentes propria duci voluntate, etiamsi per gratiam Dei semper juvanda sit. Cujus signum est, quia etiam ante peccatum, et in ipsis Angelis semper operatio et consensus voluntatis fuit postulatus, cum tamen non sit per se necessarius ut forma justificans, etiam partialiter, ut supra ostensum est, sed solum propter convenientem modum recipiendi talem formam. Idem ergo est in justificatione peccatoris, quantum est ex parte remissionis, seu exclusionis solius peccati originalis.

5. *Assertio quarta, de peccatore cum peccato actuali.* — Tertio, dicendum est etiam in justificatione impii qui peccata actionis commisit, esse necessarium actum ut dispositionem, et propter convenientem modum recipiendi formam expellentem peccatum, non ut partem formæ, ac proinde solum habitum esse sufficientem, seu totam formam expellentem talia peccata. Hæc assertio videtur mihi efficaciter probari ex Concilio Tridentino; non est enim dubium quin de hujusmodi justificatione præcipue loquatur in sess. 6, et omnino in 14; ideo enim actus pœnitentiæ ad illam justificationem requirit. Et tamen in illis locis, actibus peccatoris solum tribuit causalitatem dispositivam, et ab illis actibus distinguit formam, quæ et ad illam dispositionem consequitur, et hominem ita renovat et immutat, ut omnino illum sanctificet, et a peccatis mundet; ergo, ex mente Concilii, justitia habitualis, quam Deus infundit homini disposito per actus, sicut est tota forma positive justificans, ita est tota forma expellens peccata, sive originis, sive actionis.

6. *Ratio a priori.* — Ratio vero a priori est, quia sufficit forma natura sua habens formalem incompossibilitatem cum peccato, ut ad ingressum illius istud excludatur; sed ostensum est formam gratiæ habere hanc incompossibilitatem cum peccato; ergo hoc satis est ut formaliter excludat peccatum, quoad id totum quod in ratione peccati quasi habitualis manet in peccatore ex peccato actuali. Ut autem servetur proportio, etiamsi peccatum ut voluntarium consideretur (ut alias rationes omittam in cap. 19 tractandas), satis est quod susceptio gratiæ sit voluntaria ratione actus concurrentis per modum dispositionis, etiamsi non concurrat per modum formæ expellentis peccatum, sed solum per modum actus aliquo modo contrarii illi actui, quo peccatum commissum est. Nam etiam peccatum habituale non est formaliter et intrinsece voluntarium, sed denominatione tantum extrinseca a præterito actu non retractato. Unde per actum illum, quo quis ad gratiam disponitur, licet non tollatur peccatum, dici potest jam non esse voluntarium, ac proinde reddere hominem dispositum ad recipiendam a Deo remissionem peccati per gratiam. Et confirmatur, nam hac ratione, licet contritio, in lege naturæ et scripta, esset necessaria dispositio ad remissionem peccati mortalis, et nunc etiam sit, ubi non intercedit efficacia sacramenti, nihilominus in sacramento attritio sufficit, quæ tamen solum ut dispositio potest concurrere removendo obicem, quia nullo modo opponitur peccato formaliter, cum possit esse simul cum illo, donec sacramentum suscipiatur; tunc sola gratia habitualis est forma excludens peccatum; ergo eadem est in justificatione extra sacramentum. Probatur hæc ultima consequentia; tum quia in omni justificatione eadem est causa formalis, ut ex Concilio supra probavimus; tum etiam quia, si in justificatione cum sacramento ratio voluntarii, in peccato inventa, non obstat quominus per solum habitum

formaliter excludatur, nec extra sacramentum obstabit, et alioqui non minus in una justificatione quam in alia, tota forma expellens peccatum debet esse, non solum inhærens, sed etiam permanens intrinsece in justificato, quamdiu iterum non peccat.

7. *Dubitandi ratio deciditur* —Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, nunc solum respondeo probare quidem de facto et ex lege Dei non posse peccatum actionis remitti sine aliquo actu, quo præcedens peccatum reddatur aliquo modo involuntarium, inde tamen non sequi actum illum concurrere ad expulsionem peccati per modum partialis formæ, sed ad summum per modum necessariæ dispositionis, ac præparationis subjecti, ut jam non habeat voluntatem adhærentem peccato, nec actualiter, nec virtualiter, nec etiam habitualiter seu imputative (ut sic dicam), seu interpretative. Unde ad majorem claritatem possunt hæc duo distingui, scilicet, esse in peccato, et esse voluntarie in peccato; potest enim optime intelligi aliquem esse in peccato quod voluntarie commisit, jam non voluntate, sed necessitate, ut si habeat aliquem dolorem illius peccati ex motivo attritionis cum vero desiderio carendi tali peccato, nam tunc adhuc permanet in peccato, licet invitus. Imo, juxta aliquorum Theologorum opinionem, etiam perfectum dolorem habere potest pro aliqua morula temporis simul cum peccato, quod jam necessitate durat, non voluntate; ita enim sentiunt qui certam moram durationis in contritione requirunt, ut peccatum remittatur. Quæ sententia licet de facto sit falsa, non tamen mihi dubium quin res ipsa fuerit possibilis, si Deus talem legem statuere voluisset. Et hoc satis est ad intelligendum, posse peccatum habituale jam esse absolute involuntarium, et permanere; ergo tunc optime intelligitur remitti peccatum per solum habitum, etiamsi non sit aliter voluntarius, quam per eumdem actum, quo peccatum redditum est involuntarium. Unde hoc modo adultus attritus, qui jam est amens, potest justificari, vel per baptismum, vel per absolutionem, si antea erat confessus; et tunc per infusionem habitus excluduntur peccata, quia per attritionem præcedentem jam facta fuerunt sufficienter involuntaria, simulque voluntas erat satis disposita ad effectum sacramenti. Non est ergo de ratione formæ expellentis peccatum, quod auferat voluntarium ejus, ut sic dicam, sed satis est quod absolute excludat peccatum, seu esse in peccato, quod facere optime potest solus habitus, supposita, ut dispositione, retractatione prioris voluntatis.

8. *Solutio argumentorum ex num. 1.—Probationes diluuntur.—Concilii Tridentini explicatio.* —Ad argumentum ergo in forma conceditur prima consequentia, scilicet, esse necessariam formam voluntariam; in secunda vero distinguendum est consequens, nimirum, quod forma excludens peccatum debet includere actum voluntatis. Potest enim intelligi quod debeat illum includere ut partialem formam, et in hoc sensu neganda est consequentia, quia, ut justitia sit voluntaria, non est necesse ut actus voluntatis sit pars ejus, sed satis est quod illum supponat, vel quod ab illo in aliquo genere causæ, saltem dispositivæ, causetur. Unde alius sensus illius consequentis esse potest, formam excludentem peccatum includere actum voluntatis, ut dispositionem, vel potius supponere illum ordine naturæ, et sic conceditur illatio; illud vero nihil obstat assertioni positæ, ut ex dictis constat. Neque amplius concludunt probationes quæ ibi adjunguntur; nam ad priorem, dicendum est quod relatio illa peccati habitualis ad actuale præteritum per illam contrariam voluntatem, quæ, ut dispositio antecedit infusionem gratiæ, quasi interrupta est, et moraliter ac sufficienter ablata, ut gratia postea adveniens peccatum ipsum penitus delere possit. Ad alteram vero partem, dici potest quod, licet peccatum, ut commissum, fuerit quid voluntarium, nihilominus, ut jam detestatum, est involuntarium, et ideo per formam habitualem et physicam omnino auferri potest; vel etiam dici potest illud voluntarium, quod in justificatione intervenit ratione talis dispositionis, sufficere ut forma justificans aliquo modo sit moralis, etiam ex parte recipientis, quatenus aliquo modo est effectus liberæ voluntatis. Et in eodem sensu dixit Concilium Tridentinum justificationem fieri per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, ut in superioribus etiam explicui. Atque hæc quidem pro quæstione de facto, et de lege ordinaria satisfaciunt; an vero aliquid addendum sit de potentia absoluta, in capitibus sequentibus dicam.

CAPUT XVIII.

UTRUM ACTUALIS JUSTITIA POSSIT INFUNDI PECCATORI DE POTENTIA DEI ABSOLUTA, SINE REMISSIONE PECCATI MORTALIS ?

1. *Justitia actualis quid.* — Quamvis nunc

præcipue de gratia habituali tractemus, tamen, ut paulatim ab actibus ad habitus procedamus, et ita plenior et clarior sit doctrina, dicemus prius de actibus, eosque cum actuali et habituali peccato conferemus, et postea de habituali justitia dicemus. Per actualem autem justitiam, dilectionem Dei super omnia, vel contritionem intelligimus, quæ et ad actuale peccatum, et ad habituale comparari potest; unde duo dubia insurgunt.

2. *Dubium primum.* — Primum dubium est, an de potentia absoluta possit actus gratiæ perfectus, ut est amor Dei super omnia, vel perfecta contritio, esse simul cum actuali peccato mortali. Et ratio dubitandi ex dictis sumi potest quia actus gratiæ per se sumptus non sanctificat animam formaliter, neque reddit illam gratam Deo, vel acceptam ad beatitudinem; ergo non repugnat esse simul cum peccato, etiam actuali. Deinde actuale peccatum potest esse per solam omissionem alterius actus distincti ab actu charitatis; ergo nulla est repugnantia quod eodem tempore in quo aliquis actu peccat, omittendo, verbi gratia, missam, vel orationem vocalem quam facere tenetur, simul exerceatur in aliquo actu amoris Dei. Nam hæc duo nec ex objecto sunt contraria, vel contradictoria, nec propter rationem meriti et demeriti de potentia absoluta repugnant, ut ostensum est.

3. *Assertio dubio primo respondens.* — Nihilominus dicendum est implicare contradictionem, hominem actu peccantem mortaliter, actu diligere Deum super omnia, vel perfectam contritionem habere de peccato. Hanc assertionem ut claram supponunt omnes doctores hoc loco, et Richardus, in 3, distinct. 31, art. 4, quæst. 1, ad 1; et sumitur ex Scoto in d. 49, quæst. 6, quatenus impeccabilitatem Beatorum in hoc ponit, quod semper actu diligunt Deum super omnia, cum qua dilectione non stat peccare; et sequitur ibi supplem. Gabrielis, quæst. 2, art. 3, dub. 6; et Gabriel, in 2, d. 7, quæst. unic., art. 1, concl. 1 secundi ordinis; et ibi Gregorius, quæst. 1, art. 2, circa finem; et Ocham., in 2, quæst. 19. Estque sententia hæc consentanea multis locis Scripturæ et Patrum, in quibus significatur, cum qui diligit, non peccare; Joan. 14: *Si diligitis me, mandata mea servate;* et infra: *Qui habet mandata mea, et servat ea, ille est qui diligit me;* et infra: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit;* quamvis enim in his locis non sit sermo de potentia absoluta, nihilominus in eis satis declaratur inseparabilis connexio dilectionis Dei cum observatione mandatorum, ex qua sequitur tanta repugnantia inter actualem amorem et actuale peccatum, ut omnino inter se repugnent, et simul esse nullo modo possint. Et in eodem sensu dicitur 1 Joan. 2: *Qui dicit se nosse Deum, et mandata ejus non custodit, mendax est.* Quod de notitia practica affectiva, et per charitatem operante intelligendum est, juxta Augustinum, lib. de Fide et operib., c. 22, et tract. 1 in eamdem epist., cum aliis expositoribus ibi. Ille ergo mendax dicitur, qui contradictoria dicit, dum ait se ita nosse Deum, cum peccat. Atque hinc etiam Concilium Tridentinum, sess. 14, dixit veram contritionem excludere voluntatem peccandi.

4. *Probatur ratione.* — Ratio vero assertionis est, quia duo actus vitales contrarii, et includentes contradictionem in objectis suis, non possunt esse simul etiam de potentia absoluta, quia invicem unus destruit objectum alterius. Quod etiam patet inductione, nam impossibile est ut simul aliquis assentiatur et dissentiatur eidem propositioni, vel quod simul credat contradictoria esse vera, sive uno, sive multis actibus. Item est impossibile ut aliquis pro uno et eodem tempore efficaciter velit moveri et quiescere, vel quod velit et nolit moveri. Hoc autem modo comparantur inter se vera dilectio Dei super omnia, seu vera contritio, et actuale peccatum mortale; nam contritio includit displicentiam de se efficacem omnis peccati mortalis, seu nolitionem illius, seu absolutam voluntatem et propositum non peccandi mortaliter; et totum hoc includit etiam vera dilectio efficax super omnia, ut in superioribus ostensum est; cum hoc autem proposito manifestam repugnantiam involvit actuale peccatum mortale, quia non committitur sine actuali voluntate illi proposito contraria. Quæ ratio per se est sufficiens, et ex responsione ad argumenta fiet evidentior.

5. *Ratio dubitandi solvitur.* — Ad rationem autem dubitandi, respondeo parum referre quod actus dilectionis per se non sit forma sanctificans, quia repugnantia non oritur ex vi sanctificationis, sed ex oppositione, quæ invenitur inter actualem volitionem et nolitionem, seu inter actuales voluntates contradictoriorum objectorum, ut sunt peccare et non peccare. Cujus argumentum est, quia illa repugnantia non solum in actu contritionis, sed etiam in actu attritionis perfectæ invenitur, nam de illa etiam dixit Concilium supra

debere voluntatem peccandi excludere, quia requirit propositum efficax non peccandi mortaliter, cum quo proposito, ex quocumque motivo concipiatur, repugnat esse simul actuale peccatum. Imo, licet attritio non sit universalis, sed in certa materia, verbi gratia, castitatis, cum illa repugnabit simul esse actuale peccatum in eadem materia, propter eamdem rationem. Ad confirmationem autem, dico peccatum omissionis quoad veram culpam non committi actu sine actuali voluntate omittendi, quæ voluntas repugnat cum dilectione. Et, licet fingamus esse puram omissionem per liberam suspensionem debiti actus voluntatis, hæc ipsa repugnat contradictorie cum dilectione, quia dilectio includit voluntatem efficacem faciendi quod quis tenetur; ergo cum illa voluntate non stat carentia alterius voluntatis præceptæ.

6. *Instantia et ejus solutio.* — Dices : potest aliquis non advertere ad illam repugnantiam, et per inadvertentiam habere utramque voluntatem, quia illa repugnantia est magis virtualis quam formalis, et ideo latere potest, saltem secundum actualem considerationem. Respondeo, si inconsideratio sit naturalis, seu invincibilis, omissionem vel similem voluntatem non imputari ad culpam, et ita non esse simul dilectionem et peccatum, sed tantum id quod est materiale in peccato, de quo non tractamus. Si autem sit inconsideratio culpabilis, impossibile est esse simul cum actuali dilectione Dei super omnia. Nam qui diligit, ut dixit Christus, præcepta servat, et non est in mora culpabili ; quapropter aut non erit vera dilectio super omnia, et efficax, aut inconsideratio quæ simul cum illa fuerit, erit inculpabilis.

7. *Secundum dubium.* — *Prima opinio.* — *Secunda.* — *Tertia.* — *Quarta.* — *Quinta.* — Secundum dubium est, an perfecta dilectio Dei actualis stet simul cum habituali peccato mortali, Deo non infundente habitum charitatis vel gratiæ, quod sine dubio et extra omnem controversiam facere potest. In eo ergo casu, tantum illi auctores qui existimant actum dilectionis per se sufficere ad expellendum peccatum habituale ex vi suæ informationis et entitatis physicæ, dicunt implicare contradictionem, manere peccatum habituale in eo qui sic diligit Deum. Et in hoc loquuntur consequenter, quia non potest esse forma sine suo effectu formali quando subjectum afficit. Rationem etiam addunt, quia non potest Deus, cum sit summe bonus, non diligere diligentem se. Alii vero per contrarium extremum dixerunt non solum de potentia Dei absoluta, sed etiam de ordinaria, et de facto, sæpe contingere, ut homo actu diligens Deum super omnia, imo et contritionem habens, in statu mortalis peccati perseveret, quia Deus illud non remittit. Ita docuit Michael Baius, dicens adultum non baptizatum non consequi remissionem peccatorum, etiamsi diligat Deum super omnia, vel contritionem habeat, donec actu baptizetur. Sed illa sententia ex hoc fundamento erronea est, ut suo loco ostensum est. Aliqui etiam Scholastici, qui certam durationem, vel intensionem in his actibus requirunt, ut sint ultima dispositio ad gratiam, fatentur tales actus, quoad suam substantiam vel entitatem, pro aliquo tempore simul esse cum habituali peccato. Tamen illi non appellant actum illum pro illo statu contritionem, sed attritionem, nec dilectionem super omnia, sed imperfectam. Et ideo eorum sententia non est ita non probata, sicut præcedens, satis tamen falsa est. Denique etiam Canus, Relect. de Pœnit., p. 3, dixit posse dari dilectionem super omnia in peccatore, et non justificari, nec consequi remissionem peccatorum, quia non habet formalem dolorem de peccatis. Unde ipse hoc non concedit de contritione, et ideo ejus sententia non tam severe reprobatur, merito tamen ut falsa rejicitur, ut in tomo de Pœnit. diximus. Nos ergo supponimus de lege non dari hunc actum in peccatore sine remissione peccati; nam regula est divinæ Scripturæ, eum qui diligit, diligi, et latius id probavi in loco allegato. Imo, etiam addo hanc legem esse satis fundatam in natura et perfectione talis actus, saltem ut dispositionis, sicut ex dictis in præcedentibus capitulis satis intelligi potest.

8. *Secunda assertio pro secundo dubio.* — At vero, loquendo de potentia absoluta, dico non repugnare Deum non remittere mortale peccatum homini habenti actum dilectionis super omnia, vel contritionis. Ita quoad utramque partem sentit Bellarminus, lib. 2 de Justific., cap. 16, dicens non posse sine miraculo manere peccatum in homine habente actum dilectionis Dei. Dum enim ait sine miraculo fieri non posse, sentit illum ordinem esse connaturalem, et lege ordinaria statutum; dum vero cum limitatione dicit sine miraculo fieri non posse, satis insinuat cum miraculo fieri posse, ac subinde non repugnare. Et idem a fortiori sentiunt omnes auctores statim

referendi, sequiturque manifeste ex dictis.

9. *Rationes.—Secunda, supra cap. 14, num. 27.— Tertia, supra cap. 14, num. 14.*— Primo, quia actus non est forma delens peccatum; ergo non est necesse ut, existente tali actu, inducatur forma remittens peccatum; nam, posita ultima dispositione, potest Deus non inducere formam; ergo potest etiam non tollere peccatum. Secundo, ostensum est remissionem peccati esse liberale gratiæ beneficium, distinctum ab ipsa contritione, seu dilectione; ergo liberum est Deo non conferre hoc beneficium, etiamsi talis actus fiat. Quis enim potest illi necessitatem imponere? Tertio, ostensum est per hujusmodi actum non satisfieri Deo ad æqualitatem pro injuria illi facta per peccatum; ergo non repugnat illam non remittere; nullus enim creditor cogitur remittere debitum non solutum. Quarto denique, nulla implicatio contradictionis assignari potest, præsertim quia actus et habitus formaliter non repugnant; nam potest manere habitus erroris in eliciente verum assensum; ergo et habitus peccati in detestante illud quocumque actu.

10. *Diluitur oppositum fundamentum.*—Ad fundamentum ergo contrariæ sententiæ, negamus actum per se solum esse sufficientem formam sanctificantem animam, ut jam late probatum est. Et, quamvis sanctificaret quoad positivum justitiæ effectum, non sequeretur quod excluderet necessario omne malum, tanta necessitate ut oppositum implicet contradictionem, ut paulo inferius videbimus de habitu gratiæ. Ad confirmationem vero, quod Deus diligat diligentem se, respondent aliqui illud esse verum de lege, seu potentia ordinaria, non tamen de potentia absoluta, quia Deus est superior, et non cogitur ad diligendum sibi subditum, etiamsi ab ipso diligatur. Maxime cum homo debeat infinitis aliis titulis dilectionem Deo. Sed dico ulterius ipsammet dilectionem Dei in homine esse singulare beneficium a Deo ipso collatum, quod non potest esse, nisi ex amore ipsius Dei; quoad hoc ergo fieri nullo modo potest, ut homo diligat Deum, quin diligatur ab ipso. Item ille actus non potest non placere Deo, et ita Deus necessario habet complacentiam in homine diligente se, quatenus illum actum exercet, quæ complacentia genus quoddam amoris est, sicut etiam complacet Deus in actu virtutis cujuscumque, quatenus talis est, licet sit in peccatore. Ultra hunc vero amorem non est necessarium de potentia absoluta, ut Deus diligat talem hominem ut amicum, et consequenter neque ut illi peccatum remittat.

CAPUT XIX.

AN DE ABSOLUTA POTENTIA POSSIT DEUS NON PRIVARE HABITIBUS GRATIÆ ET VIRTUTUM HOMINEM, DUM ACTU MORTALITER PECCAT?

1. *Virtutes morales infusas potest Deus cum peccato conservare.* — In hoc puncto nulla est quæstio de fide vel spe, quoad totam earum entitatem, quia etiam de facto certum est manere in peccatore non infideli, nec desperante; posset tamen de illis moveri quæstio quoad peccata eis opposita, quam obiter attingam. Item de virtutibus moralibus per se infusis, quamvis de facto probabilius sit non manere in peccatore, ut l. 11 dicemus, nihilominus non videtur posse in dubium cadere quin posset Deus, si vellet, illas conservare, non obstante quocumque peccato, quia nulla ratio probabilis occurrit, quæ implicationem contradictionis, vel aliquam formalem repugnantiam ostendat. Quia cum sint realiter distinctæ a gratia et charitate, potest Deus illas ab istis separare; illæ autem sic separatæ non sanctificant, nec justificarent perfecte habentem ipsas; ergo, licet in peccatore conservarentur, nulla sequeretur repugnantia. Idemque censeo de habitibus donorum propter similem rationem. Et utrumque ex dicendis amplius confirmabitur. Tota ergo quæstio reducitur ad gratiam, et charitatem, quæ quidem unica tantum erit, juxta opinionem quæ illos habitus realiter non distinguit; supposita vero distinctione in illis, aliqua diversa ratio considerari potest, ut videbimus; nunc autem, ut ab illis abstrahamus, de forma justificante loquemur.

2. *Gratia et charitas de lege non possunt manere simul cum peccato.* — Prius autem de utraque forma, tam gratiæ quam charitatis, supponimus ut certum, de facto, seu de lege, ac ordinaria potentia, fieri non posse ut in homine actualiter peccante actu maneat gratia vel charitas infusa habitualis. Ita D. Thomas 1. 2, quæst. 71, art. 4; et 2. 2, quæst. 24, art. 10, 11 et 12, quibus locis de charitate loquitur, et de gratia in 1. 2, quæst. 113, art. 2. Idemque constanter docent omnes Theologi, et ut manifestum supponunt, tantumque de modo, quo peccatum actuale gratiam vel charitatem excludat, disputant, ut l. 11 videbimus. Idemque supponit et docet Con-

cilium Tridentinum, sess. 6, cap. 14, 15, et canon. 23, 27, 28 et 29. Quam veritatem ex eo maxime confirmat, quod qui vel unum peccatum mortale commisit, regnum Dei non possidebit, 1 ad Timot. 1, prima Corinth. 6, et in dicto lib. 11 latius est probandum.

3. *Lorca, disp.* 40 *de Grat.* — *Fundamentum hujus opinionis.* — Solum invenio modernum quemdam non indoctum, præsentem quæstionem disputantem, dicentemque, quoties homo justus mortaliter peccat, simul permanere in illo justitiam, pro uno primo instanti, in quo peccatum consummat, saltem per internum voluntatis consensum. Et in eamdem sententiam citat Scotum in 3, distinct. 37, § *Ex ipsa solutione*, quia in fine illius dicit prius voluntatem se avertere naturaliter quam Deus cesset conservare gratiam. Unde ille auctor sic argumentatur : exclusio gratiæ est simpliciter posterior quam peccatum ; ergo in aliquo instanti simul sunt peccatum et gratia. Antecedens probat, quia exclusio gratiæ in nullo genere est causa peccati actualis, sed tantum effectus, quia propter peccatum homo gratia privatur. Consequentiam autem non probat, sed ut manifestam supponit. Probari autem potest, quia in illo primo instanti, in quo talis homo elicit actum consensus in peccatum, et in primo signo illius instantis, in quo intelligitur prodire in actum, nondum est privatus gratia ; ergo habet illam, sicut antea habebat ; ergo non potest pro eodem instanti illa privari, alias pro eodem instanti homo haberet gratiam, et privationem ejus, quod repugnat ; ergo potius dicendum est in illo instanti permanere gratiam sub peccato, postea vero amitti.

4. *Rejicitur.* — Hæc quidem sententia, ut sonat, tam absurda mihi visa est, ut vix mihi persuadere possem verba illius auctoris intelligenda esse, ut sonant, de instanti temporis ; ideoque in aliquo alio sensu illum interpretari desideravi, non tamen potui. Quia non potuit loqui de instanti naturæ, tum quia ex professo probat peccatum et expulsionem gratiæ nullo modo esse simul natura ; ergo neque sunt simul in eodem instanti naturæ ; tum etiam quia plus est esse simul natura quam esse simul tempore, seu duratione reali ; nam illud prius supponit seu includit hoc posterius, et non e converso ; multa enim sunt simul duratione, quæ non sunt simul natura, ut per se notum est ; nullæ autem res possunt esse simul natura, quin supponantur simul existere eo modo quo tales res sunt capaces existentiæ, scilicet, vel propriæ, si res illæ fuerunt positivæ, vel ad instar ejus, si altera earum fuerit privatio realis. Et ratio est, quia simultas naturæ non est nisi necessaria et mutua connexio in existendo sine aliqua causalitate, sicut correlativa dicuntur esse simul natura, vel si quæ sunt similia.

5. *De quo instanti intelligatur Lorca.* — *Ostenditur falsitas hujus opinionis.* — Non loquitur ergo ille auctor de solo instanti naturæ, sed de instanti temporis, cum gratia præexistat, eamque intrinsece durare dicat usque ad instans in quo fit peccatum, et in illo simul esse cum illo. Unde consequenter cogitare debuit in illo instanti desinere gratiam per ultimum sui esse, et non per primum non esse. Et in hoc sensu censeo assertionem esse absurdam, et majori nota dignam ; a qua nunc libenter abstineo, alii judicabunt. Probatur autem primo, quia est contra omnes Theologos in re gravissima, quod videbimus in libro undecimo. Secundo, quia est contra illud Concilii Tridentini, sess. 5, cap. 5 : *In renatis nihil odit Deus, quia nihil odit Deus in his qui vere consepulti sunt Christo.* Nam in eo qui peccat mortaliter, statim et in eodem instanti Deus odit peccatum, tanquam aliquid æterna damnatione dignum ; ergo in illo jam esse non potest de facto, et secundum legem gratia illa, per quam homo renatus dicitur. Et eodem modo induci possunt omnia testimonia Scripturæ de oppositione gratiæ cum peccato, et amissione per illud. Tertio, quia ostensum est gratiam expellere peccatum, eique repugnare ex natura rei, et non tantum ex lege ; ergo sine ingenti miraculo non possunt esse simul, vel pro uno instanti ; nam rationes quibus illa repugnantia ostenditur, non minus, imo fortius, in peccato actuali procedunt quam in habituali, ut in sequenti capite ostendam. Affirmare autem, non posse gratiam per peccatum amitti, nisi prævio illo miraculo, et omni auctoritate caret, et ab omni recta ratione abhorret.

6. *Ratione Theologica idem convincitur.* — Unde argumentor ultimo, quia sine ullo probabili motivo auctor ille in eam sententiam inductus est. Nam, sive theologice sive philosophice rem spectemus, nihil repugnat totam rationem proximam expellendi gratiam esse peccatum, et nihilominus gratiam corrumpi per primum non esse in eodem instanti, in quo homo peccato consentit. Probatur primo theologice, quia, si cum Scoto et aliis teneamus peccatum excludere gratiam

demeritorie, nihil repugnat pœnam aliquam in eodem instanti infligi, in quo peccans illam meretur. Nam e contrario aliquod præmium boni meriti datur in eodem instanti, ut patet de augmento gratiæ, quod quis meretur præsertim per intensionem actuum in omni sententia; ergo idem esse poterit in præmio mali meriti, quod est pœna, et talis est privatio gratiæ. Si vero dicamus peccatum expellere gratiam effective, cum effectus ille sit indivisibilis, et simul totus fiat, fieri poterit in eodem instanti in quo causa incipit esse, sicut illuminatio incipit cum sole. Idemque est, si dicatur peccatum dispositive expellere gratiam, quia etiam, posita ultima dispositione, in eodem instanti inducitur forma, vel expellitur contraria. Si enim posita ultima dispositione ad gratiam, etiamsi homo toto priori tempore fuerit in peccato, in illomet instanti expellitur ab eo peccatum per introductionem gratiæ, cur e contrario, posito actuali peccato mortali tanquam ultima dispositione ad expulsionem gratiæ, non statim in eodem instanti fiet? Denique idem argumentum est, si dicatur formaliter expellere gratiam, tanquam forma illi opposita connaturaliter; sic enim formæ contrariæ non sunt simul pro eodem instanti in subjecto, sed in eodem instanti intrinseco, in quo una incipit esse in subjecto, Deus suspendit concursum quo alteram conservabat, et ideo in eodem instanti incipit non esse; ergo eodem modo, in eodem momento quo homo peccat, suspendit influxum quo gratiam conservabat, ne formæ naturaliter repugnantes sint simul; ergo in eodem instanti desinet esse gratia per suum primum non esse. Unde recte dixit Bonaventura, in 4, d. 17, prima parte, articulo primo, quæst. 1, ad ultimum, quod gratia expellit peccatum, quando est, et simul est, et expellit. Unde quia peccatum totum simul expellitur, simul etiam expellitur, et non est. Idem Alens., 4 p., quæst. 13, memb. 1, art. 3, ad ult.

7. *Augetur argumento philosophico.* — Atque ita simul ex principiis philosophiæ ostenditur falsitas illius sententiæ, supposita connaturali, vel morali repugnantia gratiæ cum peccato, quam ille auctor non negat, nec negare potest. In universum ergo est evidens in philosophia non repugnare, aliquid simpliciter et in omni genere esse prius natura alio, et nihilominus esse simul duratione cum illo, etiam pro eodem instanti. Nam sol, verbi gratia, prius natura est in tali loco sufficienter approximatus ad illuminandum, quam sit in aere illuminatio, et nihilominus in eodem instanti existunt. Et similiter in eodem instanti in quo interponitur fenestra inter solem et aerem, excluditur lumen ab aere, et tamen interpositio fenestræ est omnino prior natura, quam expulsio luminis, quia est causa illius in aliquo genere, et in nullo est effectus illius. Ad hunc autem modum expellitur gratia per peccatum, ut optime exponit D. Thomas citatis locis; est enim veluti densissima nebula quæ influxum divinæ gratiæ in peccatore impedit; in eodem ergo momento in quo tale obstaculum Deo objicitur, desinit conservare gratiam, ac proinde non durat, nec est simul cum peccato in eodem instanti, sed potius e contrario peccatum, et expulsio gratiæ simul sunt.

8. *Refellitur fundamentum Lorcæ.* — Et ita ratio illius opinionis nullius est momenti, nam ex prioritate naturæ peccati respectu expulsionis gratiæ, non sequitur prioritas instantis secundum durationem realem; ergo nec sequitur duratio gratiæ cum peccato in eodem instanti. Et ideo male etiam allegatur Scotus, qui de prioritate naturæ, non durationis realis loquitur; nam in eadem quæst., § *Ad quæstionem*, dicit cum Augustino, l. 3 de Lib. arbitr.: *Neque ad momentum est dedecus culpæ sine dedecore injustitiæ, ut, scilicet, ipsa voluntas seipsam privans justitia, in hoc se privat maximo bono sibi conveniente.* Neque etiam probatio consequentiæ, quam nos addidimus, vim habet, quia, licet verum sit hominem, qui toto tempore præcedenti fuit justus, in hoc instanti, prius natura quam eliciat actum peccati, nondum intelligi privatum gratia, non ideo debet concipi tanquam habens gratiam absolute, sed tanquam ex vi status præteriti habiturus illam in eodem instanti, nisi illi ponat impedimentum; et quia in posteriori naturæ intelligitur illud apponere, ideo in eodem instanti durationis, licet in alio posteriori naturæ, intelligitur illa privari. Sit ergo certum, tam de lege quam ex natura rei, gratiam vel charitatem nunquam esse simul in eodem instanti cum actuali peccato. Atque ita solum de potentia absoluta est diversitas opinionum.

9. *Prima opinio absolute negans.* — Prima sententia negat posse conservare Deum gratiam in homine actu peccante mortaliter. Hanc ex modernis auctoribus præcipue docet Joannes Vincentius in relect. de Gratia Christi, in præfatio, § *Primum consectarium*, et § ultimo, ubi dicit se alibi id probaturum effica-

cissimis rationibus contra aliquos recentiores Theologos. Latius hoc defendit P. Vazquez prima secundæ, disp. 204, qui rationes varias proponit, quarum vim totam in sequenti dubio expendemus. Allegantur etiam pro hac sententia Capreolus et Aureolus in primo, distinct. 17, quia dicunt gratiam vel charitatem non ex sola acceptatione Dei sanctificare, et justificare animam. Ex quo principio non statim sequitur repugnantia inter peccatum actuale et gratiam in ordine ad potentiam Dei absolutam, neque illi auctores illam controversiam tractant. Citatur etiam Bnardus, de cujus sententia in fine sequentis dubii dicam. Expresse illam docet Richardus, in quarto, d. 16, art. 1, quæst. septima, dicens actuale peccatum, quamdiu durat, prohibere ne anima suscipiat habitum charitatis, et plane loquitur in ordine ad potentiam absolutam, de qua ibi disputat.

10. *Statuitur primum hujus opinionis fundamentum.* — *Secundum.* — Possumus autem sententiam hanc probare, primo, quia peccatum habituale non potest simul esse cum gratia, cum per illam formaliter expellatur; ergo multo minus esse poterit cum peccato actuali. Antecedens tractabitur in sequenti dubio. Consequentia probatur, quia omnes repugnantiæ quæ cogitari possunt inter habituale peccatum et justitiam, ut esse amicum et inimicum, dignum et indignum amore et gloria Dei, et similes, inveniuntur in peccato actuali, et tanto fortius quanto actuale peccatum majorem habet rationem offensionis et injuriæ. Secundo, incipiendo a charitate declarari hoc potest, quia repugnat hominem averti ab aliquo objecto vel fine, et conservari conversum; nam hæc duo contradictionem involvunt; sed homo per habitum charitatis est conversus ad Deum, ut ultimum finem, et per peccatum mortale avertitur a Deo, ut ab ultimo fine; ergo fieri non potest ut cum hac aversione actuali conservetur illa conversio; ergo neque habitus ipse charitatis conservari potest, quia non potest ibi manere, et non conferre suum effectum formalem; ergo multo minus poterit manere gratia, quæ excellentior est, magisque hominem deificat.

11. *Confirmatur ex 1 Joann.* 3. — Tandem confirmari potest ex illo 1 Joann. 3: *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Quæ verba non possunt intelligi in sensu diviso, ut aiunt, alias semel justificatus non posset amplius peccare, et justitiam amittere, quod hæreticum est, ut infra videbimus; ergo debent intelligi in sensu composito, nimirum, impossibile esse ut is qui manet in Deo per gratiam, possit peccare, et simul in eodem statu gratiæ permanere. Nec dici potest Joannem loqui de potentia ordinaria, non de absoluta; tum quia per priorem assertionem de inesse, seu de facto: *Qui natus est ex Deo peccatum non facit,* satis explicaverat ordinariam legem seu potentiam, nam id quod secundum legem statutam non fit, non est etiam possibile secundum ordinariam potentiam; et tamen aliquid addit Joannes, dum dicit: *Et non potest peccare;* ergo intelligit de impossibilitate simpliciter; tum etiam quia non reddit rationem ex eo quod Deus ita statuit, sed *quoniam ex Deo natus est,* significans talem nativitatem nullo modo posse secum admittere actuale peccatum simpliciter, seu mortale.

12. *Secunda opinio extreme opposita.* — Alia sententia est, non implicare contradictionem, conservare Deum justitiam infusam in eo qui actualiter peccat, atque hoc modo posse fieri de absoluta Dei potentia, ut in eodem momento ac tempore, in quo homo, qui antea erat justus, peccatum mortale committit, habitualem justitiam in se retineat. Ita tenet Ocham., in 4, quæst. 3, litt. E, ubi ait, licet non possit gratia in esse gratiæ conservari in homine actu peccante, qualitatem autem gratiæ quoad totum suum esse absolutum posse in eo conservari. Idem tenet Gabriel, in 4, d. 4, quæst. 1, art. 1, notab. 3, et distinct. 14, quæst. 1, art. 2, post 5 conclusionem; idem docet Scotus in 4, distinct. 16, quæst. 2, præsertim in probationibus primæ conclusionis. Hi vero auctores procedunt in illo fundamento, quod gratia et charitas non est qualitas natura sua faciens gratum, vel habens oppositionem connaturalem cum peccato. Et ita possunt pro hac sententia citari Joannes Medina, et alii supra allegati pro illa sententia; nam ex illo fundamento necessario sequitur hæc assertio. Sed illud nobis omnino displicet, ut supra diximus, et ideo neque illa sententia, ut in illo fundata, est probabilis, neque Theologi, qui ex illo fundamento illi adhæserunt, auctoritatem illi conciliant. Potest pro eadem sententia citari Richardus in 3, d. 31, art. primo, quæstione prima, ubi de charitate loquitur, dicitque desinere esse per peccatum mortale, solum quia Deus statuit illum habitum non conservare in eo qui mortaliter peccat; unde sentit potuisse Deum il-

lam conservare in homine actu peccante, si vellet. Sed Richardus, ut dixi, alibi contrarium docuit. Et eodem modo potest pro hac sententia citari Cajetanus, 3 parte, quæst. 86, art. 2, quatenus ait peccatum, ut est offensa Dei, demeritorie expellere gratiam; nam hinc sequitur non expellere per incompossibilitatem immediatam, ac formalem, ac proinde ex hac parte non repugnare ut simul maneant. Deinde addit solum expelli gratiam per peccatum, quia Deus, per peccatum offensus, se gerit circa peccatorem ut ab illo offensus, et ideo eum a sua gratia abjicit. At vero non cogitur Deus vel pœnam reddere meritis malis, vel se gerere ut offensum, non conservando qualitatem gratiæ; ergo, juxta illa principia, recte sequitur posse Deum gratiam in homine actu peccante conservare. At vero cum idem Cajetanus 2. 2, quæst. 24, art. 10, dicat charitatem expelli effective per actuale peccatum, tamen idem inde sumi potest argumentum, quia Deus potest impedire causalitatem effectivam causæ secundæ; sed de modo quo peccatum gratiam expellit, in lib. 11 ex professo dicendum est.

13. *Apertius tradentes secundam opinionem.* — Expressius ergo docuerunt hanc sententiam Medina 1. 2, quæst. 110, artic. 4, et quæst. 113, art. 2, circa finem dubii penult., et Cumel., eadem quæst. 110, art. 4, disp. 4, ubi dicit quod *major pars Theologorum hujus ætatis hanc eamdem partem defendit;* idem tamen in quæst. 113, art. 2, d. 3, ad 1, varie loquitur; prius enim in discursu quartæ conclusionis dicit peccatum et gratiam ex natura rei repugnare, et ideo non posse simul esse absque miraculo. In solutione autem ad 1, aperte dicit implicare contradictionem quod sint simul, nisi forte ibi de habituali peccato loquatur. Et hoc modo defendit eamdem sententiam novissime P. Lorca 1. 2, disp. 40 de Grat. Denique huic sententiæ favet Bellarminus, dicto lib. 2 de Justific., cap. ultimo, ad primam rationem, dum ita concludit: *Itaque sine miraculo non potest post actum peccati manere gratia, nec post actum dilectionis super omnia manere peccatum.* Non enim putat unum esse impossibilius quam aliud, et dum utrumque negat fieri posse sine miraculo, satis profecto significat utrumque fieri posse per miraculum, et absque implicatione contradictionis.

14. *Assertio prima in hac difficultate.* — Mihi hæc posterior opinio videtur valde probabilis. Quia vero supposita distinctione inter habitus gratiæ et charitatis, minorem difficultatem habet dicta sententia in habitu charitatis quam gratiæ, de illis sigillatim dicam. Dico ergo primo potuisse Deum conservare habitum charitatis in homine actualiter peccante mortaliter, si voluisset. Probatur, quia nulla vera nec probabilis repugnantia potest assignari. Duplex enim cogitari potest: unam physicam voco, aliam moralem, quæ distinctio pro omnibus punctis tractandis in hoc et sequentibus capitibus notanda est. Physicam repugnantiam appello, quæ inter physicas formas positivas, aut inter formam positivam, et ejus carentiam, etiam physicam invenitur; prior reperitur inter assensum et dissensum ejusdem propositionis; posterior inter lumen et tenebras in eodem subjecto. Moralem autem repugnantiam appello, illam, quæ repugnat prudentiæ vel honestati, ita ut non possit prudenter vel honeste fieri, ut mentiri, non implere promissum, et similia, quæ, eo ipso quod talia sunt, Deo repugnant. Fortasse tamen aliquis contendat etiam hæc posteriora dicenda esse physice repugnantia Deo, quia simpliciter et absolute sunt illi impossibilia, eo ipso quod Deus est. Sed est æquivocatio in voce, qua sublata, non est de nomine contendendum. Non enim dicitur hæc repugnantia moralis quasi per additionem diminuentem, veluti ad denotandum illam non esse repugnantiam simpliciter, quæ nullo modo vinci possit, nec contradictionem implicet, sed solum secundum quid repugnare Deo dicatur, quod regulariter ac moraliter non expedit fieri. Non enim in illo sensu accipitur illud adverbium *moraliter;* nam in illo sensu facile concederemus repugnare habitum charitatis conservari in peccatore, ut dicemus. Vocamus ergo repugnantiam physicam, et moralem, ad denotandum principium et radicem utriusque repugnantiæ; una enim oritur ex defectu entitatis, ut sic dicam, in objecto, et hæc dicitur physica; alia ex defectu bonitatis honestæ, et hæc dicitur moralis. Vel ex parte Dei, quædam intelliguntur habere repugnantiam respectu omnipotentiæ per se ac præcise spectatæ, et hæc dicuntur physice repugnare, ut lucidum esse tenebrosum, quia objectum illud non comprehenditur sub latitudine entis veri ac physici; alia vero repugnant Deo, non considerata nuda omnipotentia, sed ut conjuncta bonitati et sapientiæ ejus, ut mentiri, et hæc dicimus repugnare moraliter, id est, ex principiis moralibus, quamvis repugnantia sit absoluta, et

simpliciter, et inducens contradictionem in ordine ad bonitatem vel sapientiam Dei, et consequenter in ordine ad omnipotentiam ratione illarum.

5 *Habitus charitatis non repugnat physice cum peccato. — Non repugnat etiam contrarie formaliter.— Declaratur exemplo.* — Neutro autem ex his modis invenimus repugnantiam in hoc effectu conservandi habitum charitatis in homine peccatore. De physica probatur, quia peccatum actuale non consistit formaliter vel materialiter in carentia physica habitus charitatis, ut videtur per se notum; nam materialiter consistit in aliquo actu elicito voluntatis, vel solo, vel principaliter, ac simul cum alio actu per illum imperato; formaliter autem consistit in carentia alicujus rectitudinis debitæ, vel in aliqua relatione ad legem, ut alii volunt; ergo ex hac parte non habet actuale peccatum physicam repugnantiam privativam cum habitu charitatis. Nec etiam habet contrariam repugnantiam formalem, quia actus et habitus non opponuntur tanquam formæ contrariæ formaliter repugnantes, quia neque sub eodem genere continentur, quod est de ratione contrariorum, nec afficiunt potentiam ita uniformiter, ut sibi repugnent; nam habitus communiter dat solum inclinationem ad opus, et in charitate dat facultatem operandi, actus vero dat formaliter ipsum operari; habere autem inclinationem ad unum, et operari contrarium non opponuntur, et multo minus repugnant posse operari unum, et agere vel pati contrarium. Sicut grave habet inclinationem et facultatem ad descensum, etiam cum violenter movetur sursum. Et hac ratione, in potentiis animæ, quæ sunt facultates activæ contrariorum, operando unum, non minuitur facultas agendi contrarium; et in habitibus acquisitis, habitus permanet in potentia, etiam dum actum contrarii habitus operatur. Unde non solum non invenitur illa repugnantia formalis physica inter habitum charitatis, et alia peccata quæ virtute tantum sunt contraria amori Dei, verum etiam nec inter illum et actum formalem odii, ex eo capite quod solum se habent ut potentia ad unum actum, et alius actus oppositus. Denique non habent contrariam oppositionem physicam effectivam; tum quia actus contrarius charitati non excludit habitum charitatis effective physice, quia non efficit formam excludentem illum formaliter, ut in lib. 11 latius dicam; tum etiam quia, licet efficiendo excluderet, inde non posset colligi repugnantia in ordine ad absolutam potentiam, quia facile posset Deus efficientiam talis actus impedire, non præbendo suum concursum, sine quo forma creata nullam efficaciam physicam habere potest. Et eadem ratione cogitari non potest repugnantia physica in genere causæ dispositivæ; tum quia peccatum actuale, ut peccatum est, non est dispositio physica, sed moralis ad expulsionem charitatis; peccatum vero, quatenus talis actus est, disponit ad habitus acquisitos, non vero ad infusos; tum etiam quia, qualiscumque dispositio esse fingatur, non inducet repugnantiam in ordine ad absolutam potentiam, quia quod forma cum contraria dispositione conservetur, nullam contradictionem involvit.

16. *Non opponitur etiam moraliter. — Dilemma conficiens.* — Superest ut alteram partem de repugnantia morali in sensu a nobis explicato probemus. Quia, licet peccatum mortale ex justitia mereatur privationem talis habitus, et hominem reddat illo indignum, et indispositum ad usum ejus, non tamen cogit vel obligat Deum, ut influxum suum, quo habitum illum conservat, suspendat, cum nihil omnino repugnans effectui formali talis habitus, vel conservationi ejus in voluntate ponat. Et declaratur aliter, quia illud dicitur fieri non posse a Deo propter moralem repugnantiam, quod si Deus faceret, aut contra virtutem aliquam moralem, aut contra sapientiam suam faceret; neutrum autem horum sequitur ex eo quod Deus hunc habitum conservet in homine actu peccante; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia imprimis non esset Deus injustus, si id ageret, quia, licet peccator ex se mereatur de justitia illam pœnam, Deus non obligatur ex rigore justitiæ omnem pœnam peccato ex se debitam exequi, quia est supremus Dominus et gubernator, et potest vel dispensatione vel misericordia uti, prout voluerit, vel propter alios fines providentiæ suæ expedire judicaverit. Nec etiam propterea posset Deo imputari peccatum, quia per conservationem talis habitus nullo modo ad peccatum cooperaretur, vel occasionem ejus præberet, imo de se magis quodammodo talem hominem a peccando retardaret, conservando in illo habitualem inclinationem charitatis de se omni peccato contrariam. Neque vero argui posset Deus, quod peccatorem plus justo diligeret, tam perfectam qualitatem in illo conservando, quia illa dilectio, quantacumque sit, non est dilectio peccatoris, ut pecca-

toris, sed ut hominis, juxta distinctionem ab Augustino usitatam, quæst. 2 ad Simplic., lib. 1, et alibi sæpe; dilectio autem hominis, quantacumque sit, semper est bona, quamdiu non redundat in favorem vel dilectionem ipsius peccati, quod in præsenti dici non potest, ut ostensum est. Ex nullo ergo capite sequitur aliquid contrarium virtuti, aut bonitati divinæ ex illo miraculo, si Deus illud faceret.

17. *Altera pars dilemmatis.— Ratio probabilis.* — Denique idem fere discursus de divina sapientia et prudentia fieri potest. Duobus enim modis cogitari potest aliquid esse contra prudentiam et sapientiam, scilicet, vel intrinsece et ex objecto (ut sic dicam), vel extrinsece, ex defectu boni finis. Priori modo, illa tantum actio quæ per se est contra virtutem seu bonitatem, est etiam intrinsece contra prudentiam, sicut mentiri; actio autem de qua disputamus non est hujusmodi, ut ostensum est; ergo per se et ex objecto non est contra prudentiam. Multo vero minus potest repugnare divinæ sapientiæ et prudentiæ ex defectu ordinationis ad aliquem finem, Deo ejusque sapientia dignum, quia infinita Dei sapientia est mirabilis in rationibus providentiæ suæ, potestque infinitas rationes, et fines suorum operum habere, quos homo cogitare non valeat; ergo etiam in illo opere non deessent Deo optimi fines, si id facere voluisset. Imo, si id Deus fecisset, nobis non deessent rationes, et congruentiæ, quibus tale factum cohonestaremus. Magis enim stupendum est Deum mori pro peccatoribus, quam conservare habitum charitatis in peccatore. Et, si Deus illud prius non fecisset, fortasse cogitationi humanæ, aut Deo indignum, aut contra divinam justitiam videretur. Et tamen postquam factum est, infinitas rationes justitiæ, misericordiæ et sapientiæ in illo opere invenimus. Sic ergo, si Deus decrevisset illum habitum in peccatore conservare, et misericordiæ opus videri posset, ut ille homo potentior semper esset ad resurgendum a peccato, et opus eximiæ gratiæ ostendens summum dominium, et libertatem in conferendis hujusmodi donis, quibus vult, et quomodo vult; et aliæ rationes similes facile possunt excogitari; ergo ex nullo capite invenitur in hoc opere repugnantia.

18. *Illustratur exemplis superior discursus.* — Possumusque hunc discursum et assertionem exemplis fidei vel spei confirmare. Nam Deus nunc de facto conservat habitum fidei in peccatore fideli, et non conservat illum in hæretico propter peculiarem repugnantiam connaturalem illius peccati cum vera fide. Et nihilominus utrumque potuisset Deus immutare, si voluisset; nam si malitiam mortalis peccati, ejusque indignitatem ac demeritum spectemus, justissime potuisset Deus privare peccatorem omnibus donis infusis propter quodlibet peccatum mortale, sicut propter peccatum Adæ concipiuntur parvuli cum peccato, et sine fide; nam vulnus ignorantiæ per originale peccatum contractum etiam carentiam habitus fidei includit, quia si Adam non peccasset, homines cum justitia, ac subinde cum habitu fidei conciperentur. Et nihilominus nunc noluit Deus peccatores fideles tam gravi pœna mulctare, propter majorem suavitatem dispositionis providentiæ suæ, magisque rebus ipsis et dispositioni subjecti consentaneam; ergo quantum est ex vi demeriti et justitiæ idem potest facere in habitu charitatis. Unde, e converso, licet Deus nunc privet hæreticum habitu fidei, quia peccatum hæresis est contrarium fidei, et formali objecto ejus, redditque ineptum ad actus veræ fidei exercendos, quamdiu in illo errore permanet, nihilominus potuisset Deus habitum fidei infusæ in hæretico conservare sine repugnantia morali, quia posset non ita severe illum punire, et sine repugnantia physica, quia, licet actus infidelitatis repugnet actibus fidei, et indisponat intellectum ad actualem usum talis habitus, non tamen reddit illum incapacem talis habitus, quia capacitatem innatam et inseparabilem habet, et formalis effectus talis habitus non est directe et vitaliter, ut sic dicam, contrarius actui infidelitatis. Et idem discursus fieri potest de spe respectu hominis actualiter desperantis. Simili ergo modo, licet peccatum mortale reddat hominem moraliter indispositum, et ineptum ad habitum charitatis, et ideo de facto illo privetur, suspendente Deo concursum suum, nulla inde oritur repugnantia, quominus Deus de potentia absoluta contrarium facere valeat, si velit.

19. *Assertio secunda. — Probatur conclusio, primo. — Probatur secundo.* — Secundo dico : respectu divinæ omnipotentiæ nude consideratæ, non est physica repugnantia quod gratia in anima actu peccante mortaliter conservetur; an vero sit repugnantia moralis respectu bonitatis et sapientiæ Dei, in dubio sequenti dicetur. Prior pars eisdem fere rationibus quibus similis pars præcedentis assertionis probanda est. Nimirum, quia pec-

catum actuale non consistit in physica privatione habitualis gratiæ, sed in actu inordinato, vel in omissione ejus. Unde illa duo non involvunt immediatam contradictionem. Secundo, quia, existente peccato actuali, ut habitus gratiæ expellatur, necessarium est ut Deus suspendat influxum, quo illum conservat; at peccatum non infert Deo necessitatem physicam suspendendi talem influxum, neque apparet unde talis necessitas absoluta provenire possit. Nam, licet habitus gratiæ fortasse natura sua postulet ut non conservetur in subjecto ita prave affecto et indigno, nihilominus hoc non satis est ad tam absolutam necessitatem, Deus enim potest non agere secundum exigentiam naturalem formæ creatæ, et hoc modo potest supernaturaliter conservare simul ea quæ naturaliter repugnant; ergo idem erit in præsenti.

20. *Probatur tertio.* — Tertio, quia formalis effectus physicus gratiæ est constituere hominem peculiari modo dilectum a Deo, et participem divinæ naturæ; effectus autem actualis peccati est constituere hominem dilectorem creaturæ, et actualiter aversum a Deo; sed hæc duo, loquendo physice, non ita formaliter repugnant, ut sequatur aliqua contradictio ex eo quod simul sint; ergo. Probatur minor, quia amare alium, et non amari ab illo, formaliter non opponuntur, ut per se constat; ergo non repugnabit Deum amare hominem, a quo non amatur, sed offenditur. Item in ordine naturali hoc est manifestum, nam si homo conditus in pura natura Deum offenderet, non statim annihilaretur a Deo, sed conservaretur in suo esse naturali, ac subinde diligeretur amore quodam naturali, licet ab ipso homine Deus non diligeretur etiam amore naturali, sed potius vel formaliter, vel virtute odio haberetur. Cur ergo physice repugnabit Deum amare hominem illo particulari amore supernaturali gratiæ, conservando illam in homine, etiamsi ab homine non diligatur supernaturaliter, sed potius offendatur? Item, ut supra dicebam, diligere personam propter bonitatem naturæ, et odio habere illius actionem, non habent inter se physicam repugnantiam; ergo nec diligere personam propter habitualem gratiam, et odisse illam, quatenus efficit actum odio dignum, physice repugnant.

21. *Expositio.* — *Præoccupatio objectionis.* — Tandem explicari potest in hunc modum; nam si fingamus substantiam aliquam supernaturalem habentem per suam naturam substantialem illam perfectionem, et connaturalem habitudinem ad visionem beatam, quam nunc habet homo per gratiam habitualem, illa certe substantia peccare posset, eo ipso quod creatura esset, et actu non videret Deum, et tamen non necessario statim annihilaretur; imo, repugnaret annihilari pro eodem instanti in quo peccaret; ergo posset simul esse cum peccato actuali; ergo simili modo non repugnat nunc conservari gratiam habitualem in homine peccante. Nec refert, si dicatur illam substantiam esse impossibilem, nam, hoc non obstante, deservit hypothesis ad explicandum non esse intrinsecam, seu physicam repugnantiam inter peccatum, et quamcumque perfectionem substantialem naturæ creatæ, etiamsi esset tanta, quanta nunc est in gratia accidentali; nam hinc etiam intelligitur non involvi contradictionem inter hanc gratiam et actuale peccatum, quia se habet ad modum cujusdam naturæ substantialis. Potest ergo Deus illam naturam conservare, etiamsi homo, peccando, quantum est ex se illam abjiciat. Alteram partem de morali repugnantia in sequens dubium remitto, quia eisdem rationibus resolvenda est.

22. *Ad opposita.* — *Ad primum.* — *Ad secundum.* — Unde ad primam rationem contrariæ sententiæ, quoniam de gratia procedebat, in sequenti etiam dubio dicendum erit, quia maxime fundabatur illatio in morali repugnantia. Nam si de physica sit sermo, major et formalior oppositio cogitari potest inter peccatum habituale et gratiam, quam inter actuale, quia peccatum habituale videtur in suo conceptu includere privationem gratiæ habitualis, quam actuale peccatum non includit. Sed hoc ipsum in dubio sequenti expendendum est. Ad secundum, ex dictis patet responsio; demonstratum enim est conversionem, quæ est in homine per habitum charitatis, non repugnare formaliter et directe cum actuali peccato; tum quia aversio peccati actualis est, conversio autem per charitatem est habitualis, quæ nihil aliud est quam physica facultas, vel inclinatio ipsius habitus, de qua ostendimus non repugnare cum opposito actu; tum etiam quia aversio peccati solum est moralis, id est, per moralem privationem rectitudinis debitæ inesse actui, conversio autem illa habitualis est tantum physica, unde sunt diversorum generum, et ideo ex illo etiam capite non repugnant, saltem physice. Neque etiam moralis repu-

gnantia oriri potest ex conversione habitus, maxime supposita distinctione charitatis a gratia, quia charitas solum est quædam specialis virtus operativa, quæ, licet sit excellentior cæteris, et omnibus imperans, nihilominus per se non est forma deificans hominem (ut sic dicam), nec facit simpliciter dilectum, sed dilectorem in actu primo, unde potest intelligi aliquo modo informis, si a gratia separetur, et ideo ex sola conversione, vel inclinatione habituali ac physica, quam ad suum objectum et actum confert, non erit moralis repugnantia, quæ inducat aliquam repugnantiam contradictionis, ex eo quod simul cum actuali peccato consideretur. Quid vero de gratia dicendum sit, paulo post videbimus.

23. *Locus D. Joannis explicatur.* — Ad ultimam confirmationem ex verbis Joannis, respondetur illa priora verba : *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit,* secundum Augustinum ibi, tract. 5, intelligi quidem de mortali peccato, et cum compositione. Nam qui habet in se semen divinæ gratiæ, quamdiu illud in se retinet, non peccat, quoniam si peccet, statim illud amittit. Et in eodem sensu dicitur postea : *Non potest peccare,* id est, non potest simul peccare, et esse filius Dei. At vero totum hoc sufficienter intelligitur ex natura rei, et de lege; nam Joannes non tractabat de miraculis, quæ potest Deus facere. Neque contra hoc obstant replicæ in argumento factæ, quia non oportet ut posteriora verba addant prioribus impossibilitatem in ordine ad absolutam potentiam, sed satis est ut declarent radicem, et causam ob quam cum semine gratiæ non stat peccatum, scilicet, quia per illam homo nascitur filius Dei, quæ nativitas immunis esse debet a peccato ex natura sua, et intrinseca perfectione. Imo, Augustinus, lib. de Natur. et grat., cap. 14, non reprobat explicationem, *non potest peccare,* id est, *non debet;* non cogunt autem admittere majorem repugnantiam; quia vero de gratia optime intelliguntur, adhuc superest videndum an respectu illius major repugnantia, saltem moralis, intercedat. Secundo, potest intelligi illa sententia formaliter de nato ex Deo, quatenus talis est; nam si ut talis est operetur, non peccat nec peccare potest, quia gratia vel charitas non possunt esse principia peccandi, licet voluntas, et anima quibus insunt, non secundum illas operari, et peccare possit. Quem sensum tradidit Augustinus, libro primo de Gratia Christi, cap. 21, et libro de Perfect. justit., cap. 18; et lib. 2 de Peccatorum merit. et remiss., cap. 7 et 8; et lib. 3 contra duas Epistol. Pelag., cap. 3. Et, juxta illam, facile admittimus esse omnino impossibile gratiam ipsam vel charitatem inducere hominem ad peccatum, aut esse principia peccandi. At hoc modo nihil ad præsentem causam facit illa sententia, nam homo habens charitatem potest non operari secundum illam, et sic peccare, et licet tunc mereatur charitatem amittere, potest Deus pro sua libertate illam non auferre; neutrum autem est contra illam sententiam in dicto sensu intellectam, ut per se manifestum est.

CAPUT XX.

AN POSSIT DEUS CONSERVARE VEL INFUNDERE JUSTITIAM IN HOMINE QUI PECCAVIT MORTALITER, NON REMITTENDO EI PECCATUM.

1. *Charitas potest infundi sine gratia.* — *Stabilitur primo.* — *Ostenditur secundo.* — Hoc dubium, sicut et præcedens, indifferenter tractant Doctores de habitu gratiæ et charitatis. Ego autem, supposita distinctione illorum habituum, non dubito quin possit habitus charitatis infundi sine habitu gratiæ peccatori, et consequenter possit habitus charitatis, a gratia separatus, de absoluta Dei potentia conservari, vel infundi homini existenti in statu peccati mortalis, et permanenti in illo. Hoc mihi probant omnia adducta capite præcedenti. Et breviter explicatur, et confirmatur probando duas partes hujus resolutionis. Prior erat posse charitatem infundi sine gratia de potentia absoluta. Probatur autem, quia sunt formæ realiter distinctæ, ut supponitur, quæ etiam subjectis realiter distinctis infunduntur, scilicet, substantiæ animæ, et voluntati, quas realiter distingui supponimus, quanquam in rigore ad præsentem probationem non esset necessarium, nam prior distinctio sufficit. Deinde non habent inter se essentialem dependentiam, quia gratia est forma absoluta prior natura quam charitas, et in nullo genere causæ pendens ab illa, ut est per se notum in sententia admittente illam formam, quam supponimus. Charitas autem, licet secundum ordinem consentaneum naturis talium formarum sit posterior, et gratiam supponat, non tamen pendet a gratia per veram et physicam causalitatem, ut in fine libri præcedentis tactum est, et quamvis penderet, esset solum effective, nam alia causalitas magis intrinseca, aut quæ involvat causalita-

tem formalem ibi cogitari non potest; effectivam autem causalitatem Deus supplere potest; ergo potest Deus, et facillime, quamcunque illarum qualitatum sine altera infundere.

2. *Objectio ejusque solutio.* — Dices: quamvis Deus possit infundere charitatem sine gratia homini non habenti peccatum, non tamen illi, qui jam est sub peccato, quia jam non potest illi infundere habitum charitatis, nisi reddendo illum amicum, et consequenter gratum, ac proinde infundendo gratiam. Sed hæc evasio, si attente consideretur, petitionem principii continet; nam supponit illum habitum non posse conservari, aut esse, nisi in homine grato et amico, de quo est controversia. Unde probando alteram partem propositam, refutabitur hæc responsio. Nunc vero eadem pars confirmatur ac declaratur in hunc modum; nam si ex parte ipsarum formarum non repugnat infundi charitatem sine gratia, certe ex parte subjecti in peccato præexistentis non repugnabit. Aut enim solus charitatis habitus sufficit expellere peccatum habituale, quia cum illo simul esse repugnat, aut ad hoc non sufficit. Si dicatur primum, infundi quidem poterit tali homini charitas sine gratia, expellet tamen ab illo peccatum, et hoc videndum superest, an sit necessario consequens in ordine ad potentiam absolutam, vel quo fundamento dicatur. Si vero eligatur secundum, profecto dispositio peccati existentis in subjecto, non obstabit quominus Deus illi infundat charitatem sine gratia, quia nec peccatum habituale essentialiter includit carentiam physicam illius qualitatis, cum sufficienter salvari possit in morali macula, ut paulo post videbimus; nec e converso habitus charitatis est sufficiens forma expellens peccatum habituale, illique repugnans in ordine ad potentiam absolutam, ut in secundo membro dilemmatis accipitur et supponitur.

3. *Charitas potest simul esse cum peccato habituali.—Probatur ratione, primo.*— Probo ergo alteram partem in principio positam, nimirum, charitatem, si sola infundatur, posse simul esse cum peccato habituali. Primo, quia, supposita distinctione gratiæ a charitate, sola charitas non sanctificat animam, quia non deificat illam, nec facit gratam simpliciter, aut dignam vita æterna; ergo non est unde tantam, tamque formalem repugnantiam habeat cum peccato habituali, ut implicet contradictionem cum illo simul conjungi. Antecedens probatur ex dictis supra de forma justificante, quam ostendimus essentialiter esse gratiam sanctificantem. Idemque optime confirmatur ex illis locis D. Thomæ, in quibus dicit gratiam esse formam charitatis, adeo ut, sine gratia, etiam actus ipsius charitatis non habeat valorem vitæ æternæ condignum, ut patet ex quæst. 27 de Verit., art. 5, ad 5 et 9, et art. 6 ad 7. Nam inde aperte sequitur charitatem sine gratia fore informem in ordine ad sanctificandum hominem, et reddendum illum dignum vita æterna. Ergo non est unde repugnet omnino manere illum habitum in homine peccatore. Unde potest hoc confirmari, quia omnes contradictiones, vel repugnantiæ, aut absurda quæ solent inferri, ex eo quod peccatum habituale maneat cum justitia inhærente, cessant in habitu charitatis, si solus ille absque gratia cum tali peccato conservetur. Quia facile negabitur illum habitum solum, vel perfecte justificare, aut facere hominem filium Dei, dignum gloria, vel similia. Nunc enim tribuuntur hæc charitati, quia non separatur a gratia, cui ex natura sua est conjuncta; cessarent autem si Deus per miraculum, non conservando gratiam, habitum charitatis conservaret. Et simili modo cessaret omnis moralis repugnantia quæ in eo facto cogitari potest, ut ex sequenti puncto magis patebit.

4. *Probatur secundo.*—Unde possumus secundo idem probare discursu facto in præcedenti dubio, quia illa repugnantia non oritur ex physico formali effectu habitus charitatis, neque ex morali; ergo nulla talis est. Prior pars antecedentis patet, quia physicus effectus habitus charitatis solum est dare intrinsecam et proximam facultatem, connaturaliter effectivam actuum supernaturalium amoris Dei et proximi, et consequenter inclinare physice ad illos actus, quantum unaquæque forma in actu primo, et pondere naturali ad suas actiones inclinatur; hic autem effectus non habet physicam repugnantiam cum habituali peccato, quia nec actuale peccatum illi effectui per se ac formaliter opponitur, ut in præcedenti dubio declaravi; nec effective inducit aliquid quod illi effectui formaliter ac physice repugnet, quia nec formam physice contrariam efficit, ut per se notum est, nec potest effective inducere solam privationem, ut infra in lib. 11 ex professo ostendam.

5. *Probatur tertio.* — Tertio, supra ostensum est posse actum charitatis esse simul cum habituali peccato; ergo idem dicendum est de

habitu. Probatur consequentia, quia in conversione perfecta ad Deum conveniunt, et, licet habitus excedat actum in permanentia vel in substantia, inde non videtur sequi specialis repugnantia vel contradictio, nec ostendi potest, ut magis ex sequentibus patebit. Denique hæc resolutio sequitur necessario ex alia data in dubio præcedenti, quia, si habitus charitatis potest esse simul cum peccato mortali, dum actu committitur, ut ostendimus, multo magis esse poterit in homine qui illud commisit, postquam ab illo cessavit, etiamsi illud non retractaverit, nec Dei gratiam fuerit consecutus. De quo argumento paulo post latius dicam.

6. *Controversiæ difficultas. — Opinio prima. — Secunda communior.* — Tota ergo controversia est de justitia inhærente quoad habitum gratiæ, sive cum habitu charitatis conjunctus sit, sive solus in peccatore conservetur, sive infundatur. In quo puncto auctores supra citati in prima sententia præcedentis dubii, putant hoc implicare contradictionem, et in hoc puncto de peccato habituali eis consentit Lorca, ut paulo post dicam. Habet autem hæc sententia plura fundamenta, et variis modis defenditur, quæ postea proponam. Communior vero opinio est, non implicare contradictionem, etiam habitum gratiæ, atque adeo totam justitiam inhærentem habitualem conservari in homine peccatore quoad omnem positivam perfectionem, sine remissione seu exclusione peccati. Hanc opinionem tenent imprimis omnes Theologi, qui dicunt gratiam posse conservari in homine actualiter peccante, uno vel alio moderno excepto. Et ultra supra citatos in dubio tertio, sumitur hæc sententia ex Scoto, in 2, distinct. 37, § *Ad quæstionem tertiam;* et Petr. Aliac., in 2, q. 9, art. 2, et ex aliis locis, qui docent gratiam solum demeritorie expelli ratione peccati, quos in proprio loco referemus. Videtur enim ex illo principio sequi, non obstante malo merito peccati, posse facile Deum non retribuere peccatori hanc pœnam. Item qui affirmant qualitatem gratiæ non ex natura sua, sed institutione divina, habere quod justificet et gratum faciat, consequenter docent posse manere in peccatore, non ut gratia est, sed ut qualitas est. Denique Scotus, et alii qui dicunt habituale peccatum mortale nihil aliud esse nisi ordinationem ad pœnam æternam ex lege Dei, facile inferunt, non obstante illa qualitate, posse Deum ad eamdem pœnam hominem ordinare, quam peccatum actuale meruit. Nos autem ex nullo istorum fundamentorum sententiam hanc probare possumus. Et ideo supponimus habituale peccatum quod moraliter manet in homine ex actuali peccato commisso, et non retractato, non esse ordinationem ad pœnam, quæ a Deo est, et bona, sed esse verum malum culpæ, quod ab ipso homine factum est, et ipsum reddit coram Deo maculatum, et pœna dignum, ut latius in materia de peccatis tractatur. Deinde supponimus qualitatem gratiæ de se et natura sua habere etiam ex natura sua repugnantiam, quasi contrariam, cum mortali culpa habituali.

7. *Defensores communis sententiæ.* — Rejectis ergo his fundamentis, eamdem opinionem tenet Medin. 1. 2, quæst. 113, art. 2, in penult. dub., ad 3, ubi imprimis simpliciter approbat quod in quæst. 110, art. 4, dixerat, gratiam posse a Deo conservari in homine peccatore, quia, licet gratia natura sua faciat hominem gratum, nihilominus Deus potest hunc effectum impedire, et ita facere ut gratia maneat in homine peccatore; ubi per peccatorem non intelligit solum hominem actu peccantem, sed etiam permanentem in peccato mortali, nam de illo in toto illo argumento disputaverat, et de illo loquuntur auctores cum quibus contendit, et proprietas vocis id requirit. In eamdem sententiam consentit Cumel 1. 2, quæst. 110, art. 4; postea vero discordare videtur quæst. 113, art. 2, disp. 3, ad finem, ut supra notavi. Eamdem sententiam docet Alfons. Curiel, controvers. 3 in 2 Pet. 2, num. 182 et sequentibus. Potest autem suaderi hæc sententia, quia, non obstante illa oppositione, et repugnantia connaturali, potest Deus de sua absoluta potentia illam vincere, et conservare gratiam in eo qui peccavit, non remittendo illi peccatum. Hoc autem potest probari primo, quia gratia et peccatum non opponuntur tanquam actus vitales contrarii, nec tanquam carentia et habitus privative ac physice opposita; ergo non est unde absolute repugnent in ordine ad potentiam absolutam. Prior pars antecedentis manifesta est, quia de habitibus loquimur; altera vero pars probatur, quia peccatum actuale mortale non includit formaliter et in suo conceptu privationem habitualis gratiæ, ut in præcedenti dubio probatum est; sed habituale peccatum per se ac formaliter constituitur per moralem relationem ad actuale peccatum commissum, non retractatum, nec remissum; ergo etiam habituale

peccatum non includit per se et in suo formali conceptu privationem gratiæ habitualis.

8. *Explicatio factæ probationis.* — Dico autem *per se ac formaliter*, quia loquendo de facto, et ex natura rei, supposita hominis ordinatione ad finem supernaturalem, et sanctificatione ejus per participationem divinæ naturæ, macula peccati mortalis per se ac necessario includit privationem physicam gratiæ, cum morali habitudine ad peccatum actuale, juxta doctrinam D. Thomæ 1. 2, quæst. 86, art. 2, ad 3. Tamen inter illa duo, privatio se habet ut materiale, habitudo autem ad præcedens peccatum est quasi formale constituens illam privationem in ratione maculæ. Cujus signum est, quia illa privatio si esset a solo Deo, ut esse posset, non haberet rationem maculæ, et nunc etiam physice et effective, eo modo quo fieri potest per suspensionem concursus, est a solo Deo, ut in lib. 11 videbimus, et ut sic non habet rationem peccati habitualis, sed tantum pœnæ. Solum ergo habet rationem maculæ moralis per relationem ad actum commissum, et per denominationem ab illo. Unde loquendo de ista macula secundum hoc totum quod includit, evidentissimum est non posse cum gratia conjungi, quia non possunt privatio et habitus simul esse. Tamen, quia illa duo, materiale scilicet et formale, vere sunt distincta, dicimus ad rationem peccati habitualis solum illud formale sufficere, materiale autem non esse de intrinseca ratione peccati actualis.

9. *Roboratur argumentatio.* — Unde consequentia principalis argumenti probari potest, primo, quia, seclusa privativa oppositione, et contrarietate vitalium actuum, Deus potest alia contraria, vel formaliter inter se repugnantia, simul ponere vel conservare, ut constituit duo corpora in eodem spatio, licet naturaliter repugnent, et in eodem corpore simul ponit duo ubi in locis seu spatiis distantibus, etiamsi naturaliter repugnent, et in eodem ligno posset calorem et frigus ponere in gradu intenso, quia non sequitur contradictio, etiamsi naturalis repugnantia divina virtute superetur; ergo similiter poterit conjungere in eodem subjecto gratiam cum peccato quoad formalem culpam ejus. Neque obstat quod peccatum non possit fieri a Deo in homine habente gratiam, nam satis est quod fieri possit ab homine, non obstante habitu gratiæ, et quod non possit gratia excludi a peccato actuali, tanquam a forma vel dispositione aliquo modo contraria. Unde fit ut non excludatur gratia a peccato, nisi ad modum unius contrarii per illud. Quocirca, sicut unum contrarium non excludit aliud, nisi Deus suum influxum, quo formam contrariam conservabat, suspendat, ita peccatum actuale non excludit gratiam, nisi Deo suspendente concursum quo gratiam conservabat; ergo, sicut potest non suspendere concursum quo unam qualitatem contrariam conservat, etiamsi alia introducatur, ita potest non suspendere influxum quo gratiam conservabat, etiamsi peccatum habituale ex actuali relinquatur.

10. *Secunda ratio.* — Secundo, potest probari eadem illatio ex dictis in præcedenti capite; nam Deus, in illomet tempore in quo homo actu peccat, potest conservare gratiam in homine, nolendo suspendere influxum quo illam conservat; ergo multo magis poterit idem facere, transacto illo actu peccati; ergo poterit conservare simul gratiam cum habituali peccato. Prior consequentia videtur evidens, non solum a paritate rationis, sed etiam a fortiori, quia non est major aversio a Deo in illa relatione ad actum præteritum, quam sit in ipso actu; imo in hoc est major, tum quia propter quod unumquodque tale, et illud magis; tum etiam quia actualis aversio est per se voluntaria, ac formaliter libera, habitualis autem solum per denominationem ab illa. Unde ipsum peccatum actuale, dum durat, reddit hominem invisum, et odio dignum, et indignum vita æterna, non minus quam postquam cessat nondum retractatum; ergo, si, his omnibus non obstantibus in actuali peccato, potest cum illo conservari gratia, multo magis poterit conservari gratia illo transacto quoad actum. Tunc autem videtur secunda consequentia evidens, quia peccatum transiens actu, manet reatu, ut loquitur Augustinus, id est, manet quoad moralem maculam, et dignitatem pœnæ; ergo si, transeunte actu peccati, adhuc conservari potest gratia, erit simul cum habituali peccato.

11. *Superior ratio quos urgeat.* — *D. Ambrosius, lib.* 1 *in Luc.* — Hæc vero ratio non est efficax contra eos qui antecedens illud de conservatione gratiæ in homine actualiter peccante non admittunt, sed ejus vis revocanda est ad rationes illas, quibus illud principium præcedenti capite probavimus, ubi solum id diximus, attenta repugnantia physica; de morali autem statim dicemus. At vero videtur efficacissima ratio facta contra quosdam novos Theologos, qui, cum absolute con-

cedant posse Deum conservare gratiam sanctificantem in homine actualiter peccante, negant posse illam conservare simul cum habituali peccato. Quam opinionem refert Cumel. prima secundæ, quæst. 110, articulo quarto, disput. quarta, et tribuit Medinæ, apud quem illam non invenio, sed potius contrarium, ut supra notavi. Illum vero dicendi modum sequitur novissime Lorca, dicta disput. 40 de Gratia; neminem tamen allegat. Fundatur autem non quidem in eo quod non possit Deus gratiam conservare, cessante peccato actuali, multo facilius quam antea; id enim nulla verisimilitudine cogitari potest, ut evidenter probant rationes factæ; et præterea, quia etiam tunc, licet Deus hominem actu peccantem pro eo tempore sua gratia privet, statim ac cessat peccare, potest illi habitum gratiæ infundere, ut est per se clarum, quia potest illum immediate post justificare, sicut fortasse fecit in Paulo : *Nescit enim tarda molimina Spiritus Sancti gratia;* ergo majori ratione, si ponatur Deum conservare gratiam in homine actu peccante de sua potentia absoluta, poterit eamdem conservationem in eodem continuare, etiamsi ille ab actu peccandi cesset.

12. *Illius opinionis fundamentum.—Confirmatur ex suppositione.* — Fundatur ergo illa opinio in hoc quod, licet gratia conservetur in tali homine post actum peccati, nihilominus non conservatur simul cum habituali peccato. Et ita ad rationem a nobis factam, data prima consequentia, negatur secunda. Ratio autem est, quia, transacto actuali peccato, ex vi habitualis gratiæ ibi permanentis, fit ut in tali homine nulla peccati commissi macula maneat, nec moralis aliqua aversio habitualis, nam supernaturalis conversio, et sanctificatio gratiæ impedit illam. Potestque exemplo a nobis allato confirmari, nam, si Deus nunc immediate post mortale peccatum commissum infundat illi habitum gratiæ sine alia mutatione actuali voluntatis ejus, tollet omnino peccatum habituale, ut capite sequenti videbimus; ergo idem faceret in eo casu conservando gratiam, quia non est magis potens ad tollendum habituale peccatum gratia noviter infusa, quam sit ad impediendum illud gratia conservata. Unde etiam inferunt aliqui sic opinantes, in eo casu in quo Deus conservare ponitur gratiam in homine actu peccante mortaliter, peccatum actuale non inducere maculam, quia, licet de se sit potens illam inducere, impeditur a fortiori agente conservante formam, scilicet, gratiam privative oppositam maculæ, quam repugnat simul esse cum illa, quia de essentia talis maculæ est privatio physica gratiæ. Alii vero dixerunt actuale peccatum inferre quidem suam maculam, et illam conservare, quamdiu durat, etiamsi gratia in subjecto conservetur; nihilominus tamen, eo ipso quod illa macula desinit conservari ab actuali peccato, expelli per gratiam propter excellentiam talis formæ.

13. *Rejectio.—Tacitæ objectionis impugnatio.*— Sed hæc non videntur mihi dici consequenter, nec satis probabiliter, admissa illa hypothesi, quod habitus gratiæ possit simul conservari cum actuali peccato mortali. Primo, quia, posito illo casu, gratia, conservata in homine actu peccante, non diminueret in illo actu rationem peccati, malitiæ, culpæ, et offensæ ac injuriæ Dei, quia hæc inseparabilia sunt a tali actu libere et cum sufficiente cognitione facto, prout ad peccandum mortaliter necessarium est; ergo ex illa positione necessario sequitur illum hominem, dum peccat, esse Deo odibilem ratione talis peccati, et esse dignum æterna pœna, et carentia visionis Dei, et consequenter non diligi a Deo vere ut amicum, quia non potest Deus non odio habere peccatum, et consequenter etiam peccantem ratione illius. Si autem hæc omnia, ut fundata in actuali peccato, non repugnant cum habituali gratia ibi permanente, et suum primarium effectum formalem conferente, nulla ratio probabilis afferri potest, cur similes denominationes, ut fundatæ in habituali macula peccati relicta ex peccato actuali, repugnent esse simul cum habitu gratiæ; ergo nec repugnabit habitum gratiæ conservari cum morali macula habitualis peccati. Sed respondebunt non posse dari maculam habitualem peccati sine privatione gratiæ, quia in ea maxime macula consistit. Sed hoc non minus gratis dicitur; nam, licet id sit verum de macula physica, prout nunc inducitur, non vero de macula morali, quæ cum illa inducitur; nec ratio redditur, cur non sit separabilis, seu (quod perinde est) cur non possit conjungi cum gratia præexistente, et conservata in subjecto, si actuale peccatum simul cum illa potest conservari.

14. *Instantia secunda.* — Unde argumentor secundo in hunc modum, quia peccatum actuale, eo ipso quod committitur, quamvis cesset quoad actum, et nullam mutationem physicam et habitualem in anima efficiat, sive positivam, sive privativam, nihilominus sem-

per relinquit moralem quamdam inordinationem in anima sufficientem, ut hominem denominet peccatorem, et Deo offensum, ac pœna dignum ; hoc videre licet suo modo in peccato veniali, quod nec tollit nec minuit habitum gratiæ, et nihilominus moraliter censetur manere, quamdiu non retractatur nec remittitur. Item id cernitur in peccato commisso ab homine in puris naturalibus, quia relinqueret maculam moralem sine physica privatione gratiæ. Nam, licet aliqui dicant illud de se inducere privationem, quia de se facit hominem indignum gratia, quod antea non habebat, hoc nihil obstat propositioni assumptæ, quia per illam indignitatem non fit in homine aliqua mutatio physica, quod solum assumpsimus. Quocirca si attente res consideretur, illa indignitas nihil aliud est quam vel ipsamet malitia, et moralis aversio peccati actualis, vel moralis maculæ, quæ ex illo tunc maneret. Datur ergo tunc moralis macula sine physica mutatione, vel privatione habituali propria ac physica. Item peccator nunc, quando iterum mortaliter peccat, novam maculam contrahit sine physica mutatione, vel nova privatione gratiæ; sed illa quæ jam inerat, quia novo titulo esse incipit, nova macula dicitur; re tamen vera, solum id quod est morale in macula accrescit. Ergo simili modo peccatum hominis, in quo Deus habitum gratiæ conservavit, relinquet post se maculam moralem, non obstante habitu gratiæ. Probatur consequentia, quia illa macula moralis per se non requirit aliquid physicum de novo, et distinguitur omnino a physica privatione habitus gratiæ, et, licet ex natura rei secum illam afferat, multo magis illam secum affert actuale peccatum ; si ergo non obstante illa naturali consecutione, Deus facere potest ut ex actuali peccato non sequatur illa privatio in re, cur non poterit etiam facere ut, licet actuali peccato sequatur moralis macula, nihilominus ex hac non sequatur privatio physica gratiæ ? Est enim eadem vel major ratio, quia peccatum actuale non minus facit indignum gratia, quam macula moralis, et nihilominus potest facere Deus ut homo indignus gratia propter actuale peccatum, habeat nihilominus illam, quia ipse vult eam conservare; ergo eadem ratione potest facere ut, licet ex macula morali sit indignus gratia, et dignus privatione ejus, nihilominus in re ipsa physice illa non privetur.

15. *Impugnatio tertia.* — Tertio, argumentor in hunc modum, quia impossibile est actuale peccatum non relinquere hominem moraliter peccatorem in habitu, eo ipso quod committitur, et non retractatur, nec a Deo remittitur ; ergo si homo habens habitum gratiæ a Deo conservatum, peccatum commisit actuale, et illud non retractavit, nec remissionem ejus a Deo obtinuit, necessario manet peccator in habitu, non obstante habitu gratiæ, et consequenter necessario manet in illo peccatum secundum habitum quemdam moralem simul cum habitu physico gratiæ. Major probatur, quia nunc ita fit in omni peccato, tam veniali quam mortali in quocumque statu, ut declaravi ; illud autem non fit per propriam efficientiam, quæ possit impediri per denegationem divini concursus, sed fit per illum modum resultantiæ, quo, posito fundamento et termino, consurgit relatio, quæ resultantia nullo modo potest impediri ; sic enim hominem esse peccatorem, nihil aliud est quam habitudo quæ resultat in homine, ex eo præcise quod peccavit, et non retractavit actum, nec Deus illud peccatum remisit ; ergo cum hoc totum fundamentum cum termino ponatur in illo casu, non potest gratia existens, vel Deus illam conservando, impedire quominus resultet illa relatio, a qua homo dicitur esse in peccato.

16. *Evasio.* — *Enervatur.* — Dicetur fortasse, licet in eo casu desit retractatio ex parte hominis, ut pro aliquo tempore semper contingit, nihilominus, eo ipso quod Deus conservat habitum gratiæ, necessario remittere peccatum, et ex hac parte destrui illius relationis fundamentum. Sed contra, quia, quamvis probabiliter hoc dicere possint, qui negant, posse conservari habitum gratiæ cum actuali peccato, quod mox videbimus, supposito autem contrario dogmate de actuali peccato, non potest id dici rationabiliter. Nam, juxta illam sententiam, licet Deus conservet gratiam in homine actu peccante, non necessario remittit illi tale peccatum, quia nec potest facere quin peccatum illud sit sibi invisum et odiosum, vel quod non sit pœna dignum, neque cogitur Deus habere propositum non puniendi illud, neque habitus gratiæ, vel voluntas conservandi illam potest hanc necessitatem Deo inferre ; imo, posset Deus velle conservare gratiam in tali homine peccante, et nihilominus habere propositum puniendi illum, si non egerit pœnitentiam, vel etiam privandi illum habitu gratiæ propter tale peccatum, si tanto tempore in illo peccato duraverit, aut alio tempore, vel modo a se

præscripto; in his enim omnibus nulla cogitari potest repugnantia, supposito quod nulla sit in conservanda gratia, eo tempore, quo actualiter peccatur. Neque potest certe concipi quod Deus possit conservare gratiam in eo qui actu illum offendit, et cui ipse non remittit talem offensam, et quod non possit conservare gratiam in eodem postquam peccare cessavit, nisi remittendo illi offensam contra se commissam, Si autem Deus illam non remittit, nec homo illam retractat, profecto manet moraliter quoad moralem deformitatem, licet non maneat quoad physicam privationem gratiæ.

17. *Solutio oppositæ rationis.* — Neque ratio contrariæ sententiæ aliquid urget, consequenter in illa loquendo. Nego enim habitum gratiæ a potentiori causa conservatum, ex vi solius suæ physicæ informationis necessario impedire introductionem, vel conservationem maculæ moralis, si ex vi suæ informationis non necessario impedit actuale peccatum, quia privatio physica gratiæ non majori necessitate est connexa cum morali macula habituali quam cum peccato actuali. Quia, sicut peccatum actuale non includit directe et formaliter privationem physicam gratiæ, ita nec macula moralis quæ ab illo relinqui potest, et sicut talis privatio ex natura rei comitatur talem maculam, ita etiam ex natura rei comitatur actuale peccatum multo potiori ratione; ergo si Deus, conservando efficaciter gratiam, non cogitur impedire vel remittere actuale peccatum, neque etiam cogitur impedire aut remittere habituale peccatum quoad solam moralem maculam. In exemplo autem de gratia noviter infusa post transactum peccatum actuale, cum eadem proportione loquendum est; fatemur enim, ad illam ex natura rei sequi exclusionem culpæ habitualis relictæ ex actuali peccato præterito; nihilominus tamen, in ordine ad potentiam absolutam, necessario dicendum est posse Deum gratiam infundere, non remittendo nec excludendo totum id quod habet rationem culpæ in habituali peccato, scilicet, id quod est morale in tali macula, supposito quod possit conservare gratiam in homine actu peccante. Nam, si potest illam conservare in homine peccante, ergo poterit illam infundere eidem, si antea illa carebat, quia non magis peccato repugnat in ordine ad absolutam potentiam gratia denuo infusa, quam gratia prius existens et conservata; ergo, si potest Deus infundere gratiam inimico suo in eodem tempore manenti in inimicitia, imo operanti illam, multo magis poterit eam dare inimico, qui actu illum non offendit, sed antea offendit. Concludo igitur illos auctores non consequenter loqui, et ex illa hypothesi de actuali peccato evidenter concludi non esse majorem repugnantiam, imo nec forte æqualem in habituali.

18. *Tertia impugnatio a nulla repugnantia.* — Tertio vero possumus simpliciter de utroque idem probare, quia nulla implicatio contradictionis ostendi potest in tali opere, quod non possumus melius ostendere quam expendendo repugnantias, quæ assignari solent, et eas examinando. Prima est, quia sequitur eumdem hominem esse sanctum vera et perfecta sanctitate, et peccatorem per peccatum ac malum simpliciter; hæc autem est contradictio; ergo. Sequela patet, quia qualitas gratiæ est vera et perfecta animæ sanctitas, peccatum autem mortale, et macula ejus est maxima ejusdem animæ immunditia; hæc autem duo involvunt contradictionem, quia de ratione sanctitatis veræ ac perfectæ est maxima puritas, et de ratione formæ, quæ sanctum constituit, est ut eum, quem informat, purum a simili macula reddat. Vel potest aliter eadem difficultas proponi deducendo ad inconveniens; nam sequitur justitiam inhærentem, qua nunc justificamur, non esse perfectam sanctitatem; consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia sanctitas vera et perfecta est, quæ secum non admittit talem maculam, quæ personam simpliciter immundam et deformem reddat; non est autem talis hæc justitia, si potest simul esse cum peccato; ergo. Minor probatur, quia repugnat Concilio Tridentino, sess. 5, cap. 5, ubi de his qui in Christo per gratiam renascuntur, dicit: *Veterem hominem exuentes, et novum qui secundum Deum creatus est induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti effecti sunt.* Dicuntur autem renati induere novum hominem, qui secundum Deum creatus est, ratione inhærentis justitiæ quam recipiunt. De qua etiam justitia dicit idem Concilium, sess. 6, cap. 7, esse *sanctificationem et renovationen interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex injusto fit justus, ex inimico amicus.*

19. *Solvitur repugnantia in primo modo proposita.* — Ad hanc autem repugnantiam priori modo propositam, respondetur negando simpliciter sequelam, quia bonum ex integra causa, et malum ex quocumque defectu.

In illo ergo casu non posset homo ille simpliciter denominari bonus, sed potius malus; unde nec posset denominari simpliciter sanctus, sed potius peccans vel peccator. Ad probationem autem sequelæ, respondemus gratiam quidem in se esse perfectam sanctitatem, et de se illam communicare personæ cui inest, et constituere ac denominare illam simpliciter sanctam, nisi impediatur; in illo autem casu impediri illam denominationem a superveniente, vel simul existente peccato, seu morali malo. Nam denominatio sancti simpliciter dicta duo includit, scilicet, positivam perfectionem sanctitatis, seu justitiæ et gratiæ, et carentiam omnis moralis malitiæ, quæ ab ultimo fine avertat, et hominem Deo odibilem reddat. Et, licet qualitas gratiæ utrumque conferat, non tamen eodem modo, nam perfectionem positivam confert per se primo, remotionem autem peccati per se secundo, et naturali quadam consecutione. Nam perfectionem positivam confert ex vi suæ physicæ informationis, quam necessario habet in subjecto eo ipso quod illi inest, nam per hoc illi se communicat; quæ physica perfectio non est alia quam facere hominem divinæ naturæ consortem, ac proinde filium de se adoptivum. At vero carentiam moralis maculæ peccati præbet secundario, et ex consequenti, et non sine peculiari remissione, et (ut ita dicam) cooperatione Dei, quamvis debita ipsi gratiæ, connaturali utique debito. Ideoque potest hoc posterius ab illo primo separari per potentiam et voluntatem Dei; vel supposito peccato, quia Deus vult in homine peccatore gratiam producere, et nihilominus non operari remissionem peccati secundum exigentiam gratiæ, sed negare illud quod ex parte illius necessarium est ad destruendum omnino peccatum ultra physicam productionem gratiæ; vel quia, supposita gratia in homine, et permittendo illum peccare, non vult suspendere influxum quo gratiam conservat; in neutro enim modo istorum invenitur repugnantia, ut probatum est.

20. *Solvitur repugnantia in secundo modo proposita.* — Unde ad alium modum proponendi eamdem difficultatem, negatur sequela; nam, ut justitia infusa, et gratia sit pura et perfecta sanctitas, duo requiruntur et sufficiunt. Unum est, quod ab illa nullum possit esse peccatum, etiam veniale, quia hoc repugnat bonitati ejus; justitia enim injustitia esse non potest, et consequenter nec est principium venialis peccati, quod quædam injustitia est, licet sit parva. Aliud est, quod, considerata ejus excellenti natura, et debito quod secum affert, nullum mortale peccatum simul cum illa esse possit. Non est autem de ratione perfectæ sanctitatis creatæ, ut implicet contradictionem cum illa conjungi in eodem subjecto peccatum mortale. Hoc enim nulla ratione probatur; nam ut calor sit perfectus calor, et summe intensus, non est necesse ut implicet contradictionem simul conjungi cum frigiditate, nec quod det talem denominationem calidi, ut in suo conceptu involvat carentiam frigiditatis, sed satis est quod taliter constituat calidum, ut de se expellat ab illo frigiditatem, et ut hoc sit illi connaturaliter debitum, etiamsi Deus possit contrarium facere. Et similiter habitualis scientia in sua specie et gradu perfecta, vel certe collectione omnium scientiarum, dici quodam modo potest perfecta veritas, id est, forma perfecte informans in ordine ad verum, et expellens de se errorem, quamvis non implicet contradictionem cum talibus habitibus conservari habitus falsos, vel actus erroneos; imo etiam naturaliter possent simul esse cum illis habitibus, in quo excedit perfectio gratiæ, quæ naturaliter esse non potest cum habituali vel actuali peccato.

21. *Infirmantur aliæ repugnantiæ.* — Secundo, hinc facile solvuntur omnes aliæ repugnantiæ sumptæ ex contradictoriis denominationibus, quas gratia et peccatum tribuere solent subjecto cui insunt; nam gratia facit et denominat dignum gloria, peccatum vero constituit indignum. Gratia constituit objectum amoris, peccatum odii, unde illa facit gratum et amicum, hoc ingratum et inimicum; illa quasi componit hominem cum Deo in ratione pacis et justitiæ, facit enim ut homo non sit offensus nec injuriosus Deo; peccatum autem, cum intrinsece sit iniquitas et offensio Dei, necessario hanc pacem et æquitatem dissolvit. Istæ autem denominationes neque possunt a gratia vel peccato cum partitione accommoda separari, neque in eodem subjecto simul conjungi; ergo neque peccatum et gratia. Respondemus autem omnes has repugnantias in verbis, eorumque æquivoca significatione vel usurpatione, confuse et absque debita distinctione usurpata, positas esse. Nego igitur sequi denominationes contradictorias, sed quasi contrarias, et sub diversis rationibus, et ex distinctis fundamentis; hujusmodi autem denominationes facile possunt esse simul de potentia absoluta.

22. *Expositio. — Explicantur exemplo.* — Declaratur res ipsa discurrendo per singula exempla. Quia gratia facit dignum gloria dignitate connaturalitatis, peccatum autem facit indignum gloria, et dignum pœna indignitate demeriti, seu mali meriti dignitate; hæc autem duo non repugnant contradictorie, cum diversarum rationum sint. Potestque exemplum ex naturalibus sumi, nam anima rationalis de se, et in pura natura sumpta, digna est beatitudine naturali, et tamen si peccatum mortale committat, erit eadem beatitudine indigna. Et idem cum proportione est in aliis prædicatis : gratia enim de se, præsertim si habeat charitatem adjunctam, facit amicum, quia ex natura sua postulat remissionem offensæ; tamen non necessitat Deum ad concedendam illam, et ideo, ratione culpæ, si perseveret, vel introducatur, potest impediri status amicitiæ, et perfecta redamatio ex parte Dei. Unde gratia per se primo, et (ut ita dicam) essentialiter constituit objectum illiusmet amoris, quo ipsa confertur; alterius vero actus, quo remittitur offensa, solum constituit objectum dignum, cui talis etiam amor tribuatur, et ideo potest non tribui, nec amicitia consummari. Sicut supra dicebamus acceptationem ad gloriam conferri per gratiam, quatenus illi debetur debito connaturalitatis, et nihilominus ipsa acceptatio addit amorem, quem Deus potest de sua potentia denegare homini gratiam habenti. Quapropter, posito illo casu, quod gratia conservetur in homine peccatore vel peccante, talis homo non denominaretur simpliciter amicus vel gratus, sed inimicus et ingratus, quia malum ex quocumque defectu; neque illæ denominationes amici et grati in illo sensu sunt essentiales gratiæ, nec pertinentes ad primarium effectum ejus, sicut in denominatione sancti explicatum est. Et idem est in ultimo effectu pacandi Deum homini, et componendi hominem cum Deo; nam hoc totum facit gratia expellendo peccatum, et ideo non confert id totum per solam physicam informationem per modum primarii effectus, sed quia natura sua totum id postulat, tanquam debitum, et consequens ad primarium effectum. Et ideo, si Deus id concedere nolit, non repugnat simul esse in homine illam proportionem quam habet ad Deum, per participationem naturæ ejus, cum morali improportione et inæqualitate peccati.

23. *Instantia tertia.* — At enim contra hoc potest instari tertio, quia sequitur nunc de facto non expelli peccatum formaliter per gratiam inhærentem, quod repugnat Concilio Tridentino, ut supra a nobis dictum est. Sequela probatur, quia vel expellit immediate per seipsam, sicut lumen expellit tenebras; vel mediate, quatenus postulat expulsionem ut connaturalem. Primum a nobis consequenter dici non potest, quia alias non esset expulsio peccati separabilis a tali forma, sicut expulsio tenebrarum non est separabilis a lumine informante aerem; ergo, ex nostra sententia, plane sequitur gratiam non expellere peccatum illo modo. Si autem secundum dicatur, illud nihil aliud est quam dicere non gratiam, sed Deum expellere peccatum. Et declaratur; nam si gratia conservetur simul cum peccato mortali, ut nos contendimus fieri posse, tunc gratia habet totum effectum formalem quem habere potest, et non expellit peccatum, et tunc etiam posset Deus illi homini remittere peccatum; per quam ergo formam remitteret? Non certe per gratiam, quæ jam ibi erat et informabat, manente peccato; ergo per aliam, quæcumque illa esse fingatur; ergo revera per eamdem nunc remittit, et non per gratiam.

24. *Satisfit priori instantiæ illationi.* — Ad priorem sequelam, quæ est de facto, respondeo negando illam. Nunc enim habitualis gratia non expellit actuale peccatum, sed potius ab illo expellitur, si præexistit, quando illud committitur; et ut postea illud expellat, oportet ut cessaverit peccatum actuale, et jam non sit. Expellit ergo gratia habitualem maculam, quam peccatum actuale reliquit. Hæc autem macula nunc de facto non consistit in sola relatione rationis ad peccatum commissum, vel in sola morali et quasi virtuali duratione illius, sed consistit in reali privatione gratiæ cum tali respectu vel moralitate actus præteriti, ut jam diximus cum D. Thoma 1. 2, quæst. 86; et ideo gratia nunc per seipsam immediate ac formaliter expellit maculam, quoad illud physicum quod in illa invenitur, et consequenter etiam expellit moralitatem maculæ, vel quia illi quodammodo adhæret tanquam formale materiali, vel certe quia connaturaliter postulat ut conferatur a Deo ex voluntate condonandi offensam, si antea erat seu durabat in homine peccatore. Nam, ut forma dicatur expellere formaliter contrariam formam, non oportet ut, per se solam, et sine alia actione, vel quasi actione seu voluntate Dei illam expellat, sed satis est quod sibi sit debitum, quicquid ex parte Dei ad talem

expulsionem necessarium est. Exemplum est clarum in calore et frigore. Nam calor non potest expellere frigus, nisi Deus suspendat influxum quo frigus conservat, et nihilominus vere expellit illud formaliter, quia connaturalis ordo postulat ut ad ingressum ejus Deus illum influxum auferat, cum de potentia absoluta posset illum non auferre. Sic ergo in præcedenti cum proportione nos dicimus.

25. *Responsio ad dilemma supra factum.* — Unde ad dilemma propositum, respondemus gratiam formaliter expellere maculam peccati priori modo, quoad realem carentiam gratiæ; posteriori autem modo, quoad moralitatem ejus. Et ad improbationem hujus partis negatur assumptum, nam et Deus expellit peccatum effective, remittendo offensam sibi illatam, et ex effectu illo gratiam infundendo; et gratia expellit formaliter, quia ratione illius tanquam perfectissimæ formæ deificantis animam Deus injuriam etiam condonat. Sicut in exemplo physico adducto, servata proportione, aliquid simile invenitur quoad hoc quod effective Deus per se et proxime expellit frigiditatem, eo modo quo privatio potest habere directam causam effectivam, utique proportionatam et privativam, et nihilominus quia Deus interponit illam causalitatem ratione caloris, privatio illa calori, ut formali causæ, attribuitur. Neque privatio potest habere alium modum causæ formalis, cum ipsa sit veluti forma quædam, et eodem modo expulsio peccati quoad moralem respectum non potest habere alium modum causæ formalis, quæ physica et realis sit. Unde ad declarationem seu confirmationem adjunctam de possibili, respondemus quod si Deus conservaret gratiam in homine peccatore, tunc haberet quidem omnem effectum formalem primarium, et positivum, ac physicum, quem nunc habet, non tamen haberet omnem effectum secundarium privativum et moralem. Quod si Deus postea vellet remittere peccatum, posset quidem id facere sine nova forma reali tali homini indita, per solam condonationem injuriæ; quia vero tunc illam concederet ratione gratiæ præexistentis, ideo etiam tunc ille esset secundarius effectus ejusdem gratiæ, quem antea non præstabat, quia Deus illi non cooperabatur, ut jam declaravi. Qualis autem foret tunc illa remissio, ex dicendis in capitibus sequentibus intelligetur.

26. *Instantia.* — Quarto nihilominus instatur, retorquendo illationes, nimirum, quia si gratia et peccatum mortale quoad veram culpam, possunt esse simul de potentia absoluta, etiam ex natura rei esse poterunt absque miraculo. Probatur sequela, quia tunc aliquæ formæ repugnantes natura sua ponuntur simul per miraculum, quando Deus utramque miraculose conservat; sed in præsenti non potest hoc Deus facere, quia non ipse conservat maculam peccati; ergo non potest miraculose illam conservare. Unde confirmatur primo, quia, quando forma repugnans alteri formæ positivæ non pendet a Deo in conservari, non indiget ex parte Dei peculiari expulsione, sed per solam infusionem alterius formæ expellitur, et ideo tunc impossibile est separari infusionem unius ab expulsione alterius; sed in præsenti ita se habet peccatum, quia non pendet in conservari a Deo; ergo si naturaliter repugnat cum gratia, non potest expulsio illius separari ab infusione gratiæ; vel e contrario, si separari potest expulsio peccati ab infusione gratiæ, signum erit quod nec naturalem repugnantiam habeant. Major patet inductione in expulsione tenebrarum per lumen, et in expulsione dextri per sinistrum, et similibus. Ratione etiam patet, quia quando formæ sunt repugnantes, solum potest requiri ex parte Dei suspensio influxus, quo conservabat formam expellendam; ergo ubi forma non conservatur a Deo, nihil aliud postulari potest ex parte Dei. Et confirmatur secundo, quia non potest requiri positiva destructio ex parte Dei præter infusionem formæ contrariæ; tum quia actio per se non tendit ad destructionem; tum etiam quia alias non esset intrinseca connexio inter inductionem unius formæ et expulsionem alterius, quia hæc connexio inter effectionem unius formæ et non conservationem alterius, non vero inter actiones positivas, intercedit.

27. *Solutio quartæ instantiæ.* — Respondeo ad argumentum negando sequelam, quia, ut gratia et peccatum ex natura sua repugnent, satis est quod gratiæ connaturaliter debeatur remissio peccati, ut supra dictum est; unde si conjungantur simul, miraculosum erit. Neque ad hoc est necessarium ut Deus conservet positive utrumque extremum, seu utramque formam oppositam, sed satis est quod unam faciat et conservet, aliam vero permittat, juxta exigentiam vel capacitatem ejus. Hoc declaratur primo in actuali peccato, nam, ut possit de potentia absoluta simul esse cum habitu gratiæ, non oportet fingere aut dicere posse Deum hominem inducere in tale peccatum, aut ipsum peccatum

homini infundere, sed satis est ut decernat permittere peccatum, statuendo firmiter non suspendere influxum quo gratiam conservat, etiamsi homo peccatum permissum committat, et quia, quatenus peccatum illud per realem actum fit, non fit sine generali concursu Dei, ideo potest etiam Deus velle concurrere, et nihilominus non cessare a conservatione gratiæ; in hoc ergo nullum locum habet objectio. Neque inde inferri potest non esse illud opus miraculosum, et præter naturam gratiæ; nam licet illi non debeatur, ut non permittatur peccare qui illam habet, est nihilominus illi connaturale ut non conservetur, interveniente peccato, et e contrario ipsi peccato est debita non conservatio gratiæ secundum debitum justitiæ, et providentiæ ordinem.

28. *Moralis macula permittitur, non vero positive conservatur.* — Simili modo cum proportione dicimus de morali macula habitualis peccati; nam, postquam contracta est, non oportet ut positive conservetur, sed satis est quod ibi permanere permittatur, quod efficaciter vult Deus, quando vel a principio voluit conservare gratiam, non obstante peccato, quod fieri permisit, et postea non remisit; vel quando præexistente jam morali macula peccati, licet velit gratiam infundere, et tollere physicam privationem ejus, hoc non obstante, non vult remittere culpam, præter naturam gratiæ, ac proinde per miraculum; sicut etiam miraculum esset nunquam dare gloriam perseveranti in gratia usque ad mortem. Quamvis enim peccatum, quatenus tale est, non pendeat per se in conservari a Deo, quia est quoddam malum, quod non facit Deus, nihilominus, postquam factum est, ita adhæret ut, nisi a Deo ipso destruatur omnino seu quoad Dei offensionem remittatur, tolli non possit; et ideo durat, quamdiu a Deo non destruitur; ejus tamen duratio non tribuitur Deo, et quia per accidens sequitur, et quia non tenetur Deus illud destruere.

29. *Ad primam confirmationem.* — Unde ad primam confirmationem, respondeo majorem propositionem habere locum, ubi forma repugnans est mera privatio physica alterius formæ, vel alia similis denominatio aut relatio; in præsenti autem moralis macula peccati, quamvis non conservetur per se a Deo, quia mala est, nihilominus addit aliquid ultra privationem physicam gratiæ, et ideo ut expellatur, necessarium est aliquid ex parte Dei præter infusionem physicam gratiæ, quod, licet sit conjunctum cum gratia ex natura rei, est separabile per potentiam absolutam. Illud autem, quod ex parte Dei requiritur, non est suspensio influxus, vel non conservatio, sed est moralis destructio, quæ fit per positivam remissionem.

30. *Ad secundam confirmationem.* — Ad secundam confirmationem, respondetur actionem physicam seu transeuntem non posse directe tendere ad destructionem, actum autem immanentem posse directe moralem destructionem intendere, et illam facere moraliter eo modo quo fieri potest. Sicut etiam inter homines remissio obligationis directe solum tendit ad tollendum vinculum obligationis. Neque est ulla repugnantia quod hic modus expulsionis unius formæ moralis sit ex natura rei connexus cum infusione physica alterius formæ, quia non in omnibus formis postulanda est eadem ratio vel modus repugnantiæ, sed cum proportione accommodata. Physica autem forma non potest habere majorem proportionem cum morali forma ad illam expellendam, illius autem modi potest esse capax propter aliquam singularem excellentiam, qualis in gratia reperitur. Et in corporibus invenimus quod non expellitur unum a suo loco per introductionem unius, et solam non conservationem alterius in illo loco; sed necessaria est actio qua istud moveatur in alium locum, et nihilominus est ibi connexio. Et similiter inter formam et passionem resultantem est naturalis connexio, licet fortasse illa resultantia non fiat sine nova actione. Ita ergo potest gratia connaturaliter expellere peccatum, licet ad remissionem peccati, quoad moralitatem ejus, specialis Dei voluntas, quæ est veluti specialis actio, simul necessaria sit.

31. *Instantia ultima.* — Ultimo addere potest aliquis, et contendere quod, licet ad integram remissionem peccati necessaria sit voluntas Dei condonantis et remittentis injuriam sibi illatam, et consequenter vera sit hæc conditionalis propositio, quod, si Deus sine hac voluntate infunderet gratiam ex præcisa voluntate effectrice physice talis formæ, gratia non tolleret peccatum, ut est Deo injuriosum, nihilominus verum sit absolute non posse Deum infundere talem qualitatem peccatori, quin simul habeat illam voluntatem remittendi suam injuriam, quia ad hoc necessario astringitur eo ipso quod talem qualitatem tali homini conferre vult. Unde consequenter fit gratiam semel infusam neces-

sario secum afferre peccati expulsionem, etiam in ordine ad potentiam absolutam. Et simili modo erit consequenter dicendum non posse Deum permittere ut, cum effectu homo justus peccet mortaliter, quin decernat non conservare in illo gratiam, si peccaverit; vel e converso non posse absoluto decreto statuere conservare gratiam pro aliquo tempore, quin pro illo non permittat peccatum a tali persona committi. Potest autem hæc tam necessaria connexio inter illam qualitatem, et carentiam mortalis peccati suaderi, quia, licet non fundetur in physica oppositione privativa, aut contradictoria immediata, potest nihilominus fundari in aliqua sufficienti repugnantia morali.

32. *Argumentum exemplo roboratur.*—Quod imprimis declaratur exemplo. Nam in materia de Incarnatione dicunt communiter Theologi quod, si Verbum divinum assumpsisset naturam hominis existentis prius in peccato, necessario in eodem instanti assumptionis mundaret illam a peccato quoad omnem maculam moralem, non quidem immediate per ipsam physicam unionem, quæ solum per se terminatur ad unius personæ constitutionem, sed mediate, et consecutione quadam, interveniente Dei remissione. Et nihilominus tanta est illa connexio, ut omnino repugnet assumere Deum talem naturam non mundando illam a peccato, etiamsi gratiam creatam, et virtutem illi non infunderet (quod facere posset), solum ratione gratiæ unionis; ergo simili modo possumus intelligere ita esse connexam remissionem a peccato cum infusione gratiæ, ut Deus, hanc concedens, non possit illam denegare. Deinde possunt rationes non incongruæ hujus necessitatis, seu tantæ connexionis cogitari. Primo, quia gratia essentialiter est participatio singularis naturæ divinæ, unde essentialiter habet constituere hominem Dei filium per participationem, et intrinsecam adoptionem; ergo impossibile videtur ut Deus talem hominem sibi in filium adoptet, et simul illum relinquat diaboli filium per peccatum; item indecens et absurdum videtur, ut quem Deus jam amat ut filium, simul ratione peccati odiosum et indignum relinquat. Secundo, quia si Deus infundit gratiam peccatori, eo ipso remittit ex parte peccatum, quia in tali homine privatio gratiæ peccatum erat, et illa privatio necessario tollitur per infusionem gratiæ; at opera Dei necessario sunt perfecta, nec potest culpam peccati ex parte tollere, et ex parte relinquere, quia hoc repugnat sapientiæ illius. Eo vel maxime quod privatio gratiæ est quasi fundamentum illius maculæ quoad formalitatem ejus; destructo autem fundamento, necessario reliqua ruunt, nec potest Deus quasi miraculose illud sustentare, quia non potest miraculose operari, ut malum culpæ non destruatur, hoc enim repugnat bonitati ejus. Tertio denique, quia, licet hæc non ostendant in ipsis rebus implicationem, nihilominus respectu Dei ostendere videntur repugnantiam, quia tale miraculum cum in eo sistat, ut malum culpæ non destruatur, sed duret, nec per se est finis consentaneus divinæ operationi, præsertim miraculosæ, nec ad bonum finem ordinabile.

33. *Duplex repugnantia inter gratiam et peccatum rejicitur.* — In hac objectione insinuatur modus specialis defendendi et declarandi repugnantiam inter gratiam et peccatum. Dupliciter enim cogitari potest hæc repugnantia, uno modo physice, alio modo moraliter. Priori modo, illam maxime defendit P. Vazquez, et ideo ex parte Dei, ut remittat peccatum, nihil aliud requirit, nisi ut gratiam cum physico formali effectu ejus efficiat; nam voluntas infundendi qualitatem illam est voluntas remittendi peccatum ex vi objecti sui immediati. Quem modum hactenus prosecuti sumus, et nobis non satisfacit, quia, licet verum habeat de peccato quoad physicam maculam, non vero quoad moralem permanentiam peccati, et injuriæ divinæ, quæ non consistit in aliqua physica privatione, et ideo non opponitur illo modo gratiæ, nec potest habere physicam repugnantiam cum illa, cum sint ordinis diversi. Posteriori modo, videtur illam sententiam tenere Ruardus, articulo 8, sub § *Quod autem*, vers. *Occurrit hic*, etc.; ait enim gratiam natura sua facere hominem gratum et participem divinæ naturæ, et inde infert cum illa necessario esse conjunctum beneplacitum Dei in eo quem tali gratia deificat, ac proinde repugnare ut habeat simul displicentiam in illo propter mortale peccatum. Et affert exemplum de Christo Domino, excedit autem in æquiparatione quam facit. Sentit enim non alia ratione Christum ita placere Patri per naturam assumptam, ut non possit ei displicere, nisi quia plenus est hac gratia: *Quia ob solam* (inquit) *unionem hypostaticam, nisi per spiritum istius gratiæ plenitudinem quasi naturalem proprietatem unionis hypostaticæ accepisset, non ita ut modo fuisset beneplacitum. Nam sine hac gratia nec unio*

suppositalis illum Patri gratum reddidisset. Quæ doctrina falsa est, nam multo gratior est Christus propter gratiam unionis quam propter gratiam creatam; majorique necessitate est gratus simpliciter quam per gratiam creatam; quia de potentia absoluta potuisset illa humanitas gratia creata carere, etiamsi esset Verbo unita; tamen nullo modo potuit Christus, supposita unione suæ humanitatis, non esse gratus Deo, nec Pater potuit non complacere in illo. Unde quod Christus nec peccare potuerit, nec habere peccatum in humanitate assumpta, non per se primo habuit a gratia creata, sed a gratia unionis; potuit enim carere gratia creata, et non potuit carere impeccabilitate, supposita unione.

34. *Impeccabilitas Christi primo provenit a gratia unionis.* — Propter quod censeo non sumi ab illo exemplo argumentum efficax, quia, quod attinet ad impeccabilitatem, evidens est differentia; nam certum est gratiam habitualem non ita sanctificare hominem, ut impeccabilem illum reddat; de gratia vero unionis verissima sententia est, ita sanctificare, ut impeccabilem reddat hominem sic sanctificatum. Ratio autem est, quia gratia unionis est longe excellentior, quia est gratia increata, infinita, et quæ constituit filium naturalem, et ipsum suppositum, quod est principium per se operationis, ad quod pertinet suam naturam ita regere, ut nullum in ea permittat peccatum, quæ omnia in gratiam creatam non conveniunt, ut per se constat. Ex hac autem differentia intelligitur non esse simile exemplum et solidam æquiparationem inter gratiam unionis, et habitualem, in repugnantia quam utraque habet existendi simul in eodem supposito cum peccato mortali. Nam, licet conveniant in hoc quod utraque gratia habet connaturalem repugnantiam cum peccato, non inde sequitur cum æquali necessitate illi repugnare. Quod enim gratia unionis habeat illam repugnantiam, etiam in ordine ad potentiam absolutam, provenit ex singulari excellentia suppositi divini, cui propter infinitatem, et bonitatem suam, et infinitam rectitudinem voluntatis, intrinsece repugnat omne peccatum in assumpta natura, etiamsi non ab eodem supposito fuerit commissum, sed ab alio relictum vel contractum, quia, eo ipso quod illa natura per assumptionem sit vera natura ipsius Dei, et unum suppositum cum illo substantialiter componit, ad puritatem et sanctitatem ipsiusmet divini suppositi pertinet, ut eam accipiat nudam a peccato. Quæ ratio non procedit in gratia habituali, quia nec constituit ipsum suppositum operans, nec indeclinabiliter regit suppositum in quo est, neque illi potest tribui defectus culpæ, qui in tali supposito fuerit.

35. *Discrimen inter gratiam habitualem et gratiam unionis hypostaticæ.* — Et præterea hæc differentia ostenditur in eo quod gratia unionis etiam venialem culpam, sive actualem, sive habitualem in natura, quam sanctificat, permittere non potest, propter infinitatem (ut ita dicam), et singularem modum, ac excellentiam sanctificationis; gratia autem habitualis simul esse potest cum peccato veniali actuali et habituali. Ergo ex vi æquiparationis non cogimur dicere, ita necessitari Deum ex hypothesi ad delendum peccatum ab homine, in quo gratiam habitualem ponit aut conservat, sicut necessitatur ad mundandam naturam, quam assumit, ab omni macula, si prius erat maculata in aliquo supposito creato, vel ad conservandam illam ab omni simili malo, postquam est assumpta. Imo, ab speciali potest argumentum in contrarium retorqueri. Nam de Christo id docent Theologi propter singularem excellentiam divini Verbi, et modum unionis ejus; imo etiam de illo multo certius censent non peccare in natura assumpta, quam non potuisse assumere naturam maculatam culpa in priori supposito creato, non mundando illam a culpa, quia illa culpa non ita imputaretur Verbo, ac si esset ab ipso post assumptam naturam commissa, et, quamvis utrumque verissimum censeant, semper nituntur in singulari excellentia Verbi, seu gratiæ increatæ. Nulla ergo illatio inde fieri potest ad gratiam creatam.

36. *Vide c. 1, num. 16.* — *Responsio ad rationes probabiles.* — Exclusa vero illa æquiparatione, aliæ conjecturæ quæ adduntur non videntur magni momenti, ut dicamus, seclusa omni promissione Dei, ex sola suppositione voluntatis dandi illam qualitatem, necessitari Deum ad remittendam vel tollendam omnem peccati mortalis maculam præexistentem in tali persona, vel ad impediendum ne peccet, si vult in illa conservare talem qualitatem. Quia, etiamsi Deus prius vellet sine posteriori, nihil faceret inordinatum, nec contra aliquam virtutem moralem seu intellectualem, ut probare videntur quæ supra de charitate et actuali peccato adduximus, nam fere est eadem ratio de qualitate gratiæ. Et ita ex parte modi operandi Dei non videtur esse tanta necessitas, neque in rebus ipsis osten-

ditur per illas conjecturas. Nam prima de filio adoptivo ostendit optimum et connaturalem ordinem, non vero absolutam necessitatem, ita ut in opposito implicatio contradictionis inveniatur. Idem fere est de secunda conjectura, nam, licet opera Dei sint perfecta, non ita cogitur Deus in illis dare perfectionem et consummationem, ut non possit ex libertate sua aliter illa facere. Nec formale peccati ita est fundatum in physica privatione gratiæ, ut ab illa essentialiter pendeat, nec indiget sustentatione aut conservatione Dei, ut duret cum gratia; sed sufficit ut non remittatur seu auferatur, vel ut fieri permittatur, sicut supra declaravi. Quocirca ille miraculosus effectus posset provenire potius ex miraculosa et benigna conservatione gratiæ, quæ ad plures fines optimos ordinari posset. Et quamvis ex parte peccati ejus permissio, vel non remissio esset extraordinaria, etiam posset ad fines divinæ sapientiæ ordinari, etiamsi culpa vel duratio ejus a Deo non sit intenta. Propter hæc ergo nunquam potui hanc necessitatem divinæ voluntati tribuere, neque implicationem in dicto opere reperire. Non nego tamen quin alia opinio sit probabilis propter speciem pietatis quam habet, tum in eo quod excellentiam gratiæ extollere videtur, tum etiam in eo quod calumnias hæreticorum hujus temporis longissime studet evitare.

37. Quæres an ea quæ diximus æque procedant in peccato originali, et in personali habituali. Respondeo non oportere ad originale omnia extendi, ut in principio capitis sequentis breviter explicabo.

CAPUT XXI.

UTRUM DE POTENTIA DEI ABSOLUTA POSSIT PECCATUM MORTALE SINE ACTU PECCATORIS, PER SOLAM INFUSIONEM HABITUS REMITTI?

1. *Sermo non est de peccato originali.* — Hæc quæstio locum non habet in peccato originali, quia non solum de absoluta potentia, sed de lege, ac frequenter ita dimittitur, quando est solum, et sine consortio peccati personalis. Ita enim supra ostendimus de infantibus, per baptismum, et olim per circumcisionem, vel per sacramentum legis naturæ justificatis. Possetque eodem modo remitti adultis per baptismum, si aliud proprium peccatum non haberent, quamvis in eis semper requiratur saltem actus fidei et consensus in baptismum, non tam propter remissionem peccati, quam ut fiant capaces baptismi, et ut voluntarie fidem profiteantur, et divinam generationem ac filiationem acceptent. Quod quidem ex sapientissima ordinatione divina, ipsis rebus et humanæ conditioni satis consentanea necessarium est.

2. *Adultus a Deo ab originali justificari valet, sola gratiæ infusione.* — At vero, de absoluta potentia Dei, manifestum est potuisse etiam adultos justificari a peccato originali, et sine sacramento, et sine ullo actu suo, per solam voluntatem Dei infundentis gratiam; estque in hoc peccato specialis ratio, quia hoc peccatum non est voluntarium propria voluntate personali, et ideo facile potest sine actu propriæ voluntatis dimitti per infusionem justitiæ illi peccato formaliter repugnantis. Nam, licet illud peccatum dicatur voluntarium per respectum ad voluntatem primi parentis, illud magis se tenet ex parte efficientis quam causæ formalis, et ideo potest per formam ipsi peccato contrariam sufficienter auferri, etiamsi modus ex parte efficientis non sit omnino idem. Eo vel maxime quod, cum illud sit voluntarium secundum quid, et in alio, potest per alienam voluntatem suppleri, sicut dicitur baptismus voluntarius parvulo voluntate parentum, aut offerentium, et justitia potest dici illi voluntaria voluntate sui capitis, Christi. Et si Deus voluisset illam sine Christo infundere, sola voluntas Dei sufficeret.

3. *Corollarium.* — Unde infero, quod in fine capitis præcedentis in hunc locum remisi, non solum posse fieri remissionem peccati originalis per solam habitualem justitiam, sed etiam fieri non posse ut homini habenti solum originale peccatum infundatur talis justitia, et peccatum originale non excludatur seu dimittatur, quoad id quod habet rationem culpæ. Quia tota macula originalis peccati consistit in carentia gratiæ ut voluntaria in Adamo; non potest autem infundi gratia, quin auferatur illa carentia, et consequenter tollatur culpa originalis. Quia si carentia illa non manet, neque ut voluntaria, neque ut involuntaria manet. Et præterea, ablata illa, nulla alia moralitas relinqui potest in homine genito ex Adamo, quia illud actuale peccatum, quod Adam commisit, non censetur manere moraliter in filiis ejus, nisi media carentia gratiæ et filiationis quam in illo perdiderunt. Et ideo, restituta gratia, necessario aufertur tota culpa ex Adamo contracta. Quanquam possit manere aliquis reatus pœnæ, nam ad illum sufficit respectus moralis

ad peccatum actuale primi parentis, ut fuit capitale.

4. *Præcipue de gratia habituali corollarium verum habet.* — Hoc autem præcipue intelligo de justitia inhærente quoad habitum gratiæ; nam illa est quæ formaliter et quasi essentialiter constituit hominem filium Dei adoptivum, et consequenter per illam traducitur ex statu filiorum Adæ in statum filiorum Dei. Quocirca si charitas est ipsa gratia, illa infusa, non poterit non tolli peccatum originale de potentia Dei absoluta. Si autem gratia est distincta a charitate, ut esse credimus, hoc maxime procedet de gratia ipsa, etiamsi Deus (quod facere posset) illam solam infunderet, quia illa est essentialiter et quasi eminenter tota justitia, ut supra declaravi, et quia sola vere constituit filium Dei. At vero si e contrario sola charitas infunderetur, non esset tanta necessitas, juxta dicta in principio capitis præcedentis, quæ in hoc etiam puncto cum proportione procedunt. Quia, supposita dicta distinctione, habitus charitatis solum datur ut principium connaturale optimorum actuum supernaturalium, non vero ut forma per se constituens hominem Dei filium et divinæ naturæ participem.

5. *Quæstio est de habituali peccato.* — Omisso igitur originali peccato, quæstio tractatur de personali habituali, nam actuale, dum est, remitti non potest, ut est per se notum, quia peccatum, quod remittitur, tollitur ac destruitur (de hac enim remissione loquimur, non de ficta non imputatione hæreticorum, ut supra declaratum est); peccatum autem dum actu fit, non potest pro eodem tempore destrui, seu tolli, quia contradictio involvitur manifesta; non potest ergo simul fieri et remitti, ideoque vel pro illo tempore non potest infundi homini peccanti habitus gratiæ; vel si infundi potest, ut nos diximus, clarum est non posse sufficere ad remittendum tale peccatum pro eodem tempore. Solum ergo superest dicendum de habituali peccato per actum propriæ voluntatis inducto. De quo etiam supponimus, de lege non remitti sine actu peccatoris, quia nec gratia infunditur sine tali actu, ut in capite decimo-sexto tactum est, et in libro sequenti latius est dicendum; inquirimus ergo an, eo modo quo nunc est necessarius actus, sit tanta illa necessitas, ut etiam in ordine ad potentiam absolutam Dei aliter fieri repugnet.

6. *Opinio prima circa tituli quæstionem.* — In quo puncto, prior sententia est implicare contradictionem, peccatum, propria voluntate contractum, sine aliquo actu ejusdem voluntatis remitti, etiamsi gratia habitualis homini infundatur. Ita docuit Soto in quarto, distinctione decima-quinta, articulo secundo. Quamvis non dicat expresse per infusum gratiæ habitum non posse remitti peccatum sine actu, tamen cum absolute loquatur, et indistincte, sine dubio illum etiam sensum comprehendit. Et inclinat Petrus Soto, lect. quarta de Pœnitent., licet non cum omni determinatione id asserat. Videturque huic sententiæ favere divus Thomas, tertia parte, quæstione 86, articulo secundo, ubi prius dicit hominem offendere Deum, dum sua voluntate convertitur ad creaturam, et ideo, ad remissionem talis offensæ, necessarium esse, ut voluntas hominis mutetur per conversionem ad Deum et detestationem prioris conversionis ad creaturam. Unde ita concludit : *Et ita impossibile est ut alicui remittatur peccatum sine pœnitentiæ virtute.* Quod Soto vult intelligi simpliciter, et in ordine ad absolutam potentiam, quia divus Thomas dicit non posse peccatum remitti sine pœnitentiæ virtute, posse autem sine pœnitentiæ sacramento. At vero, loquendo de lege et potentia ordinaria, non potest remitti peccatum sine sacramento pœnitentiæ; ergo de majori impossibilitate intelligitur, cum dicitur non posse remitti sine pœnitentiæ virtute; ergo intelligitur de impossibili etiam per potentiam absolutam. Deinde ratio divi Thomæ hoc videtur suadere, estque fundamentum hujus sententiæ, quod potest in hunc modum proponi, juxta ea quæ de macula peccati diximus.

7. *Primum fundamentum.* — Nam macula peccati non est sola physica privatio habitualis gratiæ, sed etiam est moralis deordinatio manens ex peccato actuali præterito, et non retractato; sed, quoad hanc posteriorem partem, impossibile est remitti peccatum sine actu proprio peccatoris; ergo. Major supponitur ex dictis. Minor probatur, quia, quamdiu prior conversio non retractatur aliquo modo ab eodem homine, semper habet eamdem moralem rationem permanendi in ipso, nimirum; quod illam conversionem voluntarie habuit, et nunquam retractavit; ergo necessario durat; ergo impossibile est auferri per solam infusionem habitus, nam habitus non tollit, nec diminuit illam rationem permanendi. Nam si illa permanentia explicetur per modum relationis, semper manet idem fundamentum et terminus; si vero intelligatur

per modum moralis adhæsionis, semper voluntas manet eodem modo adhærens creaturæ, ac subinde eodem etiam modo aversa a Deo. Si autem per modum privationis moralis consideretur, sic est privatio moralis conversionis in Deum, quæ non potest, nisi per moralem conversionem in Deum, expelli, quia privatio non tollitur, nisi per oppositam formam.

8. *Secundum fundamentum.*—Secundo, habitus realis præcise spectatus, ut est quædam forma physica, non potest expellere per se et immediate moralem habitum, seu relationem, nisi hæc fundetur in physica carentia talis formæ ; sed id quod est morale in macula peccati non fundatur in physica privatione habitus gratiæ; ergo non potest per illam solam expelli. Major patet, quia illi duo habitus physicus et moralis sunt diversi ordinis, et ideo non possunt esse per se et directe contrarii, quia contraria ejusdem generis esse debent. Solum ergo possunt habere inter se repugnantiam quasi indirectam, seu per quamdam consecutionem, quæ non potest esse alio modo, nisi quia morale fundatur in physico, sicut moralis malitia peccati comitatur realem actum, vel alio simili modo. Quod autem in præsenti non ita sit, sicut in minori subsumitur, probatur, quia privatio gratiæ, quæ fit per actuale peccatum, non fundat moralem conversionem voluntatis, sed potius sequitur ex illa; ergo illa moralis conversio actualis est per se prior. At illa sola, eo ipso quod semel facta est, et non retractata, est sufficiens ratio maculæ peccati moraliter permanentis; ergo, licet per infusionem gratiæ tollatur physica privatio ejus, non tollitur moralis deordinatio peccati, quia neque directe id fit, neque indirecte, tollendo nimirum fundamentum ejus. Ablato enim posteriori, non tollitur quod est prius; physica autem privatio gratiæ est quid posterius, ad moralem deordinationem peccati comparata.

9. *Tertium fundamentum.* — Tertio argumentatur Soto, quia impossibile est Deum remittere homini peccatum, nisi illum diligendo, et in gratiam suam recipiendo; non potest autem eum diligere hoc modo, nisi sit vere justus, et bonus, et dignus tali amore; ergo, si antea homo erat peccator, non potest ita diligi a Deo, nisi voluntatem, quam antea habebat a Deo aversam, in ipsum convertat per proprium actum. Probatur ultima consequentia, quia sine illa voluntatis suæ mutatione non potest homo fieri bonus et justus; quia sicut non potuit fieri peccator in hoc genere, nisi per propriam conversionem et aversionem, ita non potest fieri bonus, nisi per oppositam conversionem.

10. *Secunda opinio.* — Contraria sententia semper mihi vera visa est, ut dixi in tom. 4 tertiæ partis, disputatione 9, section. secunda, ubi Scotum, Gabrielem, Ocham et Joannem Medinam pro hac sententia allegavi, quos nunc omitto, quia falso nituntur principio, quod supra indicavi, et iterum in capite 22 dicam. Tenent eamdem sententiam Richardus in quarto, distinctione decima-quinta, quæstione septima; et Vega, libro sexto in Trident., capite quinto, propositione quarta, circa finem, quos allegat et sequitur Vazquez, prima secundæ, disputatione 207, capite 3. Quam ex alio principio a se stabilito sic ostendit : Potest Deus infundere gratiam habitualem peccatori sine actu illius; sed gratia non potest esse simul cum peccato, etiam per absolutam potentiam Dei; ergo potest Deus per infusionem habitus sine actu peccatoris remittere illi peccatum. Consequentia evidens est. Minor autem probata supponitur, et nos in illa nunc non insistimus, quia ad vim rationis satis est quod gratia natura sua expellat peccatum, ut videbimus.

11. *Ratio Vazquez.* — Major est efficaciter probanda, nam ab illa res tota maxime pendet. Dictus ergo auctor illam probat in hunc modum. Moralis macula, vel denominatio ex actuali peccato relicta, etiamsi retractatio peccati nullo modo intercedat, non potest resistere infinitæ potentiæ Dei, quominus formam gratiæ tali personæ infundat. Probatur, quia forma vel denominatio præexistens in subjecto, tunc solum potest impedire ingressum oppositæ formæ, quando vel per se est immutabilis, ut est hæc denominatio de præterito, *peccasse*, aut est talis forma, quæ a fortiori agente conservetur. Sed neutrum habet illa macula peccati ; ergo non potest impedire infusionem gratiæ. Major supponitur ut clara, quia, si agens est potens ad introducendam formam, et aliud fortius non resistit conservando contrariam, et illa de se est mutabilis, et expellibilis a subjecto, nulla ratio superesse potest ob quam non possit tale agens inducere in tale subjectum hujusmodi formam, et per illius introductionem contrariam expellere. Minor autem non minus clara videtur, quia macula peccati non conservatur ab aliquo agente fortiori, et de se mutabilis est, expellique potest a subjecto.

12. *Ratio Vazquez infirmatur.* — Hæc autem probatio non videtur efficax, maxime in doctrina illius auctoris, nam ad hominem instari posse videtur. Quia actuale peccatum non pendet a fortiori agente quam sit Deus, nec est forma de se immutabilis, et tamen homini actu peccanti non potest Deus infundere gratiam. Dicetur, imo posse Deum illam infundere, sed infundendo necessario esse facturum ut homo cesset a peccando. Sed contra, primo, quia per infusionem gratiæ solam, ac præcise spectatam, non potest Deus actuale peccatum ab homine tollere, sed necesse est ut alia via, prius saltem natura, faciat hominem cessare a peccato actuali, ut ei possit gratiam infundere; et ratio est supra facta, quia habitualis gratia, ut sic, non opponitur actuali pecccato. Item quia vel peccatum est commissionis, seu per positivum actum liberum committitur, et tunc necesse est ut vel Deus neget concursum, ad talem actum conservandum necessarium, vel divertat cogitationem hominis et aliam immittat quæ in alium actum hominem inducat; si vero peccatum sit puræ omissionis, ipsa in se non pendet a concursu, sed per novum actum, et consequenter per novam cogitationem, quæ ad illum inducat, tollenda est; hæc autem fieri non possunt per infusionem gratiæ habitualis præcise, neque ex vi informationis ejus, ut sic ; ergo formaliter ac per se non potest Deus infundere gratiam in subjecto affecto actuali peccato, etiamsi peccatum neque immutabile sit, neque a fortiori agente conservetur. Cujus etiam ratio est, quia tale peccatum non est mutabile illo modo, scilicet, per habitum, sed alia via cessare prius debet, ut declaratum est. Idem autem dici potest de peccato habituali, servata proportione, quia, licet non conservetur a fortiori agente, eo ipso, fortius inhæret quam actuale peccatum, quod nullo indiget effective conservante, nec per suspensionem alicujus concursus cessare aut aboleri potest; sed conservatur quasi formaliter a præcedente actu, quamdiu moraliter permanet, id est, quamdiu non retractatur, ut contraria opinio contendit.

13. *Concluditur rationis inefficacia.* — Quapropter, juxta contrariam opinionem, responderi poterit, quamdiu præcedens actus non immutatur aliquo modo, non posse Deum inducere formam habitualem, quæ illam denominationem et maculam peccatoris auferat, quia per gratiam habitualem, ut sic, non immutatur actus ille, prout per illum mansit voluntas virtualiter seu moraliter adhærens objecto peccati seu aversa a Deo ; ergo illa ratione non videtur sufficienter probari posse gratiam infundi peccatori nullo modo detestanti prius peccatum, magis quam possit infundi peccatori non prius cessanti ab actu peccati. Nam, licet status peccatoris sit mutabilis, dicetur non esse mutabilem illo modo, nec per illam formam non adjutam ab aliquo actu. Et, licet illa macula non conservetur a fortiori agente, imo nec ab aliquo agente, tamen sine ullo conservante magis adhæret, quam si a fortiori agente conservaretur, ut declaravi. Unde major etiam propositio, quæ supponitur ut clara, negari facile potest, quia si forma aut denominatio expellenda per aliam formam non pendeat ab ullo agente, et expelli non possit, nisi certo ordine et modo, impossibile erit inducere formam expellentem talem denominationem seu formam, non servato illo ordine et modo. Exemplo res declaratur, nam si voluntas sit carens actu dilectionis, carentia illa non conservatur a fortiori agente, quia nullo modo indiget conservante, et tamen, nisi præcedat in intellectu aliqua cogitatio, non poterit Deus inducere in voluntatem actum expellentem talem privationem, quia ille est ordo essentialis. Ita ergo in præsenti dicetur, etiamsi denominatio peccatoris non pendeat a conservante, nihilominus non posse Deum infundere formam expellentem illam, nisi servato modo et ordine necessario, ut illa denominatio mutabilis, et auferibilis sit, quod non fit quamdiu voluntas in priori actu virtute permanet.

14. *Placitum quorumdam Theologorum.* — Hinc ergo non desunt Theologi qui, licet dicant gratiam habitualem non posse simul esse cum peccato de potentia absoluta, nihilominus, defendendo quoad hanc partem sententiam Soti, negant posse Deum infundere gratiam peccatori non detestanti peccatum commissum aliquo modo, quia talis homo est incapax effectus formalis habitualis gratiæ, et consequenter etiam est incapax ejusdem gratiæ, quia non potest inhærere ubi suum effecfectum formalem non conferat. Quod autem ille homo sit incapax effectus illius formæ, ut expulsivæ peccati, probant, quia gratiæ habitus, per se ac præcise spectatus, non est retractatio prioris actus liberi, quem peccando voluntas habuit; ergo non mutat voluntatem, quantum ad conversionem vel aversionem liberam ex illo actu relictam ; sed voluntas sic affecta est incapax effectus formalis gratiæ

quoad exclusionem peccati; ergo donec ipsamet retractet illum priorem actum, non est capax talis formæ, vel effectus ejus, et consequenter non poterit illi infundi habitus gratiæ sine aliquo actu retractationis prioris peccati. Minor probatur argumento supra facto, quia ille actus præteritus non constituit nunc peccatorem, nisi quia, postquam factus est a voluntate, non aliter voluntas circa illum se habuit, sed in illo virtualiter mansit; ergo, quamdiu in illo actu, et statu ejus non fit mutatio, subjectum est incapax ut ab illo excludatur talis denominatio, seu status existendi in peccato.

15. *Assertio vera.* — *Ratio.* — Nihilominus omnino verum esse credimus posse Deum infundere habitum gratiæ homini qui mortaliter peccavit, et postea per proprium actum illum nec formaliter, nec virtualiter retractavit; imo etiamsi nullum actum bonum post illum malum operatus sit. Hoc ex dictis a nobis evidenter sequitur, quia peccatum actuale non ita resistit Deo, ne habitualem gratiam infundat, nec ita reddit hominem incapacem talis habitus, quin possit Deus illum habitum peccanti infundere, ut supra probavi; ergo a fortiori potest eumdem habitum infundere post actualem actum transactum, etiam si nova mutatio per actum in illa facta non sit. Probatur consequentia, quia magis aversa est voluntas per actuale peccatum, quam per maculam quam relinquit, ut supra late probatum est.

16. *Fundamentum aliud.* — Secundo, argumentor in hunc modum, quia, si aliquis actus necessarius est, vel esse debet simul tempore cum ipsa gratia, et præcedere ordine naturæ, vel satis est quod gratiam subsequatur tempore, vel natura, vel denique opus est ut aut tempore præcedat, aut existens in eodem instanti, ordine autem naturæ præcedat; nihil autem horum dici potest; ergo nullus actus est simpliciter necessarius. Minor quoad primum membrum non solum de possibili, sed etiam de facto ostenditur; nam Deus, per sacramentum baptismi, vel pœnitentiam, homini existenti in peccato mortali, et dormienti, vel frenesim patienti infundit gratiam, cum qua tunc nullus actus hominis simul tempore concurrit cum habitu gratiæ; ergo etiam de facto non est id necessarium; sufficit enim in lege Evangelica quod in tali homine attritio præcesserit cum voluntate sacramenti, et aliis ad veritatem sacramenti requisitis. Quod autem nunc facit Deus per sacramentum, posset sine dubio sine illo conferre, cum sacramentum solum sit instrumentum quoddam voluntarium Deo. Imo etiam nunc interdum id potest contingere ex privilegio martyrii, nam, juxta probabilem opinionem, si homo, tantum attritus, pro Christo occidatur dormiens, pie creditur recepturum esse a Deo gratiam. Ergo eamdem posset Deus sola sua voluntate, sine alia actione interna, vel externa passione recipientis, conferre.

17. *Minor in secunda parte probatur.* — Secundum etiam probatur facile, quia, si actus qui consequitur gratiam, sit tempore posterior, nihil omnino confert ad gratiæ infusionem, ut per se constat; ergo non minus infundi posset gratia, etiam si actus ille non esset futurus. Idemque argumentum fieri potest, etiamsi actus sit in eodem instanti, si omnino et in omni genere causæ est posterior natura quam infusio gratiæ, quia tunc etiam nihil confert ad gratiam, seu infusionem ejus. Probatur, quia nullo modo est causa ejus, sed effectus; si enim esset causa, esset prior natura in aliquo genere, cujus contrarium supponitur. Effectus autem non confert aliquid ad productionem suæ causæ; ergo nec ille actus ad infusionem habitus gratiæ; ergo posset sine illo infundi. Et confirmatur primo, quia nec repugnat id quod est simpliciter prius fieri sine posteriori; quod principium verum est, etiam de posteriori natura, quando simpliciter et in omni genere est posterior, quia tunc productio alterius non pendet ab illo, et consequenter non implicabit fieri sine illo. Confirmatur, quia talis actus supponit gratiam receptam in anima, et consequenter habentem in ea suum effectum formalem; ergo supponit etiam in anima capacitatem absolutam, ut ei infundatur gratia, etiamsi toto tempore præsenti fuerit in peccato mortali, et prima mutatio, quæ in illa fit, sit ipsius gratiæ infusio; ergo sine tali actu præcedit tam ex parte agentis quam ex parte recipientis, quicquid necessarium est ut gratia infundatur; ergo subsequens actus non est simpliciter necessarius ad tales productiones, ac proinde sine illo fieri poterunt.

18. *Membrum tertium suadetur.* — Superest probandum tertium membrum, in quo esse potest major dubitatio, quia actus simul concurrens, et ordine naturæ præcedens, potest ad infusionem habitus aliqualiter adjuvare. Hinc vero sumi potest sufficiens ratio, nam actus sic præcedens adjuvare tantum

potest per modum congruentis dispositionis; ergo, licet talis actus secundum connaturalem et debitum ordinem exigatur, non est cur simpliciter sit necessarius in ordine ad absolutam potentiam. Probatur consequentia, quia potest Deus inducere formam in materia sine connaturali dispositione, eo quod nulla contradictio inde sequatur, quia, etiamsi dispositio desit, habere poterit forma suum effectum formalem; quod in præsenti fortius procedit, quia talis actus ad summum esse potest dispositio moralis, ut dicemus libro sequenti; in tali autem dispositione non potest cum fundamento cogitari tanta necessitas, ut implicet contradictionem sine illa formam infundi. Potestque hoc ex his quæ jam Deus fecit, persuaderi. Nam dispositio propria et connaturalis, ut peccatori infundatur gratia, erat contritio, et ad amicitiam ineundam erat dilectio Dei super omnia, et nihilominus Deus in sacramento non requirit illam quasi connaturalem dispositionem, sed cum sola attritione gratiam infundit. Et licet inter attritiones, ea quæ supernaturalis est sit magis proportionata, et ideo de lege postuletur juxta veram doctrinam, nihilominus non desunt qui naturalem retractationem peccati censeant sufficere, quod licet de facto admittendum non sit, non videtur dubium quin sit possibile, si Deus velit. Cur enim qui primam et connaturalem dispositionem mutavit respectu sacramenti, non posset etiam secundam et minus proportionatam mutare respectu suæ absolutæ potentiæ et voluntatis? Hinc ergo ulterius concludimus, etiam sine ulla dispositione, ac proinde sine ullo prævio actu, posse Deum habitum gratiæ infundere. Tandem confirmatur hæc pars, quia etiam de facto nullus simultaneus actus necessarius est, quia sufficit præterita attritio, ut in aliquibus casibus paulo antea enumeratis; ergo, etiamsi non præcesserit talis actus, poterit idem habitus infundi de potentia absoluta. Probatur consequentia, quia actus præteritus attritionis nullam dispositionem physicam in voluntate reliquit, sed ad summum moralem, ex lege Dei requisitam, et quasi in ejus acceptatione manentem; hæc autem non potest cogitari ita necessaria, ut non potuerit Deus sine illa habitum gratiæ infundere.

19. *Dubium suboritur.* — Hactenus vero solum probatum est qualitatem gratiæ posse infundi peccatori, nullum actum aliquo modo peccato contrarium habenti; nondum tamen in nostra sententia probatum relinquitur, posse illam gratiam sic infusam excludere peccatum, cum nos dixerimus posse hunc effectum de potentia absoluta separari a gratia, et a primario effectu ejus. Unde posset quis dicere tunc separari, quia illud peccatum, quamdiu non est factum involuntarium, non est expellibile, nec separabile a tali voluntate. Neque rationes, quibus nos probavimus gratiam posse infundi peccatori sine prævio actu, amplius probant. Nam illæ quæ fundantur in aliquo exemplo, quod de facto invenitur, semper supponunt aliquem actum perfectum vel imperfectum, præsentem vel præteritum, sufficientem, ut ratione illius, et præcedens peccatum factum sit involuntarium, et gratiæ susceptio voluntaria sit; unde, licet recte de facto procedant de infusione gratiæ etiam excludentis peccatum, non recte quoad hoc secundum applicantur quoad quæstionem de possibili, cum in ea supponatur nullam factam esse mutationem in peccato commisso quoad rationem voluntarii. Aliæ vero rationes, quæ tantum de possibili ostendunt non repugnantiam, ad summum procedunt de infusione gratiæ secundum se, et quoad primarium effectum ejus positivum, non vero convincunt quoad hunc secundarium effectum propter virtualem adhæsionem voluntatis, seu rationem voluntarii, quæ semper in peccato manet.

20. *Deciditur. — Ostenditur primo resolutio. — Secundo. — Tertio.* — Nihilominus ex illo principio probato, quod habitus gratiæ possit peccatori sine actu ejus infundi, recte consequitur per illum habitum sic infusum posse etiam expelli peccatum. Primo, quia gratia habitualis de se est integra, et sola forma justificans perfecte; ergo per se sola et sine adjutorio (ut sic dicam) alicujus actus, est sufficiens ad sanctificandam animam, et mundandam illam a culpa peccati, alioqui esset valde diminuta et imperfecta justitia. At vero quælibet forma indita et inhærens statim habet totum suum effectum, tam primarium quam secundarium sibi connaturalem, nec potest impediri a forma contraria, sed potius illam expellit; ergo id præstat gratia sic infusa peccatori. Secundo, id amplius declaratur explicando rem ipsam in nostra sententia, quia gratia connaturaliter expellit peccatum, quia connaturaliter habet conjunctam remissionem Dei; sed Deus in eo casu infundendo gratiam, non cogitur negare gratiæ id quod ex natura rei illi debitum est; ergo potest infundere illam ex voluntate efficaci condonandi, et remittendi peccatum; ergo hoc satis est

ut gratia infundatur cum suo effectu, non tantum primario, sed etiam secundario expulsionis peccati. Probatur consequentia, tum quia voluntas Dei est efficax, et ideo fieri non potest ut Deus infundat gratiam ex voluntate remittendi peccatum, et quod peccatum maneat; tum etiam quia gratia nullo modo esset forma sufficiens ad expellendum peccatum, neque primario, neque secundario, cujus oppositum ostendimus. Unde argumenter tertio, quia, licet peccatum sit voluntarie a peccatore commissum, non repugnat absque illius voluntate remitti, dummodo voluntas ejus actu non peccet. Ergo potest expelli per solam habitualem gratiam, sive id fiat per solam physicam informationem ejus, ut alii volunt, sive fiat per eam, ut procedentem a voluntate Dei condonantis et remittentis offensam, juxta modum connaturalem talis formæ, ut nos credimus. Quomodocumque enim talis remissio fiat, necessarium est fateri peccatum non tolli sine remissione Dei, et ideo necessarium est etiam probare posse Deum remittere peccatum voluntarie commissum, sine concursu voluntatis ejus qui illud commisit. Et in hoc puncto, ut existimo, tota hæc difficultas consistit. Probatur ergo antecedens, quia commissio peccati pendet per se a libera voluntate peccatoris, est enim proprium opus ejus; remissio autem peccati non est opus peccatoris, sed Dei, et ideo per se non pendet a voluntate peccatoris; ergo potest remissio efficaciter fieri a Deo, etiamsi illa remissio non sit peccatori voluntaria.

21. *Alterum fundamentum pro tertia ratione.* — Secundo probatur idem antecedens, quia, eo ipso quod peccator cessat omnino ab actu peccandi, status peccati seu habituale peccatum jam non est illi voluntarium actualiter, nec etiam virtualiter, quia virtuale voluntarium non est sine aliquo actuali voluntario, in quo virtute contineatur, nec etiam dici potest moraliter voluntarium quasi interpretative, quia hoc non invenitur, nisi interveniente saltem omissione alicujus actus, quem possit quis et debeat habere; quæ in præsenti non intervenit, quia peccator qui cessavit ab aliquo actuali peccato, non tenetur statim retractare illud, et ideo supponimus non tantum cessasse a priori peccato, sed etiam ab omni alio actuali mortali, sive commissionis, sive omissionis. Nullo ergo modo potest dici illud peccatum præteritum actu voluntarium, sed ad summum causaliter, et quasi habitualiter. At vero quod hoc tantummodo voluntarium denominatur, optime expelli potest sine voluntate habentis; ergo. Probatur minor quoad ultimam partem, tum exemplo habitus vitiosi, qui est illo modo voluntarius, et auferri a Deo potest sine voluntate habentis; tum ratione, quia quod hoc tantum modo voluntarium denominatur, jam est simpliciter non voluntarium, esto non sit contrarie involuntarium (ut ita dicam), et ideo mirum non est quod possit expelli per formam vel actionem non voluntariam, ac proinde sine actu voluntatis.

22. *Probatur tertio posse peccatum sine peccatoris voluntate remitti.* — Tertio probatur idem antecedens, quia peccatum præteritum non censetur manere nisi per modum cujusdam debiti, vel cujusdam moralis dignitatis, vel potius indignitatis personæ quæ illud commisit, quatenus homo peccando Deo injuriam intulit, quam in se moraliter retinet, quamdiu pro illa non satisfacit, et ratione illius indignus est amicitia divina, imo dignus odio ejus, et ira, ac subinde debitor pœnæ. Sed debitum, etiamsi voluntarie contractum sit, potest a persona offensa remitti sine voluntate debitoris, et facta remissione ipsius injuriæ, prorsus tollitur omnis ratio offensionis et indignationis, et persona jam non est moraliter digna odio, neque indigna amicitia; ergo, licet peccatum voluntarie sit factum, potest auferri ab homine sine voluntario ex parte illius per voluntatem Dei remittentis illud, et per gratiam hominem in suam amicitiam restituentis. Et, licet inter homines soleat remissio debiti, sicut et donatio, per voluntariam acceptationem alterius consummari, Deus, propter supremum dominium, et efficaciam voluntatis suæ, non indiget hujusmodi acceptatione alterius, ut ejus donatio, remissio, vel promissio habeat effectum. Eo vel maxime, quod in hujusmodi rebus, eo ipso quod homo non contradicit, consentire censetur, quia in magnum bonum et commodum ejus cedunt. Atque hinc etiam hæc tacita voluntas, quæ veluti talibus effectibus inest, sufficit ut malum ex propria actione voluntaria relictum per justificationem habitualem a Deo infusam, et in homine actu non reluctante receptam, possit expelli. Atque hoc ex solutione argumentorum, et ex dicendis in cap. 22 evidentius fiet.

23. *Diluuntur fundamenta oppositæ opinionis.* — Ad fundamenta ergo contrariæ sententiæ, respondetur imprimis ad D. Thomam, sufficienter intelligi secundum ordinariam le-

gem, ut Cajetanus et Ledesma illum explicarunt. Neque conjectura Soti est alicujus momenti, imo potest in contrarium retorqueri; nam sacramentum pœnitentiæ non solum non est necessarium de potentia absoluta, verum etiam nec de lege ordinaria ad remissionem peccati, quia sæpe sine sacramento remittitur. At inquit Soto sine sacramento in re vel in voto non posse remitti. Sed contra hoc instatur, tum quia D. Thomas loquitur de sacramento in re suscepto, ut ex littera patet; tum etiam quia non loquitur solum de justificatione, quæ nunc fit in lege Evangelica, sed absolute de remissione peccati secundum se, quocumque tempore fiat, unde adducit in exemplum remissionem peccatorum Magdalenæ, et mulieri adulteræ concessam, Luc. 7, et Joan. 8; et in argumento *Sed contra*, adducit promissionem factam per Jeremiam, cap. 18: *Si pœnitentiam egerit gens illa*, etc., quæ absolute de remissione peccatorum facta est; at vero in hac generalitate loquendo, remissio peccati possibilis est sine sacramento pœnitentiæ, tam in re quam in voto, secundum ordinariam potentiam, et legem servatam a Deo aliis temporibus; pœnitentiæ autem virtus ita est necessaria, ut semper et in omni tempore non potuerit remissio peccatorum sine pœnitentia obtineri. Unde cum hoc solum confirmet D. Thomas ex promissionibus et operibus Dei, profecto solam necessitatem de lege ordinaria probare intendit. Addo denique, etiamsi comparatio fieret inter necessitatem virtutis pœnitentiæ et sacramenti in re, vel in voto, adhuc esse magnum discrimen inter utramque necessitatem, etiam intra latitudinem legis, seu potentiæ ordinariæ. Nam sacramentum pœnitentiæ, tam in re quam in voto, est necessarium tantum ex lege Dei extrinseca, et mere positiva supra id quod ex natura rei necessarium videbatur; at pœnitentiæ virtus necessaria est ex intrinseca natura talis effectus, ita ut hæc necessitas dici possit intrinseca et innata, altera extrinseca et adventitia, et ideo hæc necessitas absoluta et perpetua fuit, altera vero minime, sed in lege nova est addita; unde si nunc remitteret Deus alicui peccatum sine sacramento pœnitentiæ, tam in re quam in voto, per absolutam dilectionem aut contritionem, sine respectu ad sacramentum, esset quidem dispensatio in lege suscipiendi sacramentum vel confitendi talia peccata, non tamen esset proprium miraculum. Si autem justificaret adultum, eique peccata præsertim personalia sine ullo actu ejus dimitteret, esset non solum dispensatio in lege, sed etiam esset opus miraculosum, et præter naturam rerum. De hac ergo necessitate quasi intrinseca D. Thomas loquitur, et hanc optime probat discursu suo, non vero quod oppositum contradictionem implicet.

24. *Solutio prioris fundamenti.* — Ad primam rationem negatur minor, jam enim ostensum est rationem voluntarii non obstare quominus macula sine voluntate peccatoris deleri possit. Et ad rationem, quia, dum peccatum non retractatur, habet eamdem rationem moralem permanendi, negatur assumptum, quia, si a persona offensa remittatur, jam cessat moralis ratio permanendi. Unde licet habitus gratiæ præcise, et secundum physicam entitatem, vel informationem consideratus, non mutet moralem statum peccati commissi, et non retractati, tamen prout secum affert remissionem personæ offensæ, multum immutat moralem statum, seu permanentiam talis peccati. Hæc enim non est sola relatio ad actum præteritum; ex illa enim solum resultat denominatio peccatoris, quatenus tantum significat aliquando peccavisse, non tamen prout significat esse in peccato; sed ad hoc requiritur relatio ad peccatum commissum et a persona offensa non remissum. Et hæc relatio sufficit, sive peccatum sit a peccatore retractatum, sive non sit. Quia nec retractatio sufficit sine remissione, ut supra ostensum est, et in capite sequenti dicetur, nec, remissione interveniente, habere potest injuria moralem permanentiam, quæ necessaria est in termino illius relationis a qua denominatur homo esse in peccato. Unde non est necesse ad talem denominationem fingere aliquam adhæsionem formalem vel virtualem ad objectum peccati, habitualiter permanentem in peccatore, quia revera nulla est, et, licet esset aliqua, per habitualem justitiam sufficienter tolleretur, et idem est de quacumque privatione, ut in cap. 23 latius explicabimus.

25. *Solutio secundi.* — Ad secundam rationem, respondetur imprimis ad summum probare habitualem gratiam non excludere totam rationem maculæ peccati physicam et moralem, æque primo et immediate per solam physicam informationem, non tamen probare quin illam possit excludere, saltem secundario, et consequenter quatenus habet adjunctam remissionem et condonationem Dei sibi debitam. Nam etiam de facto sola justitia

habitualis est forma excludens omnino maculam peccati dicto modo, sive id quod est morale in illa macula fundetur in privatione physica gratiæ, sive potius inducat illam; nam ad dictum modum formalis expulsionis parum hoc refert. Deinde vero addimus satis probabiliter dici posse, nunc de facto habitualem maculam peccati actionis principaliter fundari in carentia reali habitualis gratiæ, quatenus est propria privatio justitiæ debitæ, propria voluntate inducta. Decrevit enim Deus statuta lege non remittere peccatum, nisi per formam gratiæ, et ideo, quamdiu privatio ejus durat, permanet etiam relatio ad peccatum commissum, ut moraliter permanens, et non remissum. Atque hac ratione, licet illa privatio gratiæ per actuale peccatum tanquam per causam efficientem moraliter ac demeritorie inducta fuerit, tamen, transeunte actione peccati, ipsa privatio durat, quia est permanentis formæ privatio, et consequenter ratione illius permanet etiam moraliter injuria illa, seu aversio per actuale peccatum commissa. Unde e contrario, ablata privatione illa per infusionem habitus, consequenter tollitur etiam macula moralis, quia ipsa gratia secum adducit remissionem Dei, saltem necessitate sibi connaturali.

26. *Solutio tertii.* — Ad tertiam rationem Soti, dato pro nunc toto antecedenti in bono sensu (nam in sequenti capite pressius examinandum est), negatur consequentia, quia sine concursu, vel dispositione hominis potest Deus illum facere vere justum et sanctum, infundendo illi veram justitiam et sanctitatem, et mutando voluntatem ejus, non per actum ejus, sed per habitum illi infusum. Neque est eadem ratio de statu peccatoris, quia peccatum est proprium opus hominis, non Dei, et ideo non potest Deus hominem peccatorem creare aut facere, sed in peccato actionis homo sola sua actione potest se peccatorem constituere, in peccato vero originis tantum ex actione alicujus hominis constitui potuit. At vero statum justitiæ et sanctitatis potest Deus facere in homine sine homine; imo semper ab ipso solo tanquam a proprio efficiente fieri patet. Et quamvis ex lege ordinaria in natura rerum fundata, hoc non faciat Deus sine hominis dispositione, non est tamen necessitas dispositionis tanta, quin de absoluta potentia valeat Deus hominem ex peccatore justum, et a peccato mundum efficere.

CAPUT XXII.

UTRUM SINE HABITIBUS GRATIÆ, PER SOLOS ACTUS, POSSIT DEUS DE ABSOLUTA POTENTIA SUA PECCATUM MORTALE REMITTERE?

1. *Integra maculæ ablatio habitum gratiæ postulat.* — Primum omnium animadvertendum est quod supra dixi, maculam peccati, prout nunc relinquitur ex peccato, includere privationem physicam gratiæ cum morali permanentia aversionis peccati. Si ergo hæc macula integre, et quoad totum quod includit, auferenda sit, manifestum est non posse auferri sine habitibus infusis, quia carentia illius perfectionis, et positivæ justificationis, quam talis macula includit, sive sub ratione privationis, sive sub ratione negationis consideretur, sine positiva forma tolli non potest, ut per se notum est. Unde, sicut supra dixi non posse hominem fieri intrinsece justum sine justitia inhærente, et permanente in ipso, ita hic ut clarum suppono non posse peccatum perfecte remitti quoad restitutionem peccatoris ad statum justi et sancti, nisi habitualis justitia illi infundatur, quia talis status sine illa justitia, per quam per se primo formaliter constituitur, intelligi non potest. Quod ergo nunc controvertitur, est, an possit Deus, non infundendo habitus, auferre quidquid est culpæ et malitiæ moralis in illa macula, et facere ut illa carentia gratiæ habitualis jam non maneat in tali homine sub ratione culpæ, sed vel sub ratione pœnæ, vel sub ratione negationis tantum cujusdam perfectionis non debitæ.

2. *Prima opinio absolute negans.* — In hoc ergo sensu est prima sententia, negans posse remitti peccatum sine habituali gratia infusa, etiam de absoluta potentia Dei. Ita videtur tenere Cajetanus 1. 2, quæst. 113, artic. 2, dub. ult., in quo contra Scotum disputat. Inclinat in eamdem sententiam Capreolus in 4, distinct. 1, alias distinct. 2, quæst. 2, artic. 3, ad argument. Scoti, contra 2 concl., cum formidine tamen, nam cum dixisset: Credo sine temeraria assertione hæc esse vera de potentia absoluta, statim addit correptionem: Tamen, ut securius loquamur, restringamus dicta et dicenda ad potentiam Dei ordinariam. Eamdem vero sententiam simpliciter defendit Valentia, tom. 2, disput. 8, quæst. 5, punct. 5, dub. ultim., licet in probationibus a Cajetano dissentiat.

3. *Ratio hujus sententiæ.* — Fundamentum hujus sententiæ est, quia non potest homini peccatum remitti, nisi per formam quæ expellat id quod hominem, in peccato existentem, formaliter constituit invisum Deo, et odio, ac pœna æterna dignum. Sed talis forma esse non potest nisi gratia habitualis; ergo. Major est manifesta, quia, quamdiu manet homo in eo statu in quo est objectum dignum divini odii, tamdiu est in statu peccati, quia Deus non potest odio habere hominem, sed peccatorem, ut sæpe Augustinus repetit. Probatur ergo minor, quia id quod constituit hominem dignum odio Dei, nihil aliud est quam carentia gratiæ habitualis, ut relata ad proprium hominis peccatum, quo fuit voluntarie inducta; hæc enim est ratio ob quam peccator est Deo invisus, et odio habitus; unde, quamdiu in homine perseverat illa privatio, necesse est ut in Deo idem odium perseveret, quia Deus in se non mutatur, si objectum non mutetur. At vero illa privatio gratiæ auferri non potest, nisi per formam gratiæ homini infusam, quia privatio non aufertur, nisi per oppositam formam, nec etiam fieri potest quin illa privatio, durans continue in homine, dicat respectum ad actum proprium ejusdem hominis, quo fuit introducta; ergo non potest non manere in ratione culpæ et peccati, quamdiu per habitum gratiæ non expellitur. Et confirmari potest hæc sententia auctoritate D. Thomæ 1. 2, quæst. 113, artic. 2, ubi absolute docet non posse peccatum remitti sine gratia; explicat autem aperte se loqui de gratia habituali, quia dicit necessariam esse illam gratiam, quæ est effectus divinæ dilectionis in nobis, et qua homo fit dignus vita æterna, et quam mortale peccatum excludit; hæc autem sine dubio est gratia habitualis. Et dum ita concludit : *Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ,* satis significat se loqui de potentia absoluta, nam si oppositum esset possibile, saltem de potentia absoluta, optime posset intelligi.

4. *Secunda opinio.* — Secunda sententia referri potest ex P. Vazquez, qui in aliquibus rebus differt a præcedenti, in aliis vero convenit. Ille enim imprimis distinguit inter peccatum originale et actuale, et de originali fatetur posse remitti, non solum sine gratia habituali, sed etiam sine ulla physica mutatione peccatoris, ut expresse tradit 1. 2, disput. 206, num. 10, cujus rationes postea videbimus. De peccato autem personali, in quocumque statu ab homine committatur, dicit imprimis non posse remitti, neque excludi ab homine sine aliqua ipsius mutatione, non solum physica, sed etiam supernaturali, ut late probat disput. 207, cap. 1. Addit vero posse remitti sine habituali gratia per actum charitatis vel contritionis, ex alio tamen fundamento, nimirum, quod talis actus est forma sanctificans; ex hypothesi vero quod sanctificatio non fiat per talem actum, vel quia non est sufficiens forma, vel quia non datur de facto in peccatore, docet cum præcedenti opinione non posse remitti peccatum sine gratia habituali. Quia non potest remitti peccatum actionis sine supernaturali forma inhærente et sanctificante; hæc autem vel est sola habitualis gratia, vel ad summum est duplex, scilicet, actus perfectæ et supernaturalis conversionis in Deum, et habitus; ergo si actus non detur, necessarius erit habitus.

5. *Tertia opinio distinguens.* — Tertia opinio, distinguit inter gratiam in esse qualitatis, et in esse gratiæ, id est, inter gratiam prout nunc datur, estque vera qualitas realis inhærens animæ, et propria justorum, vel prout dari potest a Deo per solam acceptationem, et extrinsecum favorem, seu amorem. Dicuntque hujus opinionis auctores, sine gratia, quæ sit qualitas inhærens, posse remitti peccatum; sine gratia vero, quæ saltem per extrinsecum favorem conferatur, non posse peccatum remitti. Ita videtur sentire Soto, in 4, distinct. 15, quæst. 1, art. 2, dub. ult., ubi prius dicit Deum remittere peccatum, hominem in suam gratiam restituendo ac recipiendo. Quia esse in peccato nihil aliud est quam esse in macula, macula autem non est nisi carentia gratiæ, quæ hominem reddit Deo invisum, et odio dignum; remittere ergo peccatum nihil aliud est quam hanc maculam delere; hæc autem macula non potest deleri nisi per gratiam, quæ illi formaliter opponitur; ergo non potest homini peccatum remitti, nisi in gratiam Dei redeat, et consequenter (ut ait) *fiat bonus, et justus, et Deo dilectus dilectione supernaturali et amicabili.* Et nihilominus postea subjungit hæc verba : *Non dico non posse Deum remittere culpam, quin infundat qualitatem, quæ est gratia, nam etsi lege ordinaria illam infundat, tamen per potentiam absolutam potest sine illa qualitate facere hominem sibi gratum; sed dico Deum remittere peccatum mortale aut originale, esse hominem, quem invisum habebat et oderat, charum sibi facere et gratum.* Eamdem doctrinam habet libr. 2 de

Natur. et grat., cap. 18, ubi eam videtur extendere ad hominem in puris naturalibus creatum, nam, licet potuerit creari in statu medio, id est, sine gratia et sine peccato, *tamen, postquam peccavit* (inquit), *male intelligi potest, quod possit ei peccatum remitti, nisi per dilectionem, qua Deus eum diligat, atque adeo per hoc quod eum in suam gratiam recipiat.* Eamdem doctrinam imitatur Medina 1.2, quæst. 110, art. 2, ubi ait posse hominem justificari et gratum fieri per gratiam, quæ non sit qualitas inhærens, et videtur loqui de homine, etiamsi prius esset in peccato. Quod apertius tradit in quæst. 113, art. 2, in 2 dubio inter Catholicos, concl. 2 et sequentibus; et postea tractans dubium, an peccatum et gratia ex natura sua opponantur, ait, cum Theologi similem quæstionem tractant, non quærere de qualitatibus animæ inhærentibus, sed de peccato, ut offensa, et de gratia, ut facit gratum. Et, licet sentiat qualitatem gratiæ natura sua facere hominem gratum, tamen sentit posse nihilominus fieri gratum sine inhærente qualitate, et consequenter sine tali qualitate posse illi remitti peccatum. Eamdem sententiam approbare videtur Cumel., dicta quæst. 113, artic. 2, disput. 2; dicit tamen tam multa et tam varia, ut nihil firmum de illius sententia affirmare possimus. Fundamentum autem hujus sententiæ satis in illius declaratione indicatum est, et postea illud expendemus.

6. *Opinio absolute affirmans.*— Quarta opinio simpliciter docet non esse necessariam gratiam habitualem de potentia absoluta, ut peccatum remittatur, nec distinguit inter gratiam, quæ sit qualitas, vel quæ alio quocumque modo reddat hominem gratum Deo vel proprie amicum, quia ad remissionem peccati satis est ut tollatur ratio inimicitiæ et odii, etiamsi propria amicitia non contrahatur, nec persona fiat speciali modo grata, sed tantum non ingrata. Ex Thomistis tenent hanc sententiam Conradus 1.2, quæst. 113, art. 2, circa corpus articuli; approbat enim sententiam Scoti, et dicit non esse contrariam D. Thomæ, qui in alio sensu locutus est, utique de remissione peccati perfecta, per quam omnia quæ peccatum destruxerat reparentur, saltem quoad pacem et amicitiam inter Deum et hominem. Idem fere dixit Ferrar., 3 contra gent., cap. 157. Idem sentit Ledesma, 4, part. 1, quæst. 27, art. 2, quatenus in 3 propositione D. Thomam exponit de remissione perfecta, licet in fine dicat illam esse contra Scotum. Ex aliis Theologis, docuit hanc sententiam Alensis, 4 part., quæst. 17, membr. 4, § 1, in corpore; Bonaventura, in 4, distinct. 17, part. 1, art. 1, quæst. 1; et Argent., in 4, distinct. 1, quæst. 3, art. 3; et in ea conveniunt a fortiori Scotus, in 2, distinct. 28, § *Ad quæstionem;* et in 4, distinct. 1, quæst. 6, ubi de peccato originali et de aliis, distinct. 14, § *De secundo*, et distinct. 16, quæst. 2; Gabriel similiter de originali, distinct. 4, quæst. 1, artic. 1, notab. 3; et de aliis, distinct. 14, quæst. 1, artic. 1 et 2; Gregorius, in 1, distinct. 17, quæst. 1, artic. 2; Ocham, 4, quæst. 3, litter. E, et quæst. 9, litter. M; Aliaco in 1, quæst. 9; Medina, C. de Pœnitent., tract. 1, quæst. 7 et 12; Angles, in 4, part. 1, quæst. 1 de Sacrament. pœnit., artic. 3, difficult. 10, et art. 5. Denique favet Vega, lib. 5 in Trident., cap. 2, quatenus dicit posse Deum remittere peccata, quin hominem amicum suum faciat. Idem insinuat Walden., lib. 7, cap. 24, in toto discursu capitis, et in fine præsertim. Fundamenta hujus sententiæ postea videbimus. Nam quia hæc quæstio varia puncta involvit, ea distinctius proponere et sigillatim omnibus satisfacere operæ pretium visum est.

7. *Quæstio jactatur primo de homine in puris naturalibus.— Varia Theologorum placita. —Hæc opinio suadetur ratione.* — Primo ergo videndum est de homine in puris naturalibus creato, et contra rationem naturalem peccante. Nam auctores primæ opinionis indifferenter loquuntur, atque ita videntur universaliter loqui de homine peccante in quocumque statu. Nonnulli vero etiam in particulari expresse docent, in illo statu non potuisse hominem a peccato mundari, nisi per gratiam supernaturalis ordinis ad altiorem statum elevaretur et in gratiam reciperetur, quod aliqui intelligunt de gratia in esse gratiæ, alii de gratia inhærente, vel actuali, vel habituali. Quibus non parum favet D. Thomas, quæst. 113, art. 2, ad 1, dicens, licet homo, antequam peccet, possit esse in statu medio per negationem gratiæ et culpæ, quem vocat statum innocentiæ, nihilominus, si prius existens in illo statu offendit Deum, non posse ad illum restitui, neque a peccato mundari, nisi per infusionem gratiæ, et loquitur de eadem, in qua in corpore articuli locutus fuerat. Et hanc sententiam, loquendo indifferenter de aliqua immutatione physica supernaturali, defendit acriter Vazquez, disput. 207, art. 1; et tenuit Medina, dicto art. 2, et cum

Cajetano (ut ait) et contra Victoriam, cujus sententiam prius probaverat, quam ibi retractat, ut ipse etiam dicit. Fundamentum est, quia peccatum commissum, etiam in puris naturalibus, avertit hominem a fine supernaturali, et privat illum de se gratia Dei, et fit illa indignus, et dignus odio Dei, et præterea pœna tam sensus quam damni; hæc autem tolli non possunt, nisi per rectitudinem supernaturalem quam confert gratia. Et confirmatur, quia peccatum expelli non potest nisi per formam inhærentem, quæ connaturalem repugnantiam cum illo habeat; sed extra gratiam habitualem nulla est talis forma, vel ad summum esse potest actus supernaturalis conversionis perfectus, quia naturalis actus moralis, qualiscumque cogitetur, non potest tantam vim connaturalem habere; ergo necessaria est rectitudo supernaturalis. Minor probatur, quia si in statu puræ naturæ actus naturalis esset per se sufficiens ad expellendum peccatum, nunc etiam sufficeret; quia hoc non pendet ex arbitrio vel institutione, sed ex valore vel condignitate operum ipsorum; at vero in illo statu peccatum mortale esset ejusdem offensionis et indignitatis cujus nunc est, et naturale opus non esset melius quam nunc sit; ergo vel nunc etiam naturalis rectitudo potest peccatum expellere, vel tunc etiam non posset; primum dici non potest; ergo manet secundum.

8. *Deciditur quæstio quoad statum puræ naturæ. — Prima ratio hujus resolutionis.* — Nihilominus verissima sententia est, potuisse Deum in eo statu remittere peccatum mortale homini, nullum habitum, actum, vel auxilium supernaturalis ordinis illi infundendo, sed per actus aliquos rectos illi statui convenientes, tanquam per dispositiones congruas, quibus Deus suam liberalem remissionem et condonationem posset adjungere. Ita sentiunt a fortiori Scotus et sectatores ejus. Et tenuit Victoria, insignis Theologus inter Thomistas, quem retulit Medina supra. Et ipse in eadem 1. 2, quæst. 2, art. 8, in fine, et quæst. 109, art. 2, circa finem, illam sententiam probaverat, quam etiam sequitur Cumel. supra, et Lorca, disput. 37 de Grat., dub. 2 appendice. Probatur primo destruendo fundamentum contrariæ sententiæ, quia in eo statu peccatum non averteret hominem a Deo, ut fine supernaturali, sed tantum ut est finis et auctor naturæ; ergo non est cur ad illud peccatum tollendum sit necessaria gratia elevans hominem ad finem supernaturalem. Antecedens probatur ex D. Thoma, quæst. 28 de Veritat., artic. 2 in corpore, dicente quod *aversio intelligitur a bono incommutabili, quod quis poterat habere, respectu cujus se impotentem facit, alias aversio non esset culpabilis.* Unde sic argumentor: in statu puræ naturæ, non poterat homo consequi bonum incommutabile, quod est Deus, ut finis et objectum beatitudinis supernaturalis, quia nec esset tunc ordinatus ad illum finem, nec habuisset facultatem convertendi se ad illum, nedum consequendi illum; ergo peccando non averteretur a Deo, ut fine supernaturali. Probatur consequentia, tum quia aversio solum esse potest ubi potest esse conversio; tum quia tunc non poterat esse voluntaria, et consequenter nec culpabilis aversio; ergo nec poterat esse aversio, ut recte dixit D. Thomas; repugnat enim esse inculpabilem, et esse aversionem peccati, quia aversio in genere mali moralis constituitur, estque præcipua malitia mortalis peccati. Unde, sicut repugnat esse peccatum, et non esse voluntarium, ita etiam repugnat esse aversionem, et esse involuntariam et inculpabilem.

9. *Explicatur ratio proxime facta.* — Et confirmatur ac declaratur, nam aversio non dicit tantum negationem conversionis, sed privationem non tantum physicam, sed moralem, quæ consistit in carentia bonitatis debitæ vel ex lege, vel ex ipsa rei natura. Unde homo in illo statu quoad suam personam non esset quidem conversus ad finem ultimum supernaturalem, etiam ante peccatum, quia nec per naturalem inclinationem, nec etiam per divinam ordinationem posset dici conversus ad illum finem, cum ad illum nec naturaliter, nec supernaturaliter esset relatus; et tamen nec dici posset aversus ab illo fine, quia aversio proprie significat privationem, et maculam moralem; ergo similiter peccatum illius hominis, licet non potuerit esse conversio ad finem supernaturalem, non potest dici aversio ab eodem fine, quia contraria conversio non erat ei debita, nec ex natura talis status, nec ex lege aliqua. Imo, actus etiam boni talis hominis carerent tali conversione, et non propterea haberent vel inducerent aversionem, quia contraria conversio non erat eis debita, imo vero nec possibilis. Et, quamvis inter actum bonum et malum possit assignari discrimen, quod actus bonus de se est capax relationis ad finem supernaturalem, non autem actus malus, nihilominus hujusmodi discrimen, supposito illo statu, est impertinens ad

aversionem actus mali, quia et illa capacitas actus boni est valde remota, et, ut ita dicam, mere obedientialis; supposito autem statu illo, actus est proxime et simpliciter incapax talis relationis, quia sine gratia fieri non potest, et e contrario in peccato, non obstante incapacitate, carentia illius relationis est mere negatio, et non est aliquid morale, nec culpabile. Quapropter minus vere et per exaggerationem dicitur peccatum illud futurum fuisse tunc offensionem Dei, ut est auctor aut finis supernaturalis; falsum enim est hoc, quia nec Deus tunc præciperet homini ut auctor supernaturalis, nec in ordine ad se, ut finem supernaturalem; ergo tantum esset offensa Dei ut domini et legislatoris, seu provisoris, ac finis naturalis.

10. *Secunda ratio ex destructione oppositæ.* — Secunda ratio assertionis esse potest per destructionem fundamenti contrariæ sententiæ, sequiturque ex præcedenti ratione, quia nulla vera repugnantia ostendi potest in hoc quod Deus remittat peccatum in illo statu acceptando gratis, ut sufficientem præparationem ex parte hominis, actum contritionis vel amoris naturalis Dei, tantæ perfectionis, quantæ per vires naturales voluntatis cum generali influentia primæ causæ tunc fieri posset, quicquid sit de gradu et modo illius perfectionis, de quo in lib. 1 satis dictum est; sed non est negandum divinæ potentiæ quidquid non repugnat; ergo. Probatur major, quia, si qua esset repugnantia, esset maxime illa quæ per fundamentum contrariæ sententiæ ostendi creditur; at vero fundamentum illud eversum est in præcedenti argumento; ergo. Declaratur minor, quia, in assumptione illius fundamenti, primum omnium proponebatur peccatum hominis in statu puræ naturæ avertere hominem a Deo, ut fine supernaturali, quod falsum esse probatum est. Deinde addebatur peccatum illud de se privare hominem gratia Dei, quod facile potest admitti, et negari inde aliquid sequi, quia parum refert quod de se privet, si de facto non privaret. Nam de se privare solum dicit potestatem quam peccatum ex se habet; hæc autem potestas peccati non aggravat malitiam hominis, quando nec de facto tale damnum infert, nec talis conditio peccati prævideri[1] potest ab homine, et consequenter nec imputari; inde ergo non haberet majorem malitiam quam mere naturalem, quæ sine bonitate supernaturali posset auferri. Ad majorem vero declarationem distingui potest illa propositio, quod peccatum illud de se privaret gratia; scilicet, vel per se ac formaliter, falsum est; remote et per accidens, verum est; sed illatio quæ inde fit nullius est momenti.

11. *Peccatum dupliciter gratiam expellit.* — Duobus itaque modis potest intelligi peccatum privare gratia: primo, quia in se continet moralem aversionem ab ultimo fine ipsius gratiæ, et per se meretur, et de se inducit talem privationem etiam in subjecto proxime capaci, et habentem debitum habendi talem gratiam; et hoc voco formaliter et per se privare hominem gratia. Et ideo nego peccatum hominis in statu puræ naturæ de se privare gratia hoc modo, quia nec esset aversio a proprio fine ultimo gratiæ, ut jam probavi, nec per se mereretur privationem gratiæ, quia non esset a persona proxime capaci gratiæ, habente debitum illius. Sic ergo falsa est assumptio, etiam quoad illam partem. Alio ergo modo potest peccatum illud dici de se privare hominem gratia, quia de se est tale impedimentum, ut, illo stante, homo sit quasi contrariæ incapax gratiæ, et hoc admitto; dico tamen modum illum esse per accidens, quia solum est, ponendo obicem; et remote, quia non est ex directa exclusione gratiæ, sed quasi ex remotione fundamenti, quia rectitudo gratiæ esse non potest, nisi supponat rectitudinem naturæ, quam illud peccatum auferret. Et ideo nihil valet illatio quæ inde fit, quia ille modus impediendi gratiam in eo statu non augeret malitiam, quia nec esset prævisus, nec etiam esset debita carentia talis impedimenti ratione ipsius gratiæ, quandoquidem neque habere gratiam erat tunc sub obligatione. Unde ad tollendum illud impedimentum non esset necessaria rectitudo supernaturalis, sed sufficeret naturalis cum Dei condonatione, quæ auferendo peccatum auferret obstaculum gratiæ, et privationem impropriam ac remotam, et per accidens ejus. Et hanc distinctionem notare oportet, nam per æquivocationem, vel confusionem unius modi cum alio, exaggeratur deformitas vel obliquitas illius peccati in eo statu, ac si in illo esset aliquid contra rectitudinem supernaturalem, quæ non nisi per contrariam rectitudinem supernaturalis ordinis auferri possit, cum tamen revera nihil tale sit, sed solum quoddam obstaculum quasi materiale, quod sub formali ratione obstaculi non imputaretur tunc operanti, ex defectu notitiæ et obligationis totius ordinis supernaturalis, et illo in suo ordine ablato, maneret homo tam

capax supernaturalis perfectionis, et quasi expeditus ad illam, quantum erat in pura natura.

12. *Ruunt in argumento objecta. — Solutio alterius. — Ad ultimum quod dicebatur.* — Unde facile evanescunt cætera quæ in illo fundamento addebantur; dicebatur enim ulterius peccatum illud reddere hominem gratia Dei indignum; id enim non est verum proprie per se, quia per illud peccatum non esset privatus ordine gratiæ; remote autem et per accidens est verum, quia ponit aliquid in homine, quod ratione suæ malitiæ ponit speciale et sufficiens obstaculum gratiæ; tamen, quia hæc indignitas non transcendit deordinationem naturalem, ablata illa, et restituta rectitudine naturæ, sufficienter tolleretur sine alia gratia, vel rectitudine supernaturali. Dicebatur præterea peccatum illud constituere hominem dignum odio. Respondetur autem eodem modo id esse verum, et ratione illius imperfectissimæ amicitiæ, quam homo in eo statu posset cum Deo habere ; per se autem non redderet dignum odio bonis supernaturalibus contrario, quia propter tale peccatum non posset privare hominem bonis supernaturalibus, sed posset (ut ita dicam) obfirmari in proposito non dandi illa, quod habuisse supponitur cum ponitur creasse hominem in puris naturalibus ; sed nihilominus illudmet obstaculum auferri posset per gratuitam Dei benevolentiam contentam intra ordinem naturalem, remittendo priorem offensam, media aliqua rectitudine naturali, per actum naturæ consentaneum, ut nunc loquimur. Denique addebatur tale peccatum esse dignum æterna pœna, tam sensus quam damni, quod levius est, quia illa dignitas pœnæ, qualiscumque sit, aufertur ablato peccato ; neque ad illius remissionem est necessaria rectitudo specialis, ut etiam nunc constat in remissione æternæ pœnæ. Ut tamen res tota perspicua sit, dico ulterius peccatum mortale in eo statu meriturum quidem fuisse pœnam æternam, quia hæc æternitas respondet aversioni a Deo, et offensioni ac injuriæ ejus, quæ tunc etiam committeretur, et infinitatem suam haberet ex infinitate personæ offensæ ; nihilominus tamen pœna ipsa, quæ futura esset æterna, non transcenderet ordinem providentiæ naturalis, et quoad pœnam sensus nescimus qualis futura esset, facile tamen posset Deus illam præscribere, tali statui et modo peccandi accommodatam. Quod autem attinet ad pœnam damni, solum esset perpetua carentia beatitudinis naturalis. Nam, licet talis homo cariturus esset etiam supernaturali beatitudine, non tamen in pœnam, nec per modum privationis, nam illa carentia communis esset omnibus hominibus, quantumvis recte in eo statu viventibus, quantum et quomodo possent. Unde facile intelligitur potuisse reatum illum vel dignitatem æternæ pœnæ sine gratia auferri, quia, ut auferretur, non esset necessarium hominem fieri dignum vita æterna supernaturali, aut disponi ad gratiam, cui illa est connaturalis, sed satis esset redire ad dignitatem vel proportionem connaturalis beatitudinis, sublato peccato mortali, quod illam impediebat, aut ab illa deturbabat.

13. *Responsio quorumdam ad confirmationem. — Displicet.* — Circa confirmationem illius fundamenti, dixerunt aliqui posse Deum efficere qualitatem quæ non elevet hominem ultra finem naturalem, sed ita perficiat naturam in suo ordine, ut sit omnino incompossibilis cum peccato, et cum statu peccati avertentis a fine naturali. Adduntque sine infusione talis qualitatis non potuisse Deum remittere peccatum in illo statu. Sed utrumque dictum sine auctoritate vel ratione excogitatum est, et vix concipi potest, ideoque non videtur evasio probabilis aut verisimilis. Nam imprimis qualitas illa vel esset in essentia animæ, vel in potentiis; non primum, tum quia per illam non participaretur novo modo divina natura, neque ad aliquid aliud deserviret ; tum etiam quia, licet daretur, esset imperfecta quædam dispositio, et ideo non haberet unde includeret omnimodam repugnantiam cum peccato, non solum in ordine ad absolutam potentiam, ut dicti auctores intendunt, fingentes implicare contradictionem, talem qualitatem esse in homine peccatore, quod nulla ratione probabili defendi potest ; verum etiam nec in eo sensu, in quo supra diximus gratiam formaliter repugnare peccato ; quia in illa qualitate non esset fundamentum hujus repugnantiæ, quod in gratia esse ostendimus, et aliud excogitari non potest. Si vero talis qualitas fingitur esse in aliqua potentia, certe non excederet perfectionem omnium habituum, qui per accidens infundi possunt, alias non esset qualitas ordinis naturalis ; ergo non haberet majorem repugnantiam cum peccato quam habeat habitus amoris Dei acquisitus, de quo certum est posse etiam naturaliter manere in homine peccatore ; illa ergo responsio improbabilis est.

14. Respondeo igitur falsum esse quod assumitur, peccatum non posse remitti sine forma physica formaliter incompossibili. Quin potius, dicimus imprimis remissionem peccati fieri non posse per aliquam solam physicam formam absque remissione Dei, ut supra ostensum est. Deinde, licet optimo modo fiat per formam physicam, cui sit connaturalis et debita hæc remissio, non est tamen hic modus adeo necessarius, ut non possit a Deo aliter fieri; nec talis necessitas hactenus probata vel probabiliter suasa est. Et paulo post ostendemus posse fieri remissionem peccati, etiam homini ordinato ad finem supernaturalem, per solum actum charitatis, cum tamen ille non sit forma sanctificans, nec talis cui per se ac proxime debeatur remissio peccati, ut supra ostensum est. Veruntamen respondendo ad hominem, illi qui docet actum infusæ charitatis esse formam per se ac physice expellentem peccatum commissum contra Deum, ut finem supernaturalem, et ab illo avertens, diceremus consequenter etiam in statu puræ naturæ dilectionem naturalem super omnia Dei, ut auctoris et finis naturæ, vel efficacem detestationem peccati ex eodem amore conceptam, futuram fuisse formam efficaciter expellentem peccatum in illo statu commissum; nam haberet eamdem proportionem, et eamdem infinitatem objectivam quæ supponitur sufficere juxta illam sententiam, et restitueret actui æqualem bonitatem, et converteret hominem ad eum a quo erat aversus.

15. *Variæ evasiones confutantur*. — Scio varias responsiones et differentias assignari, sed nulla est solida, nec satisfacit. Primo, dicitur dilectionem supernaturalem, convertendo hominem ad Deum finem supernaturalem, convertere etiam ad ipsum ut finem naturalem; dilectionem autem naturalem, convertendo ad Deum finem naturalem, non statim convertere ad finem supernaturalem; peccatum autem semper avertere a Deo sub utraque ratione. At vero hoc quod sumitur falsum est, quia jam ostendimus peccatum commissum in statu puræ naturæ non includere aversionem a fine supernaturali, et ideo amor naturalis Dei, licet convertat ad ipsum ut naturalem finem, tollere posset totam aversionem peccati contrarii. Alia responsio est, non dari amorem super omnia ordinis naturalis. Sed hoc falsum esse in lib. 1 ostensum est. Alia denique esse potest, in homine semel lapso non posse dari talem amorem sine gratia. Sed hoc etiam non obstat; tum quia posset dari per auxilium speciale ordinis naturalis sine rectitudine supernaturali, et hoc satis nobis est; tum etiam quia, licet non possit dari omnino efficax et stabilis, posset dari pro aliquo momento ex toto affectu hominis, et cum vero proposito faciendi quicquid in ipso esset. Et hoc, consequenter loquendo, judicari deberet sufficiens, ut repugnaret peccato, et expelleret illud. Denique, esto non esset de se forma tam efficax adversus tale peccatum, sicut dilectio infusa respectu sui contrarii, nihilominus esse posset sufficiens ut acceptaretur a Deo ad talis peccati remissionem; nulla enim umbra repugnantiæ in hoc ostenditur. Nec sequitur similem actum nunc esse posse sufficientem dispositionem ad remissionem peccati; tum quia nunc peccatum avertit a Deo, fine supernaturali, quod tunc non haberet, et ita nunc est major offensa et injuria Dei, quam tunc esset; tum etiam quia nunc peccatum proprie privat gratia, et per solam illam potest connaturali et debito modo auferri, et actus naturalis non potest ita ad gratiam disponere, sicut potest supernaturalis; tum denique quia hæc est divina institutio; quamvis enim sufficientia, vel proportio talium actuum ad hos vel illos effectus non pendeat ex sola institutione Dei, tamen etiam non sufficit naturalis, vel supernaturalis conditio actuum sine institutione, nam per illam consummatur modus, vel necessitas talis vel talis actus ad remissionem peccati. Quæ institutio licet ordinarie accommodetur naturis rerum, aliquando aliquid addit illis, ut in justificatione per sacramenta nunc videmus; et ita in ordine ad divinam potentiam, et maxime ex hypothesi cujusdam status puræ naturæ facilius potest immutari.

16. *Suadetur ultimo vera sententia*. — Ultimo, ex morali consideratione non parum nostra hæc sententia persuadetur. Deus enim potest habere perfectam providentiam cum qualibet re intra ordinem naturæ; pertinet autem ad hanc providentiam non solum conferre bona, sed etiam auferre mala et impedimenta beatitudinis naturalis; ergo potest Deus hanc providentiam exercere cum homine in puris naturalibus, remittendo illi peccatum sine elevatione ad finem supernaturalem. Responderi potest ex Soto supra, in eo statu saltem fuisse necessariam benevolentiam Dei, quia sine hac non remittitur peccatum, cum homo non possit pro illo satisfacere, et multo minus in puris naturalibus

quam nunc; benevolentia autem Dei est quædam gratia, quia non potest Deus habere specialem benevolentiam ad aliquem, nisi acceptet illum in suam gratiam. Sed hæc responsio non enervat rationem factam, quia imprimis ipse Soto fatetur illum modum gratiæ non necessario esse per infusionem qualitatis. Deinde non transcenderet liberalitatem quamdam naturalis ordinis, quia tantum malum quoddam ejusdem ordinis tolleret. Unde distinguere oportet duplicem liberalitatem seu benevolentiam specialem. Nam quædam esse potest collativa boni, alia tantum ablativa mali, ut per se constat; tunc ergo non esset necessaria collatio boni, sed sola ablatio peccati, et ideo non oportet Deum facere talem hominem sibi gratum speciali modo, sed tantum facere sibi non inimicum, nam per hoc maneret acceptus, seu dilectus intra ordinem naturalem, et in ordine ad beatitudinem naturalem. Confirmat tandem hanc sententiam Scotus, quia posset Deus illum hominem post peccatum annihilare, et postea iterum creare; tunc autem necessario reproduceretur sine peccato, quia peccatum semel extinctum per destructionem subjecti, non potest reparari per solam actionem Dei; ergo potest Deus reducere hominem peccatorem ad statum puræ naturæ mediis illis mutationibus; ergo etiam sine illa, continue conservando subjectum, quia non est major repugnantia. Cui rationi solet variis modis occurri. Sed non libet in hoc immorari, quoniam aliæ sufficiunt.

17. *Assertio secunda, de homine ordinato ad finem supernaturalem.* — Secundo, dicendum est de homine ordinato ad finem supernaturalem: in quo ulterius considerare oportet potuisse Deum de absoluta potentia sua ordinare hominem ad illum finem per actus rectos procedentes ab actualibus auxiliis sine habitibus infusis, et consequenter sine debito habendi sanctificationem internam per habitualem gratiam, seu justitiam inhærentem. Potuit item Deus ordinare hominem ad gloriam supernaturalem mediante habituali gratia, et debito habendi illam, sicut nunc fecit. Si ergo Deus priori modo hominem condere eique providere voluisset, assero consequenter etiam potuisse illi perfecte remittere peccatum sine infusione habituum gratiæ et donorum, conservando illum cum eadem ordinatione ad finem supernaturalem, et cum debito tendendi in illum usque ad ejus consecutionem. Dico autem *perfecte,* quia posset talem hominem integre restituere ad statum in quo antea erat, excepta solum rectitudine innocentiæ, quæ in nunquam peccasse consistit; hæc enim per nullam justificationem restituitur, vel restitui potest, ideoque etiam nunc non est ad perfectam peccati remissionem necessaria. Probatur ergo assertio, quia, si in illo statu creatus homo peccaret, posset etiam resurgere intra eumdem statum, saltem per actus procedentes ab auxiliis; ergo posset illi remitti peccatum sine infusione habitus, quia, ut dixi, in omni ordine providentiæ potest Deus et auferre mala et conferre bona. Secundo, quia tunc peccatum non privaret hominem habitu gratiæ, quia non supponebat illam, nec homo tunc esset capax talis privationis, quia non esset ordinatus ad habendam gratiam; ergo non est cur gratia esset necessaria in illo statu ad tollendum peccatum. Præterea macula peccati in illo statu non includeret physicam privationem gratiæ; ergo sine contrario habitu tolli posset. Denique dilectio Dei super omnia, vel contritio, esset tunc forma maxime proportionata ad remissionem peccati, sive existimetur per se posse delere totam maculam et offensam quam peccatum induxit, sive quia Deus facile posset illam acceptare, et illi adjungere condonationem quam nunc habituali gratiæ conjungit, licet non ex eodem vel æque connaturali debito. In hoc enim nulla repugnantia vel indecentia probabiliter ostendi potest, imo nec difficultatem alicujus momenti in hoc video.

18. *Assertio tertia quoad secundum modum ordinandi hominem ad finem supernaturalem.* — Tertio, dicendum est de homine ordinato ad finem supernaturalem, et habente prius gratiam habitualem, et amittente illam per peccatum. Dico autem *amittente illam,* quia si, non obstante supervenienti peccato, Deus conservaret habitum gratiæ in tali homine, sicut ostendimus facere potuisse, sine dubio etiam posset illi remittere peccatum sine nova infusione habitus, vel augmento ejus. Non enim esset illud peccatum irremissibile, ut per se constat, nec novus habitus gratiæ ad illam remissionem necessarius esset, cum unus præexistere supponatur, et ille de se sufficiat, et alter, vel repugnet simul multiplicari in eodem subjecto, saltem secundum rectum et connaturalem ordinem, vel sit etiam superfluus ad illum effectum, quia non plus repugnarent formaliter peccato duo habitus quam unus; et eadem ratione neque augmentum prioris habitus gratiæ addere vel fin-

gere oportet; tum quia fieri potest ut nulla causa vel ratio augmenti ex parte hominis intercedat, nec est necessarium ut Deus illud dare cogatur, etiamsi velit peccatum remittere; tum etiam quia intensio gratiæ habitualis per accidens se habet ad remissionem peccati mortalis; minima enim gratia per se satis est ad remissionem peccatorum, in quacumque multitudine vel gravitate præcesserint; in illo ergo casu remitteret Deus peccatum, si vellet, homini disposito per aliquem actum, per solam gratuitam condonationem sine alia habituali immutatione positiva; et tunc talis remissio fieri posset etiam per respectum ad gratiam præexistentem in tali persona, nimirum ut illi proportionatam et connaturalem, et ut sic illa remissio esset perfecta et connaturalis, supposito tali statu. Nunc ergo non de illo singulari et miraculoso casu loquimur, sed de ordinario, in quo homo ordinatus ad finem supernaturalem, et prius justificatus per gratiam habitualem, postea per peccatum illam amittit. Potestque tam de originali quam de personali peccato distincte tractari, quia in illis diversitas rationis et opinionum varietas invenitur. Tamen, quia ad remissionem peccati originalis solius, per se non est necessarius actus operantis, et nunc solum agimus de remissione peccati, quæ per actum sine habitu fieri potest, ideo de originali peccato dicemus melius capite sequenti, et ita superest dicendum de remissione peccati actualis in homine elevato ad finem supernaturalem, et relinquentis in anima propriam privationem gratiæ habitualis.

19. *Assertio ultima. — Prima pars assertionis patet. — Secunda pars probatur primo.* — In quo puncto, dico ultimo fieri quidem non posse ut perfecte remittatur peccatum ab homine in tali statu commissum, nisi in gratiam Dei per justitiam inhærentem restituatur, nihilominus tamen Deum de absoluta potentia sua posse sine infusione habitus gratiæ ita remittere tali homini peccatum, ut simpliciter non maneat inimicus, nec peccator, seu in statu peccati. In hac assertione conveniunt auctores quartæ opinionis, et quoad qualitatem gratiæ consentiunt tertiæ opinionis auctores. Et prior quidem pars manifesta est, quia macula talis peccati includit physicam privationem gratiæ; privatio autem non tollitur perfecte, nisi per habitum oppositum. Maxime quia cum actuale peccatum illam maculam induxerit, non potest dici perfecte remissum, quamdiu tam grave malum non reparatur. Et, juxta hanc partem, exponunt multi Thomistæ, ut supra retuli, D. Thomam, dicta quæst. 113, negantem posse Deum remittere peccatum sine gratia. Nam, licet aliqui conentur exponere illum locum de potentia ordinaria, sicut alium tertiæ partis de necessitate pœnitentiæ supra tractatum, tum quia videtur eadem ratio, tum etiam quia probationes quas adducit, et propositiones quas sumit, præsertim in argumento *Sed contra,* et in solut. ad 1, solum procedunt de lege ordinaria, nihilominus verba illius articuli magis cogere videntur, ut supra pro prima sententia ponderatum est. Erit autem id verum de perfecta remissione in sensu declarato, ut Conradus et Ferrar. dixerunt, et maxime procedet stante præsente institutione divina consentanea rebus ipsis, et naturæ gratiæ, et malitiæ peccati; nam, illa ordinatione supposita, non poterat privatio gratiæ non manere sub ratione privationis, et maculæ, ut ex dicendis magis patebit. Altera pars, in qua est difficultas, probatur primo, quia potest Deus dare tali homini dilectionem sui super omnia, et veram contritionem per auxilium speciale sine infusione alicujus habitus, ut ex dictis in libr. 6 suppono; ergo posset etiam statim remittere illi peccatum acceptando illum actum, ut sufficientem conversionem, ac si esset sufficiens satisfactio. Esto enim ille actus per se non sit forma expellens peccatum, nihilominus nulla est repugnantia quod Deus illi adjungat remissionem suam. Nam in rigore nulla datur qualitas creata quæ per solam inhærentiam physicam excludat peccatum sine adjuncta remissione Dei, licet hæc remissio sit magis per se conjuncta, et connaturaliter debita uni formæ vel qualitati quam alteri; ergo, quamvis actus non ita immediate et per se postulet remissionem, sicut gratia, nihilominus non repugnabit Deum ex sua libera benevolentia illam concedere, etiamsi habitum gratiæ nolit infundere. Unde multi Theologi docent etiam nunc Deum prius natura remittere peccatum homini jam disposito per contritionem, quam illi infundat habitum gratiæ, ut per remissionem peccati illum propinquius disponat ad gratiam; ergo posset Deus de sua absoluta potentia ibi sistere, et habitum gratiæ non infundere, quia in separatione illius prioris ab hoc posteriori nulla potest ostendi repugnantia. Dicetur forte, licet expulsio peccati dicatur prior in genere causæ materialis, in genere causæ formalis præcedere infusio-

nem gratiæ, et ideo non posse separari. Sed contra hoc est, quia illa causalitas formalis non est primaria in tali forma, respectu expulsionis peccati, alias non posset intelligi ut prior natura, sicut in introductione luminis et expulsione tenebrarum manifestum est, et ideo illa causalitas formalis gratiæ non obstat quominus sine illa possit peccatum excludi. Sicut calor formaliter expellit frigus, tamen quia non excludit immediate et per se primo, ideo expulsio frigoris potest intelligi ut natura prior, et posset sine introductione caloris a Deo fieri. Denique probatur manifeste assertio ex dictis in primo puncto hujus capitis, quia Deus posset remittere peccatum commissum ab homine in puris naturalibus, medio solo actu dilectionis naturalis sine habitu ; sed non est minor proportio in dilectione supernaturali adversus peccatum avertens a fine supernaturali ; ergo non est cur repugnet Deum remittere tale peccatum per talem actum, sine infusione alicujus habitus.

20. *Satisfit opposito fundamento primæ opinionis.* — Neque obstabit fundamentum contrariæ sententiæ ; nam, licet Deus non possit auferre maculam talis peccati quoad omnia quæ physice includit, seu quoad absolutam carentiam gratiæ sine infusione ipsius gratiæ, nihilominus potest facere ut, licet carentia illa maneat, non habeat rationem culpæ seu maculæ habitualis, sed tantum cujusdam pœnæ, vel nocumenti ex illo peccato relicti ; et hoc satis est ut illa sit vera remissio peccati quoad culpam, etiamsi non sit ita perfecta, sicut fit per infusionem gratiæ. Posse autem id fieri a Deo probatur, quia illa carentia non manet in ratione maculæ, nisi quamdiu manet in ratione privationis, quia per meram negationem esse potest sine culpa, ut patet de homine in puris naturalibus ; potest autem Deus facere ut talis carentia, licet duret, non habeat rationem privationis propriæ et moralis ; ergo. Probatur minor, quia carentia gratiæ non habet rationem maculæ et moralis privationis, nisi quatenus in homine intelligitur debitum habendi illam, et aliquo modo voluntarie illa carere ; at vero quamvis secundum præsentem institutionem, et ordinationem Dei, hoc debitum nunc sit perpetuum, et Deus ex se paratus sit semper ad debitum illud explendum, si per hominem non steterit, potuisset nihilominus alium ordinem providentiæ instituere, quo debitum illud cessaret solo temporis decursu, etiamsi gratiam non infunderet, et sic carentia illius, quæ erat privatio, inciperet esse sola negatio, ac proinde desineret esse propria peccati macula.

21. *Expeditio superioris puncti.* — Hæc ultima propositio in sequenti puncto tractabitur latius ; nunc declaratur breviter, quia hoc debitum habendi gratiam non est naturale homini, sed ex lege et ordinatione Dei pendet, non solum quia ordinatio hominis ad finem supernaturalem est ex gratuita benevolentia Dei naturæ hominis superaddita, sed etiam quia media et ratio tendendi in illum finem ex eadem voluntate Dei pendent. Potuisset ergo Deus decernere dare hominibus viatoribus gratiam suam, ea lege ut, si semel illam peccando perderent, nunquam amplius qualitatem illam habere possent aut deberent. Vel certe statuere potuisset ut intra certum tempus viæ illam recuperare deberent, quo tempore elapso, cessaret tam debitum quam potestas recuperandi illam, quicquid facerent ; et nihilominus potuit simul statuere ut peccatum maneret remissibile pro reliquo tempore viæ, mediante dilectione, vel contritione sola. Item posset concedere hanc remissionem, vel præcise quoad solam expulsionem peccati, vel relinquendo hominem quasi in statu puræ naturæ, vel in quodam inferiori statu supernaturali quoad communicationem aliquorum auxiliorum, et actuum abstractivæ cognitionis et dilectionis Dei, vel etiam cum venia peccati admittendo hominem ad imperfectum statum gratiæ per solam benevolentiam extrinsecam, seu acceptationem ad gloriam. In his enim omnibus nulla apparet implicatio contradictionis. Posita autem hujusmodi institutione, posset homo extra statum peccati constitui sine habitu gratiæ, et carentia ejus per modum solius negationis in eo maneret. Nec faceret hominem odio dignum, quia jam non haberet rationem moralis privationis, et consequenter neque haberet eumdem respectum ad actuale peccatum per quod fuit inducta, quia jam illud ex parte hominis supponitur retractatum, et ex parte Dei remissum, unde solum maneret ut nocumentum quoddam ex peccato quidem originem trahens, durans autem ex voluntate Dei nolentis gratiam restituere ; tale autem nocumentum satis non est ut reddat hominem odio dignum, sed negative tantum facit ut non sit homo intrinsece dignus tali amore, cum quo stat, ut neque dignus sit odio, neque positive indignus amore aliquo sufficiente ad destructionem culpæ, quem Deus pro sua li-

bertate præstare potest. Quæ omnia ex dicendis in capite sequenti fient planiora.

22. *Ad secundæ opinionis argumenta.* — *Ad tertiam opinionem.* — Per hæc ergo satisfactum est fundamento primæ sententiæ. Ad secundam vero, jam sæpe negatum est ad remissionem peccati esse necessariam formam illi incompossibilem, quod iterum atque iterum in sequentibus capitulis ostendemus. Unde etiam intulimus in dicta disput. 9, 4 tom., sect. 3, num. 6, non solum posse Deum de absoluta potentia remittere peccatum sine habitu, media dispositione hominis per contritionem, vel dilectionem Dei super omnia, sed etiam per actum minus perfectum attritionis vel detestationis præcedentis peccati, ita ut, quantum est ex parte hominis, peccatum præteritum, vel esse in peccato, sit homini simpliciter involuntarium. Quam sententiam, et optime inferri, et veram esse nunc etiam censemus; quia cum dilectio super omnia non expellat peccatum per se sola, tanquam forma repugnans omnino cum peccati macula, sed necessaria semper sit remissio ex parte Dei, nulla esse potest ratio cur non possit Deus suam remissionem concedere cum minori dispositione, quæ, licet sit minus congrua in ordine ad satisfactionem Dei, vel conversionem in ipsum, nihilominus, quantum ad avertendam voluntatem hominis a peccato, sit sufficiens retractatio; tunc enim nulla ratio repugnantiæ relinquitur, cum jam ex parte hominis facta sit aliqualis mutatio, ut, adjuncta remissione ex parte Dei, possit intelligi aliter se habere voluntas peccatoris ad peccatum præteritum, quam antea se haberet; quod ex dicendis in capite sequenti amplius confirmabitur. Denique ex tertia sententia admittimus id quod dicit de qualitate gratiæ; in reliquis vero, quod addit de gratia in esse gratiæ, quatenus talis gratia existimatur necessaria, putamus auctores illius sententiæ non loqui consequenter, quia nulla major necessitas absoluta in tali gratia quam in qualitate gratiæ reperitur; quoniam ad remissionem peccati, licet sit necessaria gratuita benevolentia ablativa mali, non est necessaria collativa boni. Unde posset Deus velle condonare offensam, et nolle dare homini aliquod supernaturale bonum, nec ad illud eum acceptare, ut in puris naturalibus est manifestum, et in alio statu esset possibile, si Deus mutaret institutionem, ut declaravi. Non est ergo necessaria simpliciter illa collatio gratiæ, in esse gratiæ, posset tamen Deus illam adjungere, si vellet, intra limites vero supra præscriptos, de modo quo potest fieri gratus sine inhærente gratia per extrinsecam benevolentiam; nam per illam, ut sic, fieret homo dilectus per acceptationem, saltem ad aliquod supernaturale bonum, non tamen fieret proprie bonus aut justus, nisi quatenus per proprios actus, seclusis habitibus, potest homo has denominationes recipere, ut supra etiam ostensum est.

CAPUT XXIII.

AN SINE ULLA MUTATIONE PHYSICA IN PECCATORE FACTA POSSIT EI PECCATUM MORTALE REMITTI?

1. *Esse in peccato quid sit.* — *Difficultas.* — *Prima opinio.* — Hoc punctum difficilius esse videtur quam præcedentia, quia hominem esse in peccato non est tantum peccasse; hoc enim aboleri non potest, esse autem in peccato, vere tollitur cum peccatum remittitur. Item esse in peccato non est tantum esse ordinatum ad pœnam, ut sæpe diximus, imo neque formaliter est esse debitorem pœnæ; nam hoc etiam debitum seu reatus pœnæ, ut est ab homine, est effectus peccati potius quam peccatum, et aliquo modo potest esse ex lege Dei, saltem quantum ad modum vel determinationem pœnæ. Igitur esse in peccato est habere in se peccatum per modum habitualis maculæ, quæ hominem reddit dignum odio et inimicitia Dei. Quæ macula nunc includit carentiam gratiæ, de qua etiam non est quæstio, quia cum gratia sit qualitas physica, clarum est non posse carentiam tolli sine mutatione physica, sed difficultas est de macula morali. Hoc ergo supposito, difficile intelligi posse videtur hominem vere et in re ipsa emundari a tali macula sine aliqua mutatione in ipso facta, quæ sit realis et physica mutatio. Propter quod hanc sententiam tenent non solum hi qui infusionem habitus, vel actus, vel utramque simul requirunt, sed etiam multi ex his qui neutrum eorum determinate postulant; neque etiam illi solum qui putant esse necessariam ad remissionem peccati formam physice incompossibilem illi, sed etiam ex his qui putant posse deleri sine infusione habitus per solum actum ut dispositionem; ita enim defendit hanc sententiam Soto, in quarta, distinctione decima quinta, quæstione prima, articulo secundo, versus finem, et multi moderni Thomistæ prima secundæ, quæst. 113, articulo secundo. Maxi-

me vero illam defendit Richardus, in 4, distinct. 1, artic. 6, quæst. 4, et distinct. 17, quæst. 1, qui tam de originali quam de actuali peccato loquitur. Citatur etiam pro hac sententia Durandus, in quarto, distinct. 17, quæst. 1, et in primo, distinct. 17, quæst. prima. Sed in priori loco nihil invenio, in posteriori vero non agit de remissione peccati, sed de habitu gratiæ et charitatis, et potius dicit de potentia absoluta posse hominem fieri gratum Deo sine habitu inhærente, et per denominationem extrinsecam, quamvis non sine acceptatione ad aliquam futuram mutationem, quod nos etiam supra diximus; et non habet connexionem cum dicta opinione, imo oppositæ favere potest, ut dicam. Allegatur etiam Conradus 1. 2, quæst. 113, articulo secundo. Sed ille potius sentit cum Scoto, ut capite præcedenti notavi. Item refertur Vega, libro sexto in Trident., ubi nihil invenio. Adducitur etiam Petrus Soto, lect. 4 de Pœnitent. Sed, ut supra dixi, non loquitur clare de potentia absoluta, imo ex composito ab illa abstrahere videtur. Denique tribuitur hæc sententia divo Thomæ, dicto articulo secundo. Sed vel loquitur de habituali gratia, vel nihil ad præsentem quæstionem pertinens docet; quomodo autem intelligi possit quoad necessitatem gratiæ habitualis, jam supra dictum est. Et facilius ita exponitur aliis locis, ut 3 parte, quæst. 86, art. 2, et in 4, distinct. 1, quæst. 2, artic. 4, quæstiunc. 3.

2. *Opinio contraria.* — Contraria sententia est valde communis; tenent eam tam de originali quam de personali peccato Alens., Bonaventura, Argentin., Scotus, cum aliis sectatoribus ejus, quos capite præcedenti allegavi. Et idem indicant Conradus, Ferrar., Ledesma et Vega ibidem citati. Et de originali peccato eam secutus est Vazquez, licet de peccato actionis aliter sentiat. Et de eadem originali culpa fuit antiqua sententia, non solum posse, sed etiam fuisse aliquando remissum parvulis sine infusione gratiæ, ut in circumcisione, et ante illam. Imo etiam de baptismo aliquos idem sensisse colligitur ex capite *Majores*, de baptismo, quæ sententia, licet quoad legem ordinariam reprobata sit, quod autem repugnantiam involverit, nunquam est a Patribus vel decretis Ecclesiæ significatum. Atque hæc opinio in aliquo legitimo sensu videtur necessario sequi ex principiis hactenus positis, et ideo breviter, quatenus admittenda sit, explicabimus; priusque de originali, postea de personali dicemus.

3. *Assertio prima de remissione originalis peccati. — Supponendum ad probationem. — Prior conclusionis pars probatur.* — De priori, dicendum videtur peccatum originale, prout nunc contrahitur ex Adamo, non posse remitti sine infusione gratiæ, potuisse tamen contrahi ita ut posset sine infusione gratiæ, quoad rationem culpæ, auferri. Ut utraque pars intelligatur et probetur, suppono non potuisse hominem peccare in Adamo, non præmisso aliquo pacto et decreto Dei, quia ille ordo non est mere naturalis, sed pendet ex institutione Dei, ex qua ortum est in tota humana natura debitum habendi justitiam, seu gratiam per originem ex primo parente transfusam, et ideo carentia illius gratiæ, cum qua nunc posteri Adæ concipiuntur, rationem habet privationis et culpæ in suo capite voluntariæ. Jam ergo probatur prior pars, quia nunc ita facta est illa institutio, ut illa privatio gratiæ, quæ nunc est in filio Adæ, tolli non possit sine infusione gratiæ. Quia imprimis tolli non potest in ratione generali carentiæ talis formæ, quia talis negatio non tollitur nisi per affirmationem oppositam. Deinde neque fieri potest ut non maneat sub ratione privationis, supposita institutione Dei, qua voluit ut omnes homines generandi ex Adamo possent et deberent habere gratiam; nam institutio illa absoluta fuit, et ratione illius semper durat in homine, quamdiu gratiam non obtinet; ergo carentia illius semper manet in eo sub ratione privationis. Manet etiam cum relatione ad peccatum Adæ, ex quo tracta fuit, quia illa relatio auferri non potest, stante fundamento ejus (quod est ipsa physica privatio gratiæ), et termino ejus, qui auferri non potest, cum sit actus præteritus Adæ; ergo, stante dicta institutione, non potest tolli peccatum originale sine gratia. Et hunc puto fuisse sensum D. Thomæ.

4. *Secunda pars probatur.* — Deinde probatur altera pars, quia potuit Deus a principio mutare institutionem, seu aliter pactum constituere, non absolutum et quasi perpetuum, sed cum aliqua temporis determinatione et limitatione, ut si posteris solum imponeret debitum habendi gratiam pro certo annorum numero; vel e contrario, si intelligamus hac lege datam esse justitiam Adæ ad posteros transfundendam, ut si legem transgrederetur, filii ejus gratia privarentur usque ad certum tempus, et non ultra. Hæc enim limitatio non involvit repugnantiam, nec indecentiam, unde, cum tota institutio pendeat

ex arbitrio Dei, potuit sine dubio hoc modo fieri. Hoc ergo posito, etiamsi filius Adæ contraheret peccatum originale, nihilominus posset sine infusione gratiæ tolli, quia elapso tempore a Deo præfixo, nihilominus posset Deus tali homini non infundere gratiam, quia illam non promiserat, nec debebat ex vi prioris pacti, sed tantum ex parte hominis jam non esset debitum carendi illa, nec etiam debitum habendi illam, quia utrumque debitum limitatum fuit ad illud tempus ex vi prioris pacti, prout factum supponitur. Deo autem semper liberum erat, etiam post illud tempus, non dare gratiam. Quamvis autem illam non daret, homo ille jam desineret esse sub peccato, quia, licet careret gratia, illa carentia esset in illo negatio mera, non privatio, quia debitum habendi gratiam jam in illo cessasset. Item illa carentia jam non haberet eumdem respectum ad peccatum Adæ, quia revera ex vi illius peccati non fuit inducta pro illo tempore, sed usque ad terminum designatum. Ergo illa negatio jam non haberet rationem culpæ nec peccati. Si quis autem recte consideret, posito illo modo pacti, peccatum illud originale esset quodammodo alterius naturæ quam nunc sit, quia nunc est de se perpetuum, tunc autem esset temporale. Unde etiam fit ut, transacto illo tempore, non tam remitteretur quam per se desineret, quia esset velut temporalis suspensio, aut macula quæ cum ipso tempore transit; vel etiam desineret per incapacitatem moralem subjecti, quia jam non haberet debitum a Deo impositum habendi gratiam, nec debitum carendi illa ex Adamo contractum, sine quo debito non potest carentia gratiæ rationem culpæ habere. Unde etiam fit ut in eo casu posset Deus non infundere inhærentem gratiam homini post illud tempus, et nihilominus eum secundum illum statum acceptare ad gloriam, et aliquo modo gratum sibi reddere per extrinsecum favorem, eo modo quo supra diximus de absoluta potentia id fieri posse. Et ad hunc modum possunt alii modi divini pacti cum humana natura in Adamo cogitari, quibus positis, originalis culpa quoad rationem culpæ tollatur sine qualitate gratiæ. Nihilominus tamen nunquam damnum illatum per Adamum integre repararetur sine gratia; quia ipsamet carentia gratiæ, etiam sub ratione negationis considerata, est magnum hominis detrimentum, quod semper manet sub ratione nocumenti, licet non maneat sub ratione culpæ, semperque tribui potest Adæ, tanquam primæ radici et causæ illius nocumenti; nam, licet tali tempore jam non duret ex demerito Adæ, nihilominus ab illo originem traxit.

5. *Error antiquorum quorumdam Theologorum.* — Neque contra hanc resolutionem obstant motiva aliarum opinionum. Errarunt enim antiqui Theologi, qui dixerunt de facto auferri interdum peccatum originale sine gratia, quia sine dubio loquebantur de peccato originali, prout nunc contrahitur, et sic qui eorum sententiam approbant, etiam de possibili, falsum docent. Neque recte comparant transfusionem originalis peccati cum ejus remissione, quia peccatum in privatione consistit, cum sit malum quoddam, et ideo mirum non est quod peccatum originale potuerit transfundi sine qualitate vel entitate positiva; e contrario vero expulsio per se postulat infusionem formæ, qua ipsum peccatum privat, et ideo si illud peccatum transfunditur per modum perpetuæ privationis, et in tali persona, et sub tali conditione, ut non possit manere carentia talis formæ, quin sub ratione privationis voluntariæ maneat, mirum non est quod sine contraria forma auferri non possit. Quæ impotentia non nascitur ex defectu potentiæ Dei aut meritorum Christi, sed ex repugnantia cum priori institutione, ut declaratum est. Aliud autem fundamentum quo Argentinas movetur, quia originale peccatum privat rectitudine naturali, quam justitia originalis sine gratia conferebat, et ita etiam potest sine gratia restitui, hoc (inquam) fundamentum multa falsa involvit. Unum est, Adam non fuisse creatum in gratia; oppositum enim omnino verum est, et saltem habuisse illam ante lapsum est hodie certum, ut in quarto prolegomeno dixi. Aliud falsum est, peccatum originale posse tolli per rectitudinem aliquam naturalem, quæ homini lapso a Deo restituatur. Aut enim rectitudo illa naturalis est illa integritas naturæ, quam in subordinatione potentiarum habuit Adam simul cum gratia; aut est aliqua alia, quæ ab illo auctore cogitatur. Primum dici non potest, quia illa integritas naturæ non erat per se necessaria ad justitiam vel amicitiam coram Deo. Unde carentia illius, licet in nobis sit effectus originalis peccati, non tamen pertinet ad rationem culpæ talis peccati, ideoque plene dimittitur tale peccatum quoad totam rationem culpæ, etiamsi rectitudo illa non restituatur, nec ille defectus tollatur. Ideoque, licet Deus restitueret hanc rectitudinem, si non daret gratiam suam, non tolleret originale

peccatum. Secundum etiam non minus falsum est, quia in Adamo nullam aliam rectitudinem naturalem perdidimus, nisi illam integritatem, ut in dicto prolegomeno quarto ostendimus, et, licet illam contraheremus, non pertineret ad rationem peccati, sed ad pœnam aliquam per cujus solam remissionem peccatum non tolleretur. Alteram vero sententiam admittimus in priori sensu a nobis declarato, nec fundamenta ejus habent vim contra posteriorem partem nostræ sententiæ. Nam, licet privatio quoad negationem non possit auferri sine opposita forma, potest nihilominus auferri quoad proprietatem privationis, et ut sub ea ratione cesset, non semper est necessaria mutatio physica subjecti, sed moralis potest sufficere, vel temporis lapsus, ut ex declaratione data satis patet, et in capite sequenti in re simili explicabitur.

6. *Assertio secunda de peccato personali.* — De peccato personali idem censeo, proportione servata. Quamvis enim macula peccati, prout nunc inducitur per actuale peccatum, auferri non possit sine mutatione reali physica, imo nec sine gratia habituali, juxta dicta in capite præcedenti, nihilominus, si Deus alium modum providentiæ erga homines statuere voluisset, potuisset etiam peccatum mortale remittere sine physica mutatione peccatoris, maxime nudam omnipotentiam spectando; nam, leges justitiæ et sapientiæ spectando, talis providentiæ modus parum consentaneus perfectioni operum Dei judicari potest, non est tamen adeo imperfectus vel indecens, ut vel contra aliquod Dei attributum, vel simpliciter impossibile judicari possit. Ut resolutionem hanc ex dictis colligamus et probemus, loquamur in illis casibus in quibus potest Deus peccatum remittere sine infusione habitualis gratiæ, qui sunt quatuor, videlicet, in homine condito in puris naturalibus, in homine ordinato ad finem supernaturalem sine infusis habitibus, in homine habente quidem gratiam habitualem, cum peccat, quia supponitur Deum decrevisse illam conservare, non obstante actuali peccato, pro tempore hujus vitæ; in his enim tribus casibus macula relicta ex actuali peccato non includeret physicam privationem gratiæ, et ideo ad tollendam illam non esset habitualis gratia necessaria. Quartus casus est, si post gratiæ privationem per peccatum inductam, debitum habendi vel recuperandi illam non maneret perpetuum, sed pro aliquo tempore aut modo a Deo præscripto; tunc enim posset cessare illud debitum, et consequenter posset manere carentia habitualis gratiæ in ratione puræ negationis et non privationis, ac subinde tolli vel remitti in ratione peccati seu maculæ moralis, licet maneret in ratione cujusdam pœnæ vel irreparabilis nocumenti.

7. *Demonstratur conclusio in quatuor casibus assignatis.* — In his ergo eisdem casibus, probamus potuisse peccatum habituale sine physica mutatione peccatoris remitti. Nam remota unione hypostatica (de qua non loquimur), nulla mutatio, præter actualem, requiri potest ex parte peccatoris; omnis enim alia erit magis remota et inutilis, imo vix potest cogitari; at vero in illis casibus non potest actualis mutatio esse ita necessaria, ut implicet contradictionem remitti peccatum commissum sine quocumque actu peccatoris; ergo. Probatur minor, primo ratione generali, quia omnis actus, qui requiri potest ab homine ad remissionem peccati, nunquam est per modum formæ expellentis peccatum, ut in superioribus visum est; ergo solum potest concurrere vel per modum materialis dispositionis, vel per modum aliqualis recompensationis seu satisfactionis ex parte hominis, vel per modum conditionis necessariæ ex Dei institutione, vel ex natura rei; at vero in nullo istorum modorum tanta necessitas reperitur, ut oppositum repugnet simpliciter, vel contradictionem involvat; ergo. Probatur minor, quia dispositio subjecti nunquam est ita necessaria, quin possit Deus sine illa formam inducere, ut supra etiam visum est. Similiter facile posset Deus omnem satisfaciendi obligationem remittere, vel conditionem non exigere, quia, licet secundum modum connaturalem merito exigatur, ut moralis remissio in persona ratione utente morali modo fiat, nihilominus cum illa conditio vel non sit causa propria remissionis peccati, vel ad summum tantum sit disponens et præparans subjectum, ad illud sine illa sufficiet omnipotens voluntas Dei ad faciendum remissionis effectum, sine tali conditione, seu mutatione.

8. *Declaratur in homine in statu puræ naturæ.* — *Declaratur in homine ad finem supernaturalem elevato.*—Deinde per singula membra potest declarari; nam in homine in puris naturalibus non posset actus mere naturalis habere efficaciam ullam ad remissionem peccati, sed ad summum acceptaret illum Deus ex mera liberalitate; ergo etiam posset liberalitatem augere concedendo remissionem

sine tali actu; nam remissio semper est aliquid distinctum a mutatione illa physica, quam actus facit in homine, et est ita separabilis ab illa, ut, stante tota illa physica mutatione, nulla remissio fiat; ergo e converso esset tunc ita separabilis remissio peccati a mutatione physica per actum, ut, licet hæc non præcedat, possit illa concedi. Quid enim potest ita limitare Dei liberalitatem, ut sine illa prævia conditione non possit hoc beneficium facere, cum in re sit distinctio, et essentialis connexio non appareat? Et hæc ratio, proportione servata, procedit etiam de homine elevato ad finem supernaturalem sine habitu gratiæ, vel sine debito habendi illum perpetuo. Maxime vero urget in eo casu in quo nollet Deus privare habitu gratiæ hominem actu peccantem; nam tunc per eamdem gratiam ibi conservatam posset peccatum remittere, vel immediate post cessationem ab actuali peccato, vel post aliquod tempus a Deo præscriptum. Nam Deus, pro tempore quo peccatum committitur, desiisset conservare habitum gratiæ; postea infundendo eumdem habitum sine actu peccatoris, vel immediate post actum peccati, vel post aliquod tempus pro Dei arbitrio præscribendum, posset Deus illud peccatum expellere; ergo idem facere potest per eumdem habitum conservatum, quia non est minus dignus et potens ad remissionem sic conservatus, quam denuo infusus.

9. *Objectio.* — Respondebit aliquis in omnibus illis casibus esse actum peccatoris necessarium, non ut formam expellentem peccatum ulla ex parte, sed ut formam constituentem peccatum in statu in quo remissibile sit. Nam peccatum, quamdiu est voluntarium, est irremissibile, et ideo fieri non potest ut actuale peccatum, quamdiu durat, remittatur; postquam autem peccatum commissum transiit, semper manet voluntarium, quamdiu homo qui illud commisit, voluntatem suam circa illud non mutat; non potest autem voluntatem suam circa illud mutare, nisi per mutationem physicam actualem et a se procedentem, ac voluntariam, et ideo peccatum in illo statu permanens semper est irremissibile. Quocirca, licet actus peccatoris sit dispositio in ordine ad ipsam remissionem, tamen in ordine ad capacitatem talis effectus est quasi causa formalis, et ideo implicat sine illo fieri. Sicut productio actus vitalis, etiam est quid prævium ad recipiendum effectum formalem ejusdem actus, et nihilominus est omnino necessaria, quia per illam constituitur potentia quasi proxime capax talis effectus formalis vitalis actus.

10. *Responsio ad objectionem.* — At profecto si responsio vera est, ex illa sequitur non posse remitti peccatum sine actu peccatoris, etiam per infusionem habituum, quia licet habitus infundantur, voluntas sine actu non mutatur a præcedenti voluntario, quia non potest ab extrinseco, nisi ipsa se mutet. Respondent aliqui quod, licet tunc voluntas non se mutet circa objecta præterita, Deus per habitus ipsos eam unit objectis a quibus antea aversa erat, et avertit ab his ad quæ erat conversa, et ita vicem actus supplet; sine altero autem illorum intelligi non potest, ut illa voluntas, quæ in principio, statim ac cessavit actus, in illa aversione vel conversione permansit, ab illa mutetur. Sed hoc non potest satisfacere: nam, si peccatum prius commissum semper manet voluntarium moraliter, etiamsi actu præcesserit, per solam infusionem habituum non potest fieri involuntarium, aut magis non voluntarium quam antea erat; ergo si propter rationem voluntarii erat irremissibile, etiam per infusionem habituum remitti non poterit sine actu. Consequentia clara est, et antecedens probatur, quia ipsa infusio habitus non est voluntaria, quia fit sine actu et consensu recipientis, ut supponitur; ergo per illam præcise spectatam non potest mutari voluntas a priori voluntario in quo perseverabat, quia voluntarium non tollitur per mutationem contrariam, nisi illa voluntaria sit. Eo vel maxime quod illa mutatio per habitus contraria dici non potest priori voluntati, quia illa est tantum habitualis, hæc autem voluntaria dicitur esse quasi actualis ex vi præteriti actus. Item illa mutatio per habitus tantum est physica; altera conversio, vel aversio manens ex priori peccato est moralis, unde non opponuntur, cum sint diversorum ordinum. Item patet a fortiori, nam illa mutatio per habitus fieri posset etiam in homine actualiter peccante, nulla facta mutatione in ipso voluntario præsentis actus; ergo majori ratione nulla fiet mutatio in voluntario relicto ex præcedenti actu, ex vi solius infusionis habitus, et mutationis physicæ quæ per illam fit. Denique remissio peccati fieri posset per solam infusionem gratiæ habitualis in essentia animæ, etiamsi virtutes non infunderentur potentiis, ut supra etiam visum est; tunc autem voluntatis conversio, vel aversio a prioribus objectis non mutaretur, etiam

physice, quia voluntas non conjungitur objectis, etiam physice ac permanenter, nisi per habitus sibi inhærentes; sola autem gratia infusa in animæ essentia, præcise spectata, non est retractatio prioris peccati, cum non sit actio libera nec voluntaria; ergo, vel ad remissionem peccati non est necessaria illa mutatio in ratione voluntarii, vel, si necessaria est, per aliquem proprium actum ejus facienda est, et ita falsa erit doctrina de possibili remissione peccati per solam infusionem habituum.

11. *Placitum aliorum infringitur.* — Atque ita nonnulli defensores contrariæ opinionis, ut consequenter loquantur, ab illa doctrina recedunt, dicentes non posse peccatum remitti etiam per habitualem gratiam infusam, sine aliquo actu peccatoris, quo formaliter vel virtute peccatum prius commissum detestetur, utique, vel per aliquam displicentiam prioris peccati, vel per amorem Dei, vel per voluntatem redeundi in Dei amicitiam, vel acceptandi gratiam ejus, si offeratur, vel saltem remissionem ejus. Sed hæc sententia satis impugnata est, et per se videtur incredibile non posse Deum, infundendo gratiam, simul velle peccatum remittere, nisi homo etiam velit vel consentiat, cum ille actus hominis nullo modo sit causa formalis talis effectus; nec sufficiens ratio reddi potest cur sit conditio quasi essentialis. Item, quia illa retractatio potest esse per actum mere naturalem, ut patet in statu puræ naturæ, et simili actu posset nunc Deus esse contentus, si voluisset; non videtur autem verisimile actum mere naturalem esse conditionem adeo necessariam ad effectum supernaturalem vel inhærentis gratiæ, vel gratuitæ remissionis offensæ divinæ. Item ille actus etiam nunc non requiritur ut coexistens remissioni peccati, sed sufficit præcessisse, ut patet in eo qui antea attritus postea justificatur dormiens; at vero attritio quæ præteriit nullo modo abstulit vel diminuit peccatum habituale permanens, sed solum in acceptatione Dei reliquit animam præparatam ad remissionem peccati per sacramentum recipiendam, quam nunc præbet, media gratia, ex divina institutione, et posset Deus illam præstare, etiam sine habitu gratiæ; ergo etiam sine illo præterito actu, cum nullam mutationem permanentem in anima fecerit.

12. *Falsitas illius placiti ostenditur.* — Denique tota ratio excogitandi tantam necessitatem hujusmodi actus supponit falsum fundamentum, nimirum, peccatum semel commissum esse irremissibile, donec sit aliquo modo ab homine retractatum. Nam homo non facit illud remissibile per suum actum, sed ipsum natura sua tale est, quatenus est objectum divinæ misericordiæ et potestatis. Neque, ut sit remissibile, oportet ut fiat involuntarium per subsequentem actum, quia nunquam potest esse involuntarium elicitive, ut sic dicam, sed solum objective, quatenus esse potest objectum subsequentis displicentiæ; illa autem denominatio objectiva licet fundetur in actu, qui est congrua dispositio ad placandum Deum, non tamen ostenditur, neque est quasi essentialis conditio ut peccatum sit remissibile, ut ex responsione ad fundamenta contraria magis constabit. Nunc ergo ex his omnibus talis potest concludi ratio: nam remissio peccati formaliter ac præcise sumpta non dicit actionem physicam Dei ad extra, sed tantum denominationem ab actu interno Dei cum respectu temporali ad moralem effectum factum in homine; ergo per se, et intrinsece non requirit mutationem physicam in homine cui fit talis remissio; ergo non est talis mutatio simpliciter necessaria ad effectum talis remissionis, qui est vera destructio peccati, seu vera translatio hominis ab statu peccati ad statum carentiæ ejus, qui a Doctoribus status innocentiæ in bono sensu appellatur, licet non sit translatio ad statum justitiæ, sanctitatis, vel amicitiæ; hæc enim separabilia sunt. Primum antecedens probatur, quia loquimur in casibus in quibus non fit remissio quoad carentiam realem habitus gratiæ, quia vel non supponitur talis carentia, vel non intervenit talis carentia, et ideo tolli non oportet, ut in casibus supra numeratis. Imo etiam nunc remissio peccati est aliquid ultra physicam infusionem gratiæ, et ultra omnem actum peccatoris, ut supra probatum est; ergo remissio hæc præcise spectata non consistit in actione physica Dei ad extra. Et inde est evidens prima consequentia, quia si ex parte Dei non est actio physica, nec ex parte hominis potest esse physica mutatio, cum hæc non nisi ex actione Dei esse possit. Secunda item consequentia probatur, quia voluntas Dei efficax est, et sola sufficiens ad remittendum peccatum homini non resistenti per actuale peccatum, etiamsi illi non cooperetur per actum contrarium, ut magis ex responsione ad contraria fundamenta constabit.

13. *Repugnantia objicitur primo.* — Primo ergo solet ostendi repugnantia in hoc modo

remittendi peccatum, quia esse in peccato nihil aliud est quam peccasse et peccatum non retractasse; sed ex his duobus primum non potest auferri, quia ad præteritum non est potentia; ergo sine secundo, id est, sine retractatione peccati, vel formali, vel virtuali, vel saltem eminenti, qualis est in infusione gratiæ, non potest auferri a peccatore status peccati, seu esse in peccato; ergo sine mutatione physica non potest ille status auferri. Confirmatur ac declaratur, quia esse in peccato includit relationem fundatam in actu præterito; ergo non potest auferri nisi ablato fundamento; sed illud fundamentum in se auferri non potest, quia fieri non potest quin actus ille fuerit præteritus; ergo necesse est auferri ponendo fundamentum aliquod contrarium illi, quod non est, nisi retractatio illius actus, quæ fieri ab homine, vel in homine, sine illius physica mutatione non potest.

14. *Infringitur repugnantia.* — Respondemus statum peccatoris, seu esse in peccato, neque formaliter neque adæquate explicari per illas duas partes, scilicet, commisisse peccatum et illud non retractasse. Unde in rigore major propositio in argumento assumpta falsa est, et ab arguentibus nullo sufficienti testimonio vel efficaci ratione probata. Nos autem probamus esse falsum, quia fieri potest ut peccatum jam commissum non solum sit præteritum, sed etiam sit retractatum, et nihilominus homo maneat peccator, et sit in peccato; ergo esse in peccato non dicit tantum illa duo. Antecedens patet de facto in homine detestante sua peccata per attritionem, et non suscipiente sacramentum, et de possibili in homine contrito, cui Deus nollet remittere peccatum, quod facere posse supra diximus; tunc ergo maneret homo peccator, et in peccato, non obstante retractatione. Item e contrario stare possent illa duo, scilicet, peccasse, et non retractasse per contritionem veram, et nihilominus auferri ab homine peccatum, seu esse in peccato. Nam in lege veteri vel naturæ, vere dici poterat esse in peccato, includere hæc duo, commisisse peccatum et non retractasse illud per contritionem, imo etiam cum illis converti, et nihilominus non recte diceretur formaliter in illis consistere hoc, quod est esse in peccato, quia nunc videmus aliquem, qui peccatum commisit, et per contritionem non retractavit, jam non esse in peccato, quia alia via remissionem illius consecutus est, utique per attritionem cum sacramento. Unde neque nunc etiam formaliter dici potest, esse peccatorem, seu in peccato, consistere formaliter in peccasse, et non retractasse, saltem per attritionem supernaturalem, quia posset Deus sine tam perfecta attritione, imo sine ulla remittere peccatum de potentia absoluta, saltem per infusionem habitus, ut ostensum est. Quod vero additur de retractatione eminentiali, et in solo nomine consistit, quia revera per habitus nulla fit retractatio, ut probavi, et est quædam petitio principii. Nam hoc quod est esse in peccato, definitur addendo sub disjunctione tales negationes, quæ non possint auferri sine mutatione physica, et ita conficta est descriptio ex privata opinione, non vero est ratione probata, vel ex communi consensu, aut modo concipiendi desumpta.

15. *Quid sit esse in peccato, seu status peccati. — Ad confirmationem.* — Dicimus ergo statum peccati, seu esse in peccato, melius et certius per aliam negationem additam commissioni peccati describi; itaque esse in peccato est peccasse, et Deum offendisse, et illi non satisfecisse, neque ab ipso veniam obtinuisse. Ita Joann. Medina, dicto Codice de Pœnitent., tractat. 4, quæst. 7. Est enim illa regula certior et infallibilior; quicquid enim homo operetur, vel licet per habitus mutetur, si a Deo veniam et remissionem non obtineat, semper erit in peccato; et e contrario, licet peccaverit, si Deus jam remisit, in peccato non erit. Estque hæc descriptio magis consentanea Augustino, lib. 1 de Nuptiis, cap. 26, dicenti: *Sicut eorum peccatorum, quæ manere non possunt, quoniam cum fiunt prætereunt, reatus tamen manet, et nisi remittatur, in æternum manebit, sic illius concupiscentiæ, cum remittitur, reatus aufertur. Hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati*, quod late prosequitur, et concludit: *Manent ergo, nisi remittantur.* Unde e contrario, si remittantur, non manent, etiamsi retractata non sint. Atque ita solvitur etiam confirmatio; nam esse in peccato, dicit quidem relationem ad actum præteritum, non tamen ut præteritum tantum, sed simul ut non remissum, et ideo per remissionem potest cessare illa relatio, quæ cum rationis sit, potest sine mutatione reali auferri.

16. *Secunda repugnantia quæ objicitur.* — Secundo argumentantur, quia Deus non potest sola sua voluntate destruere quod sua voluntate factum non est, neque ab ipso conservatur; sed hujusmodi est peccatum, et hæc denominatio, quæ est esse in peccato; ergo,

si homo non mutetur physice aliquo modo, et per illam mutationem destruatur peccatum, fieri non potest ut Deus sola sua voluntate illud destruat. Unde talis remissio non esset vera ablatio peccati, sed sola non imputatio, vel tectio, ut dicebant hæretici hujus temporis. Et confirmatur, quia esse in peccato est denominatio realis; ergo impossibile est illam auferri, non facta mutatione in aliquo extremorum. Probatur consequentia, quia non potest fieri transitus ab affirmativa vera in contradictoriam negativam veram sine mutatione; sed hic transitus fit, cum homo transit ab esse in peccato ad non esse in peccato; ergo intervenit mutatio; sed non Dei; ergo ipsius hominis. Quod autem illa mutatio debeat esse physica, probatur, quia esse in peccato est denominatio vera et realis; ergo habet aliquod fundamentum physicum et reale; ergo non potest tolli, nisi tollatur illud fundamentum; at fundamentum tolli non potest per solam ablationem actus quo commissum fuit peccatum, quia jam ille actus non est, et nihilominus illa denominatio durat; ergo necesse est ut tollatur per aliquam mutationem physicam et positivam peccatoris.

17. *Improbatur secunda repugnantia. — Ad confirmationem.* — Ad argumentum, respondeo negando primum antecedens; jam enim supra ostendi quod, licet in rebus physicis non contingat destructio sine actione contraria, vel sine suspensione influxus, quia semper pendent a Deo in conservari, in his denominationibus moralibus potest sufficere voluntas Dei ad tollendas illas sine mutatione physica; sic enim potest sua voluntate dissolvere vinculum matrimonii, et remittere votum et peccatum veniale, ut sequenti capite ostendam. Neque in hoc potest ex parte effectus ostendi repugnantia, cum revera possit aliquo modo destrui, neque ex parte Dei admittenda est, cum sit omnipotens. Unde nego in eo casu solum tegi aut non imputari peccatum ad pœnam, nam vere tolleretur, quia ad hoc sufficit voluntas efficax, et remissio Dei. Unde ad confirmationem concedo esse necessariam aliquam mutationem in homine, non tamen physicam, sed moralem. Ad probationem autem de mutatione physica, respondeo hanc denominationem, quæ est esse in peccato, esse realem ad modum denominationum moralium, quæ sunt reales, quia proveniunt ab actu reali præterito, vel a privatione reali. In præsenti ergo duo concurrunt, ut dixi, ad illam denominationem, scilicet, peccasse, et Deum non remisisse peccatum; hæc autem negatio auferri potest sine mutatione physica peccatoris, ut jam declaratum est, quia remissio, ut sic, non consistit in physica actione. Neque ad hoc est necessaria mutatio ex parte Dei, quia sufficit æterna voluntas ita determinata libere pro tali, vel tali tempore, ut jam dicam.

18. *Tertia objectio.* — Sed contra hoc objicitur tertio, quia actus liber Dei non potest esse particularis, et distinctus ratione ab aliis, nisi propter habitudinem aliquam rationis ad particularem effectum physicum, qui sine tali actu esse non possit, neque actus ipse sine tali effectu; sed voluntas remittendi peccatum est actus liber et particularis, et distinctus ratione ab aliis; ergo non potest intelligi sine aliqua speciali mutatione physica, quæ necessario sequatur ex tali actu, et esse non possit sine illo. Major probatur, quia actus liber Dei non est per efficientiam intra ipsum Deum, sicut est in nostra voluntate; ergo non potest intelligi quomodo contineat usum libertatis sine respectu ad novum effectum.

19. *Dissolvitur.* — Respondeo breviter negando majorem; ad probationem autem dicimus probare quidem esse necessarium aliquem effectum, non tamen probat illum effectum necessario esse debere physicum, nam sufficit moralis. Deinde hoc probamus manifesta inductione in exemplis adductis de peccato veniali et voto, et idem patet in remissione pœnæ, de qua nemo negat posse a Deo fieri sine mutatione physica peccatoris, et tamen fit per actum liberum. Imo et de peccato originali idem fatetur Vasquez, qui maxime solet hoc argumentum urgere, cum tamen æque in illo peccato procedat, quia Deus non potest auferre originale peccatum, aut debitum habendi gratiam, sine actu libero, et tamen id facere potest sine physica hominis mutatione. Ratio denique est, quia voluntas divina, propter suam infinitam eminentiam, potest facere in tempore per suum actum æternum, et sine mutatione sui, quicquid ad extra fieri potest, sive physicum, sive morale. Item potest facere quicquid potest facere homo per suos actus liberos, quod alias bonitati divinæ non repugnet. Potest ergo suas remittere offensas, prout voluerit, multo facilius quam homo possit.

20. *Instantia ultima.* — Sed instabit tandem aliquis, quia in peccato actuali non solum invenitur ratio offensæ seu injuriæ divinæ, sed etiam intrinseca inordinatio, quate-

mus per illud recta ratio violatur, et natura ipsa rationalis deturpatur; ergo, transacto actuali peccato, manet homo in peccato, non solum quia manet offensus Deo et dignus odio illius, et consequenter dignus pœna propter injuriam Deo factam et non compensatam, sed etiam quia in se manet turpis et dignus odio et pœna, ratione actus contra rationem commissi, ita ut, licet fingamus in peccato non esse rationem injuriæ contra Deum, sed solam illam maculam moralem contra dignitatem naturæ rationalis, nihilominus intelligemus talem hominem manere in peccato. At vero, licet Deus remittat offensionem suam, et consequenter per extrinsecam condonationem auferre possit maculam, quatenus speciali modo reddebat peccatorem dignum odio Dei, non tamen videtur posse auferre maculam ejusdem peccati, prout est contra rationem, et reddit hominem turpem, et quasi dignum odio abominationis, non ex peculiari relatione ad Deum, sed absolute, et in se; ergo non potest simpliciter et radicitus tolli peccatum per condonationem extrinsecam, sed necessarium est ut homo a se illam turpitudinem per aliquem actum contrarium excludat. Major per se clara videtur. Minor probatur, quia per extrinsecam condonationem solum potest remitti debitum pertinens ad eum cui injuria facta est, nam ea de causa potest illam remittere, et consequenter destruere seu auferre illam deformitatem quæ in injuria fundatur, quod secus est de altera quæ ex sola malitia agendi contra rationem naturalem relicta est.

21. *Satisfit ultimæ objectioni. — Probatur resolutio, primo ex S. Thoma.* — Respondeo negando primam consequentiam; nam, licet in peccato sit malitia conversionis et aversionis, nihilominus transacto actu peccati, non censetur manere in homine peccatum, prout habet rationem culpæ, nisi quatenus homo, ratione injuriæ Deo factæ, illi manet invisus, et dignus odio ejus, quamdiu Deus illam non remittit; ratione autem malitiæ conversionis solum manet obligatus ad pœnam, ita ut, si fingamus casum in argumento propositum, quod peccatum factum contra rationem non avertat a Deo, nec sit illi injuriosum, tale peccatum, postquam transiret actus ejus, non relinqueret in homine nisi obligationem ad pœnam sensus, nec redderet illum dignum odii, sed solum vindictæ. Hoc imprimis colligo ex doctrina divi Thomæ variis in locis; nam 2. 2, quæstione 20, articulo tertio, ait, *quod si posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale*, quod etiam repetit in Quodlibeto quinto, articulo vigesimo, et aliis locis. At vero peccatum veniale, ut ipsemet Sanctus docet, prima secundæ, quæstione octogesima nona, articulo primo, non relinquit propriam maculam in anima. Quod si aliquam imperfectam maculam relinquit, solum est quatenus aliquo modo imperfecto est aliqualis injuria et offensio Dei; ergo data illa hypothesi, quod peccatum nullo modo esset offensa seu injuria Dei, nullam maculam relinqueret, ac proinde transacto actu non maneret propria culpa habitualis, sed solum pœnæ reatus. Ergo etiam nunc tota ratio habitualis peccati, ut est culpa, consistit in injuria Dei, quæ moraliter manet; qua remissa, omnino tollitur ratio culpæ, et homo desinit esse in peccato, etiamsi possit manere reatus pœnæ temporalis propter conversionem. Unde idem divus Thomas, in quarto, distinctione decima octava, quæstione prima, articulo secundo, quæstiuncula tertia, sic inquit: *In peccato duo sunt, scilicet, conversio ad commutabile bonum, et aversio ab incommutabili bono, et, secundum hoc, duo sunt effectus peccati: unus est indignatio Dei ad nos aversioni peccati respondens; alius est pœna inordinatam conversionem ordinans.* Ergo ex mente divi Thomæ, seclusa aversione a Deo, peccatum non facit hominem dignum alia indignatione, vel odio, sed solo reatu pœnæ.

22. *Probatur deinde ratione. — Probatur secundo ratione.* — Ratione præterea probatur primo, quia fieri nullo modo potest nec intelligi quod, remissa tota injuria Dei, maneat in homine aliquid culpæ; ergo signum est totam rationem culpæ habitualis in injuria Dei positam esse. Si ergo potest Deus per extrinsecam condonationem propriam injuriam remittere, per illam etiam potest peccatum quoad culpam omnino delere. Secundo, quia alias sequitur non totum id quod in peccato habituali habet rationem culpæ tolli per remissionem Dei, sed aliqua ex parte tolli formaliter et efficaciter per actum hominis, non solum supernaturalem, sed etiam naturalem, si per illum detestetur prius peccatum, prout est contra rationem, seu contra naturam rationalem; consequens autem admitti non potest, tum quia Scriptura soli Deo tribuit perfectam et integram peccati remissionem; tum etiam quia ostensum est actum hominis non esse causam formalem re-

missionis peccati, neque integre, neque ex parte, quod longe certius est de naturali detestatione præcedentis peccati.

23. *Quid intersit inter offensam Dei et malum in proprio genere.* — Tertio declaratur ratio diversitatis inter peccatum, ut est offensa Dei, vel ut est solum malum in proprio genere; nam esse injuriosum Deo inducit quamdam obligationem satisfaciendi illi, et quamdiu illa obligatio manet, censetur injuria moraliter perseverare, et reddere hominem invisum Deo, et odio dignum; at vero peccatum, ut solum est contra propriam rationem seu rationalem naturam, licet, dum fit, sit deformitas quædam ipsius naturæ, postquam vero transit, non relinquit aliquam obligationem, nisi ad pœnam. Neque etiam est necessarium ut voluntas maneat conversa, vel speciali modo conjuncta ad objectum circa quod peccavit, quia fieri potest ut peccatum nullum habitum vel dispositionem positivam in voluntate relinquat, vel licet relinquat, illa non habet rationem peccati, et præterea auferri potest ab homine sine actione ejus per solam non conservationem Dei. Nec etiam illa prior deordinatio peccati manet vere et proprie voluntaria de præsenti, quamdiu per contrarium actum non refutatur, sed solum manet denominatio de præterito, quod fuerit voluntaria, quæ satis est ut de præsenti sit peccator dignus pœna propter illam voluntatem, non tamen est satis ut dicatur de præsenti velle quod antea voluit, nec actualiter nec virtualiter, quia non est proprium virtuale voluntarium sine aliqua consideratione et voluntate actuali quæ virtualiter aliam contineat. Igitur, eo ipso quod omnino cessat quis ab actuali peccato, incipit ipsi peccatum esse non voluntarium, esto non possit dici involuntarium, donec per contrarium actum refutetur, vel displiceat aliquo modo.

24. Quod si quis contendat manere voluntarium, vel habitualiter, vel secundum quamdam moralem durationem seu permanentiam, respondeo permanentiam habitualem, seclusa omni reali qualitate, seu dispositione, nihil esse nisi denominationem a præterito actu qui voluntarius fuit. Moralis autem permanentia tantum esse potest secundum quamdam imputationem, quæ tantum durat moraliter, vel ratione injuriæ cui est conjuncta, tanquam accessorium principali, vel propter reatum pœnæ cui homo manet obnoxius propter priorem culpam actualem. Tamen, quia et Deus potest injuriam suam condonare, et multo facilius pœnam remittere, et consequenter non solum non inferre pœnam, sed etiam tollere obligationem et dignitatem illius, tanquam supremus dispensator et judex, ideo potest voluntate sua omnino tollere culpam quacumque ratione spectatam, non exigendo ab homine actum quo facta sit involuntaria, sed expectando solum ut jam non sit voluntaria, quod per solam cessationem ab actuali peccato, sine aliquo actu positivo contrario, esse potest.

CAPUT XXIV.

AN REMISSIO VENIALIS PECCATI AD EFFECTUM FORMALEM GRATIÆ HABITUALIS SEMPER VEL ALIQUANDO PERTINEAT.

1. *Necessitas hujus capitis.*—De hac materia dixi late in tom. 1 et 4 tertiæ partis, circa quæst. 1, art. 2, et circa quæst. 87 D. Thom.; tamen, quia ex modo remissionis peccati venialis non parum confirmantur aliqua quæ de remissione peccati mortalis diximus, et quia hæc remissio ad quamdam perfectionem, et quasi specialem modum justificationis pertinet, ad complementum hujus tractatus visum est aliquid de hac remissione dicere. De qua loqui possumus, vel de lege, et quasi ex natura rei, juxta materiæ capacitatem, vel de potentia absoluta, et hoc posterius magis deservit nostro instituto; tamen, quia ex priori pendet, de illo aliqua præmittemus.

2. *Tria supponuntur.* — Primo ergo supponimus peccatum veniale interdum remitti ex opere operantis, interdum vero ex opere operato per sacramenta, de quo late disputavi in tom. 4 tertiæ part., disp. 12. Secundo, suppono peccatum veniale interdum remitti simul cum peccato mortali, scilicet, in ipsa prima justificatione, quando utrumque peccatum et sufficientem dispositionem contra illud invenit, interdum vero remitti solum, ut quando invenitur in homine justo. Unde fit tertio ut peccatum veniale nunquam remittatur nisi homini habenti gratiam habitualem, quia sine gratia sanctificante homo nihil facere potest, quo a Deo talem remissionem obtineat. Nam vel remissio futura est ex opere operantis, et sic debet vel supponere gratiam, vel illam infundere, quia si peccatum veniale remittitur simul cum mortali, necessaria est infusio gratiæ, sine qua mortale peccatum non remittitur; si vero peccatum

veniale solum per se remittitur, necessario supponit subjectum gratum et amicum, quia ab inimico nihil acceptat Deus in recompensationem aut remissionem alicujus offensæ, etiam minimæ, ut in eodem loco, disput. 11, late dixi. Si autem remissio fit ex opere operato per sacramenta, ratio sufficiens est, quod sacramentum non confert secundarium effectum, nisi cui confert primarium, et ita non remittit peccatum veniale, nisi conferendo gratiam. Unde si remittit illud simul cum peccato mortali, necesse est ut primam gratiam conferat; si vero remittit illud solum, necesse est ut et recipientem supponat justum, et non ponentem obicem sacramento, et consequenter quod augeat illius gratiam. Semper ergo remissio venialis peccati requirit gratiam sanctificantem in eo cui confertur.

3. *Assertio quarta in præcedenti dubio. — Opinio aliquorum.—In uno sensu vera, in alio falsa est.* — Nihilominus addimus quarto gratiam sanctificantem de se non esse propriam formam expellentem, seu formaliter conferentem remissionem peccatorum venialium. Probatur, quia non solum ex natura rei, verum etiam secundum legem ordinariam sunt compossibilia venialia peccata cum gratia. Nam de fide certum est per venialia peccata non amitti gratiam, et justos sæpe venialiter peccare, simulque justos perseverare, ac subinde gratiam non amittere; et e contrario sæpe contingit hominem habentem peccata mortalia et venialia, obtinere gratiam qua peccata mortalia remittuntur, et non venialia, quia potest esse dispositus ad priorem effectum, et non ad posteriorem. Et eadem ratione fit interdum ut homo justus in gratia crescat, et remissionem peccatorum venialium, quæ prius fecerat, non obtineat, quia potest actus esse proportionatus ad aliquod meritum gratiæ, et non ad remissionem venialis culpæ in alia materia commissæ, ut in dicta disputatione decima-secunda late dictum est. Verumtamen, licet ex natura rei hoc ita sit, nihilominus censent aliqui ex divina institutione aliquam gratiam sanctificantem esse formam expellentem formaliter peccata venialia, ut gratiam baptismalem, verbi gratia nimirum, quia statuit Deus ut gratia per baptismum data expelleret peccata venialia, si obicem non inveniret; idemque cum proportione dici potest de gratia absolutionis in sacramento pœnitentiæ respectu venialium, quæ eidem absolutioni subjiciuntur. Quæ sententia quoad rem seu effectum vera est, nam talis remissio vere confertur per talia sacramenta cum gratia propria illorum, ut in dicta disputat. decima-secunda declaratum est. Quoad modum vero loquendi videtur sermo minus proprius, quia nulla forma potest elevari ad præstandum effectum formalem quem natura sua præbere non potest. Unde si id intelligatur de physica causalitate formali, est plane falsum, quia gratia habitualis ex vi causalitatis physicæ, quam formaliter confert, neque primario expellit, nisi privationem sui, quam peccatum veniale non invexit; neque secundario exigit, et tanquam sibi debitam postulat remissionem peccatorum, nisi mortalium. At vero, lato et morali modo loquendo, admitti potest illa locutio, quatenus Deus statuit intuitu gratiæ, ut sic collatæ, condonare simul peccata venialia, si ex parte hominis resistentiam non inveniat. Et quoad hoc etiam potest notari differentia inter peccata venialia quæ committuntur post gratiam obtentam, vel quibus gratia supervenit postquam commissa fuerunt et transierunt; nam illa peccata quæ gratiæ superveniunt, nunquam remittuntur ratione gratiæ præexistentis præcise spectatæ, ut informantis; illa vero quibus supervenit gratia, cum illa et quodammodo per illam ex institutione remittuntur, quia solus effectus formalis ejus ad talem remissionem expectatur.

4. *Assertio quinta.—Duplex dubium.—Resolutio.* — Quinto, addendum est hanc remissionem peccati venialis secundum legem ordinariam non concedi sine actu peccatoris. Nam vel peccatum remittitur ex opere operantis, vel ex opere operato. In priori modo, manifestum est esse necessarium actum hominis cui fit remissio, quemadmodum ipsum nomen operis operantis præ se fert. Et ratio est, quia tale peccatum non remittitur eo ipso quod cessatur ab actuali opere; ergo expectatur ab homine, ut aliquid faciat, quo illius remissionem consequatur, et sit aliquo modo causa vel conditio libera ad obtinendam talem remissionem necessaria. Et hoc ipsum etiam postulat congrua ratio divinæ providentiæ, ut voluntaria offensio sine voluntaria etiam satisfactione vel dispositione non remittatur. Et ita in hoc omnes conveniunt. Duo autem controvertuntur : unum est, quis actus hominis requiratur ad talem remissionem obtinendam? aliud est, in quo genere causæ actus ille expellat peccatum veniale, scilicet, an in genere causæ formalis physice expellentis culpam venialem, etiam habitualem, vel in genere

dispositionis, aut meriti, seu satisfactionis? Sed has quæstiones late in citata disputatione decima-prima, tomo quarto, et in primo tomo, disputatione quarta, sectione decima-prima, tractavi, et ideo nunc solum dico resolutionem prioris quæstionis pendere a posteriori. In qua probabilius censeo nullum actum hominis esse formam physice expellentem habitualem culpam peccati venialis, quia, etiamsi sit amor super omnia, vel contritio actualis, non habet cum habituali culpa veniali formalem oppositionem, ita ut intrinsece repugnent esse simul, etiam de potentia absoluta. Unde in priori parte censeo, quando veniale peccatum remittitur simul cum mortali, et extra sacramentum, necessariam esse contritionem adeo perfectam extensive (ut sic dicam), ut etiam venialia comprehendat. Nam tunc necessaria est contritio, ut dispositio ad gratiam et remissionem peccati mortalis; quia vero mortale peccatum potest sine veniali remitti, ideo, ut veniale simul tollatur, necesse est ut contritio, vel dilectio Dei super omnia ad venialia detestanda seu cavenda extendatur, ut hoc modo sit etiam dispositio ad obtinendam venialium remissionem. Quando vero veniale peccatum solum remittitur, quia supponit hominem justum, licet dilectio super omnia, vel contritio de peccato veniali sit certior dispositio ad eamdem remissionem, nihilominus, quia illa remissio obtineri potest per modum meriti, vel impetrationis, aut satisfactionis condignæ, existimo etiam per alios actus obtineri posse, qui et voluntatem sufficienter avertant ab affectu venialis culpæ, et habeant sufficientem proportionem ad illum effectum promerendum, quia et potest esse actus per quem homo mereatur, et se disponat ad illum fervorem charitatis cui peccatum veniale opponebatur, et in ratione satisfactionis potest esse satis proportionatus et æquivalens moraliter offensæ et inordinationi peccati venialis, ut in dicta disputatione 11 late tractavi, et ostendi hanc esse doctrinam magis communem Theologorum, et Augustino, ac decretis, et naturæ peccati venialis satis consentaneam.

5. *Remissio ex opere operato.* — Præterea remissio peccati venialis, quæ fit ex opere operato, solum fit per sacramenta, vel etiam ex privilegio martyrii, quod ad sacramentum baptismi revocari solet. Unde ad consequendam hoc modo hanc remissionem, necessarius imprimis est ille actus, qui ex parte recipientis sacramentum, ad illius valorem necessarius est. Quia in homine adulto non fit valide sacramentum sine aliquo actu ejus, nam voluntarie recipi debet; hunc autem, de quo tractamus, adultum esse necessarium est, quia solus ille est capax venialis peccati et remissionis ejus; unde consequenter est etiam necessarius actus, quo recipiens tale sacramentum, ad consequendum effectum gratiæ ejus, sufficienter disponatur; quia (ut diximus) sacramentum non remittit peccatum veniale, nisi conferendo gratiam; sacramentum autem non dat gratiam nisi homini bene disposito seu non ponenti obicem. Addendum vero ulterius est, ad recipiendam per sacramentum remissionem venialis peccati, non satis esse non ponere obicem gratiæ, sed etiam non ponere obicem eidem remissioni venialis culpæ; potest enim quis non ponere obicem gratiæ, et nihilominus actu venialiter peccare per leve mendacium, vel gloriam vanam, et tunc, licet consequatur gratiam, non obtinebit remissionem talis peccati, quia repugnat illi; ut minimum ergo necessarium est non habere tunc affectum ad veniale peccatum. Imo non satis est jam cessasse ab actuali peccato veniali, sed ultra hoc necesse est ut homo formaliter vel saltem virtualiter detestetur peccata venialia commissa, ut per sacramentum illorum veniam consequatur.

6. *Attritione cum sacramento remittitur veniale, ad quod minor etiam dispositio sufficit.* — Qualis autem actus ad hoc necessarius sit, in citata disputatione 12, sect. 1, late est disputatum, ex quo loco nunc supponimus non semper esse necessariam contritionem talis peccati, nec talem dilectionem Dei super omnia, quæ illam virtute includat; quia, si talis actus esset necessarius, ille sufficeret, et ita sacramentum nihil suppleret, neque hic effectus daretur unquam ex opere operato. Sufficeret ergo attritio ejusdem peccati cum sacramento, et in hoc jam nulla est controversia; nam si sacramentum remittit peccatum mortale, quomodo non remittet multo magis veniale cum proportionata dispositione? Unde multum probabile est minorem etiam dispositionem sufficere, ut veniale peccatum ex opere operato per sacramentum remittatur; ita enim de martyrio sentit divus Thomas, 3 p., q. 87, artic. 1, ad 2, et est eadem ratio de baptismo, et fortasse etiam de aliquo alio sacramento, ut in dicta disputatione 11 declaravi. Objicit vero quidam, quia sine gratia præveniente nemo liberatur ab aliqua miseria, ut docet Concilium Arausicanum II, ca-

non. 14; ergo nec a peccato veniali; ergo ad remissionem venialis peccati per sacramentum obtinendam, necessarius est aliquis actus supernaturalis, qui sit ex gratia præveniente; ergo est necessaria attritio. Probatur hæc ultima consequentia, quia non potest esse actus supernaturalis ex gratia procedens minor quam attritio. Propter quam rationem reputat arguens contrariam opinionem improbabilem. Sed loquitur sine fundamento, nam illa sententia est gravium auctorum, et valde pia, et consentanea rationi, et efficaciæ sacramentorum et meritorum Christi.

7. *Discrimen inter propositum de veniali et mortali.* — Neque objectio est alicujus momenti. Negatur enim ultima consequentia, et ad probationem potest imprimis negari assumptum, quia potest esse actus supernaturalis minor quam attritio; potest enim ex gratia excitante displicere peccatum veniale commissum, cum desiderio consequendi remissionem ejus, sine proposito absoluto non committendi simile peccatum veniale, quod propositum est necessarium ad attritionem juxta doctrinam Concilii Tridentini, sess. 14, c. 4, et fortasse tale propositum efficax non est ita necessarium ad consequendam remissionem peccati venialis, sicut mortalis, sed satis esse poterit non habere propositum committendi illud, aut habere displicentiam commissi cum desiderio et petitione veniæ. Deinde, licet daremus attritionem esse minimum actum ex præveniente gratia procedentem, nihilominus probatio non erit bona, quia poterit esse actus gratiæ perfectior attritione, et distinctus a contritione, et sufficiens ad remissionem venialis peccati, quod satis est, ut attritio non sit necessaria cum sacramento ad illum effectum; ut, verbi gratia, propositum nunquam mentiendi non est attritio de mendacio levi commisso, et potest esse sine illa, et fortasse perfectius illa, et sufficiens dispositio ad recipiendam per baptismum remissionem omnium mendaciorum venialium; et similia exempla possunt facile excogitari, et in citato loco tacta sunt. Est ergo illa sententia pia et probabilis, nunc tamen ad id, quo tendimus, non est nobis necessaria. Satis ergo est quod peccatum veniale, quando per se et solitarie dimittitur, possit aliquando auferri virtute sacramenti, cum attritione, vel aliquo actu cum quo non dimitteretur absque sacramento.

8. *Corollarium.* — Ex quo ulterius inferimus quod, licet de facto non remittatur peccatum veniale sine aliqua mutatione physica peccatoris, vel per actum, vel per infusionem habitus, seu augmentum ejus, vel per utrumque simul, nihilominus de facto remitti per talem mutationem, vel formam quæ ex natura rei et sine particulari institutione divina ad expellendum peccatum veniale non sufficeret. Probatur aperte in ea remissione venialis peccati quæ sacramento tribuitur ex opere operato; ibi enim actus peccatoris, qui cum sacramento concurrit, supponitur insufficiens per se ad expellendum peccatum, sive ille sit attritio, ut multi volunt, sive alius actus supernaturalis, qui, licet attritio non sit, acceptetur ut sufficiens dispositio cum sacramento; ergo illa mutatio et terminus ejus per se non est forma expellens peccatum veniale. At vero per sacramentum in eo casu solum fit mutatio physica quoad augmentum gratiæ, quia supponimus peccatum veniale per se remitti, ac subinde personam accedere justam ad sacramentum; augmentum autem gratiæ non est forma per se expellens peccatum veniale; potest enim simul esse cum gratia multo magis aucta et perfecta; ergo in tota illa mutatione physica nihil est quod per se et intrinsece excludat, sed necessarium est ut gratuita Dei remissio et condonatio accedat.

9. *Dubium de potentia absoluta.— Vazq., 1. 2, disp. 207, c. 3, num. 16, et toto cap. 4 sic opinatur.*— Hinc ergo fit transitus ad dubium de potentia absoluta, an, scilicet, possit Deus remittere veniale peccatum sine alterutra istarum mutationum, vel etiam sine utraque, atque adeo sine inhærente gratia, per solam extrinsecam condonationem. Aliqui enim moderni, ne hoc ultimum admittant, negant etiam primum, dicuntque aliqua notanda. Primum est non posse Deum tollere peccatum veniale per solam infusionem habitualis gratiæ, vel quodcumque augmentum ejus sine actu hominis retractantis peccatum veniale. Ratio est, quia macula peccati venialis et gratia habitualis, quantumcumque aucta, non opponuntur formaliter, nec sunt incompossibiles, sed possunt esse simul, quia peccatum veniale nec expellit nec minuit gratiam, et eadem ratione gratia et augmentum ejus per se non excludit maculam venialis peccati, cum non consistat in privatione gratiæ, vel alicujus gradus ejus, sed in morali aversione vel conversione ex actuali peccato relicta; ergo sola mutatio habitualis sine aliqua actuali non potest sufficere ad veniale peccatum

expellendum. Secundum est, licet possit Deus remittere peccatum veniale sine perfecta conversione voluntatis ad Deum per contritionem, vel dilectionem super omnia, non tamen posse id facere per solam attritionem, idemque est de quocumque alio actu per se insufficiente ad eamdem remissionem, sed necessarium esse ut cum tali actu conjungatur aliqua habitualis gratia ad illum effectum specialiter ordinata. Ratio est, quia cum actualis illa mutatio non excludat venialem culpam, si cum illa sola absque alia gratia tolleretur, jam per solam extrinsecam condonationem remitteretur, quod putant impossibile.

10. *Pergunt moderni in sua opinione.*—Tertio, nihilominus concedunt posse Deum remittere peccatum veniale cum actu imperfecto et de se insufficiente, supplendo illam imperfectionem per aliquam internam et inhærentem perfectionem gratiæ habitualis, nam ad hoc asserendum ex efficacia sacramentorum coguntur. Quod si instetur, quia gratia data per sacramentum non magis repugnat maculæ peccati venialis, quam illa quæ sine sacramento datur, respondent satis esse quod per sacramentum detur a Deo intuitu dispositionis imperfectæ, et ut conjungatur cum illa ad tollendum peccatum veniale. Nam, licet inde nullus modus realis gratiæ accrescat, sed tantum respectus rationis, ille conjunctus cum aliquali dispositione peccatoris sufficiens judicatur. Quia cum macula peccati venialis sit respectus rationis, non est mirum quod per gratiam cum solo respectu rationis tolli possit. Quarto nihilominus addunt veniale peccatum non remitti, etiam de potentia absoluta, per solam condonationem extrinsecam; tum quia illa non esset vera ablatio peccati, sed tectio vel non imputatio; tum etiam quia alias nulla esset macula peccati venialis, nec dignitas pœnæ, sed sola destinatio ad illam ex Dei voluntate, quæ sunt absurda; nam consequenter idem nunc esset dicendum de remissione peccati venialis, quæ ex opere operato in sacramento fit.

11. *Improbatur primum illius opinionis dictum.* — Hæc autem sententia aliqua continet falsa, et aliqua quæ inter se non bene cohærent, ideoque non parum confirmant ea quæ de remissione peccati hactenus diximus. Primum ergo dictum hujus sententiæ incredibile nobis videtur, et parum consonum ejusdem auctoris doctrinæ. Nam Deus, de absoluta potentia, per infusionem gratiæ habitualis potest remittere peccatum mortale sine actu peccatoris; ergo multo melius et facilius poterit per solam gratiam habitualem, seu ad infusionem ejus, remittere veniale peccatum. Antecedens supra probatum est, et ab eodem auctore conceditur. Consequentia vero probatur, quia per se videtur incredibile difficiliorem esse remissionem peccati venialis quam mortalis. Respondent assignando discrimen, quia gratia est incompossibilis cum peccato mortali, non tamen cum veniali. Sed contra hoc est primo quia, si intelligatur de incompossibilitate in ordine ad potentiam absolutam, falsum assumitur, et eodem exemplo remissionis venialis peccati efficaciter improbari potest, ut statim dicam. Secundo insto, quia etiam peccatum veniale non est incompossibile cum attritione et habitu gratiæ vel ejus augmento simul sumptis; nam, si quis, habens tantam gratiam quanta alteri datur per sacramentum, et in peccato veniali existens, illius solam attritionem habeat, et sacramentum non recipiat, manebit in peccato veniali; ergo peccatum veniale non est incompossibile simpliciter cum attritione simul, et nihilominus, per gratiam datam attrito per sacramentum, Deus excludit veniale peccatum, idemque facere posset dando illi gratiam sine sacramento, quæ omnia ille auctor concedit; ergo eadem ratione poterit Deus peccatum veniale excludere per solam gratiam, vel gratiæ augmentum.

12. *Altera evasio ejusdem auctoris. — Reconciliatur utraque doctrina. — Concluditur superior discursus.* — Respondent, licet gratia ex natura sua non sit incompossibilis cum peccato veniali, nihilominus gratiam eamdem infusam cum relatione rationis ad dispositionem attritionis cujus intuitu datur, esse gratiam reconciliationis, et incompossibilem cum peccato veniali. Sed per hæc verba, si penitius inspiciantur et evolvantur, nihil aliud dicitur, nisi per gratiam solam et physice spectatam, etiam cum attritione, non excludi peccatum veniale, per gratiam vero datam ex intentione Dei volentis remittere peccatum veniale, et illud omnino tollere, nec fieri posse ut gratia sic data maneat, quia fieri non potest ut intentio Dei frustretur: hoc autem in re non est diversum ab eo quod nos docemus, et sine causa id admittitur in gratia cum attritione, et negatur esse possibile cum sola gratia. Quod patet, quia ille respectus rationis, qui consideratur in gratia data per sacramentum, non fundatur, nisi in aliquo actu voluntatis Dei instituentis et ordinantis ut per

talem gratiam expellatur peccatum veniale. Per hanc autem ordinationem et voluntatem non fit ut gratia ipsa physico modo expellat peccatum veniale, aut in sua entitate habeat novam repugnantiam cum illo, ut supra probavi, et videtur per se notum ; ergo solum fit ut ad infusionem talis gratiæ Deus suo interno actu infallibiliter remittat peccatum, et inde gratia illa denominatur gratia reconciliationis, non denominatione intrinseca, sed extrinseca ab illo actu voluntatis Dei; ergo in illo solo fundatur talis relatio; nihil ergo aliud est gratiam sub tali vel tali relatione esse incompossibilem cum peccato veniali, quam, procedentem ex voluntate Dei remittendi tale peccatum, infallibiliter excludere illud, non ratione sui, sed ratione talis voluntatis Dei. Unde cum illa voluntas Dei non conjungatur tali gratiæ ex merito (ut sic dicam), seu connaturali debito ejusdem gratiæ, sed potius e contrario gratia habeat talem respectum ex libera institutione et condonatione Dei, fit ut tota ratio talis remissionis reducatur ad gratuitam condonationem Dei, adjunctam internæ renovationi de se insufficienti ad tale peccatum expellendum. Ex quo ulterius concludimus immerito negari idem potuisse facere Deum infundendo solam gratiam sine attritione peccatoris, quia, licet gratia sola per se non sufficiat expellere peccatum veniale, nihilominus gratia, ut relata per divinam voluntatem ad illum effectum, et sub ea intentione data, excludet peccatum veniale, eritque impossibile cum illa; est enim eadem ratio et proportio, quia, sicut Dei voluntas et intentio adjuncta gratiæ et attritioni simul sumptis, supplet insufficientiam talis renovationis ad expellendum peccatum veniale, ita poterit supplere insufficientiam solius gratiæ; nam si semel conceditur hæc efficacia divinæ voluntati sine sufficientia formæ intrinsecæ, non est facilius Deo vincere peccatum (ut sic dicam) cum multis donis internis insufficientibus quam cum uno, eo vel maxime quod posset perfectio gratiæ habitualis tanta esse ut superet aliam gratiam minorem simul cum attritione, perfectiusque animam Deo conjungat.

13. *Contraria ratio impugnatur.* — Neque refert si dicatur gratiam, ut datam intuitu attritionis, posse induere illum respectum, non vero si sola datur. Hoc enim non video qua probabilitate fundetur in ordine ad potentiam absolutam, quia si aliqua ratio dari posset, maxime quia macula peccati venialis consistit in aversione relicta ex actu præterito, quæ sine conversione actuali contraria tolli non potest. Hæc autem ratio non potest ab illis Doctoribus reddi, alias consequenter dicendum esset etiam maculam mortalis peccati non posse tolli per solam gratiam sine actuali conversione peccatoris, quia etiam illa macula maxime nititur in actu præterito, licet major in se sit. Item esset consequenter dicendum non posse tolli peccatum veniale sine perfecta conversione actuali peccatoris, quæ solum est per contritionem, vel amorem super omnia, ut idem auctor etiam contendit; utrumque autem consequens falsum est, etiam ex sententia ejusdem auctoris; ergo nulla superest ratio ob quam possit Deus remittere peccatum veniale per gratiam cum attritione, et non possit facere per gratiam sine ulla conversione actuali. Nam si conversio habitualis gratiæ non potest supplere totam actualem conversionem, nec partem ejus (ut sic dicam) seu imperfectionem ejus supplere poterit. Quo argumento etiam in mortalis peccati remissione utimur, et est profecto efficax. Accedit tandem quod idem gradus gratiæ datus duobus hominibus intuitu attritionis, potest in uno excludere peccatum veniale, et non in alio; ergo ratio remissionis non provenit ex illo respectu, sed ex efficaci voluntate Dei remittentis uni offensam, et non alteri, ex institutione sua. Antecedens patet, nam si duo æque justi æqualia peccata venialia habeant, et attritionem eorum cum hac proportione, ut unus habeat attritionem remissam cum sacramento, et alius attritionem intensam sine sacramento, fieri poterit ut uterque æquale augmentum gratiæ habitualis recipiat, quia intensio attritionis unius potest æquivalere merito gratiæ efficaciæ sacramenti. Tunc ergo utrique datur æqualis gratia intuitu attritionis, tanquam dispositionis, vel meriti, et tamen ei qui recipit sacramentum, remittitur peccatum veniale, et non alteri; ergo non potest id tribui nisi institutioni divinæ voluntatis, quæ decrevit uni gratiæ adjungere remissionem, et non alteri. Nam si forte dicatur unam gratiam dari ut reconciliativam, et non alteram, vel unam dari intuitu attritionis aliter quam altera, quia una respicit illam solum ut actum meritorium, et altera ut aptum ad reconciliationem, hæc omnia verba eodem revolvuntur, et in summa nihil aliud continent, nisi quod Deus uni dispositioni vel formæ, vel utrique simul voluit adjungere efficacem inten-

tionem condonandi culpam venialem, et non alteri, unde inferimus idem potuisse facere cum una gratia habituali sola, et non cum alia.

14. *Quid de facto.*— Quocirca non solum reputamus certum, hoc esse possibile de potentia absoluta sine ulla umbra vel apparentia contradictionis, sed etiam probabilissimum credimus interdum fieri a Deo vel ex singulari privilegio, vel ex singulari benevolentia et gratia. Nam de martyrio affirmat D. Thomas, 3 p., quæst. 87, art. 1, ad 2, purgare hominem dormientem ab omni culpa veniali, ex eo solum quod voluntatem non invenit actualiter peccato veniali inhærentem, etiamsi nullam attritionem prius habuisset, imo, etiamsi ad somnum cum proposito committendi peccatum aliquod veniale accessisset, ut Cajetanus notat. Talis ergo remissio fit per solam habitualem gratiam sub hac habitudine datam, vel auctam ex privilegio martyrii. Imo addit D. Thomas ibi hoc convenire martyrio, quia obtinet vim baptismi. Unde sentit idem esse de sacramento baptismi sentiendum, si daretur dormienti, vel patienti phrenesim, similiter disposito; idemque erit si detur vigilanti et habenti attritionem de solis peccatis mortalibus, quia tantum de illis cogitat, et dolet de illis ex motivo illis tantum communi, et nullam habet actualem memoriam venialium peccatorum, neque ullam complacentiam vel displicentiam eorum, et idem fortasse potest accidere in aliis sacramentis. Et quidquid sit de facto, revera in tali modo remissionis nulla est repugnantia. Et eadem ratione, judico remitti posse peccatum veniale homini justo per solam illius attritionem, et valde probabile censeo ita etiam fieri, non proprie ex privilegio, sed ex providentia consentanea tali ordini gratiæ. Nam, licet ille actus non habeat proportionem condignam ad illum effectum, spectatum solum quoad perfectionem conversionis, nihilominus in ratione meriti et satisfactionis potest illam habere, et illa satis est ut secundum ordinariam providentiam peccatum veniale remissibile sit per similes actus, ut in sæpe allegata disp. late dixi.

15. *Solutio primæ rationis contrariæ sententiæ.*—Ad rationem ergo contrariæ sententiæ quoad illud primum dictum, concedimus gratiam habitualem non esse formam natura sua incompossibilem cum peccato veniali; negamus autem consequentiam, contra quam ad hominem jam institimus, quia eadem fieri potest de gratia simul cum attritione. Dicimus ergo, licet habitualis gratia natura sua non habeat illam incompossibilitatem cum peccato veniali, posse Deum eam infundere vel augere cum habitudine ad peccatum veniale tollendum, et tunc habere incompossibilitatem, non ratione sui, sed ratione voluntatis Dei efficaciter statuentis remittere venialem offensam illi cui talem gratiam tali modo seu titulo contulerit. Et hinc potest declarari quod supra diximus de gratia, ut remittente peccatum mortale, habere scilicet adjunctam condonationem Dei, in quo aliquam similitudinem habet cum remissione peccati venialis, et nihilominus magna intercedit differentia; nam remissio peccati mortalis non est gratuita respectu gratiæ habitualis, sed connaturalis illi, et ideo inseparabilis illi secundum ordinariam legem, licet de potentia absoluta separari possit. Remissio autem venialis non est ita connaturalis gratiæ habituali præcise sumptæ, et absque actu, et ideo quando conceditur, est mere gratuita condonatio, vel miraculosa, vel ex speciali privilegio; et e converso, quando ab illa separatur, id est, quando gratia datur sine remissione peccati venialis, non est miraculum, sed ordinaria providentia.

16. *Dictum secundum expellitur.*—Hinc ulterius falsum etiam censemus secundum dictum illius sententiæ, nimirum, non posse Deum etiam de potentia absoluta per solam attritionem, vel cum sola illa peccatum veniale remittere. Contrarium enim verum esse credimus. Sed ut sine æquivocatione sumatur, distinguemus illam particulam *solam;* potest enim opponi solum ad excludendam perfectionem contritionis, non vero consortium gratiæ habitualis. Et ibi non sumitur in hoc sensu, nam omnes in hoc convenimus posse Deum remittere peccatum veniale per attritionem gratia habituali formatam, non solum de potentia absoluta, sed etiam de ordinata, saltem per sacramenta; solum nos addimus etiam extra sacramenta id facere. In quo obiter advertimus gratiam habitualem duobus modis posse conjungi cum attritione, uno modo consequenter tantum, id est, quod attritio antecedat vel tempore vel saltem natura, et sequatur gratia prima informans et delens peccata venialia, et hic modus contingit solum per sacramenta, quia cum sola attritione non potest prima gratia, nisi per sacramenta, obtineri, sub illis baptismum sanguinis comprehendendo, et de potentia ordinata loquendo;

nam de absoluta facile posset Deus idem sine sacramento facere, ut omnes fatentur, et est per se notum. Alio modo potest gratia habitualis conjungi attritioni, antecedendo in subjecto, et producendo illam, ita ut attritio statim in primo signo naturæ sit formata et viva, et tunc etiam sine sacramento per se, ac semper habet aliquem gradum gratiæ consequentem, quia talis attritio est meritoria augmenti gratiæ de condigno, quod augmentum statim dari credimus. Per illam ergo gratiam utroque modo conjunctam attritioni optime potest, etiam secundum legem ordinariam, remitti peccatum veniale, quia gratia, ut antecedit, reddit attritionem satisfactoriam, ac subinde meritoriam de condigno talis remissionis; ut vero aliquis gradus gratiæ subsequitur ad illam attritionem, per illum expellitur veniale peccatum, quia ex merito talis actus cum illa habitudine ac relatione a Deo infunditur, ut pie credimus propter rationem superius datam.

17. *Veniale quando non possit per solam attritionem remitti.* — Alio modo sumitur particula *solam*, ad excludendam conjunctionem gratiæ habitualis, quod duobus item modis potest intelligi : primo, ut particula illa excludat consortium gratiæ, tam antecedentis quam consequentis. Et in hoc sensu certa erit illa secunda assertio de qua tractamus, si solum de potentia ordinata intelligeretur, quia in eo sensu non datur attritio sola, id est, separata ab habitu gratiæ, nisi in eo qui est in peccato mortali, quia non datur status medius per carentiam gratiæ et peccati mortalis; at vero peccatum veniale non remittitur sine mortali, nec mortale sine infusione gratiæ; ergo nec veniale potest cum sola attritione remitti, si gratia non infundatur. Imo in hoc sensu est etiam hoc probabile de potentia absoluta ; pendet autem ex illa quæstione, an possit unum peccatum sine alio remitti, quam hic disputare nolo, sed in dictum locum tomi quarti in tertiam partem illam remittere, ubi illam disputavi. Posset item Deus constituere hominem in statu medio sine gratia et peccato mortali, et in illo, si venialiter peccaret, haberet locum dicta secunda assertio juxta mentem illius auctoris. Nos autem credimus quod, licet in tali statu contritio futura esset maxime proportionata dispositio ad obtinendam remissionem peccati venialis, ut per se clarum videtur, nihilominus potuisse Deum per solam attritionem illud remittere sine habitualis gratiæ infusione. Probatur primo, quia illud peccatum non includit privationem gratiæ ; ergo in hac parte non esset necessaria infusio gratiæ ad illius remissionem ; aliunde vero Deus potest remittere culpam et offensam cum minori dispositione, vel interna renovatione quam sit necessaria ex natura rei ; ergo etiam tunc posset id facere. Secundo probatur, quia nulla in hoc ostenditur repugnantia ; ratio enim quæ pro illa sententia inducitur non sibi constat, alioquin probaret non posse peccatum veniale remitti per attritionem simul cum gratia, quod falsum est. Et sequela patet, quia etiam non est simpliciter incompossibile peccatum veniale cum attritione simul et gratia. Quod si dicatur posse Deum ordinare gratiam intuitu attritionis ad remissionem peccati, replicatur quia etiam potest ordinare ipsammet attritionem, seu dare auxilium ad illam intuitu remittendi peccatum per illam ; nulla enim est major repugnantia, ut in priori puncto fere in simili forma ratiocinatum est. Unde ad inconveniens quod infertur de remissione per extrinsecam condonationem, nunc distinguere possumus ; nam vel sensus illationis est, quod per solam extrinsecam condonationem remittatur peccatum, et hoc non sequitur, quidquid sit de qualitate consequentis. Vel est sensus quod non remittatur peccatum veniale sine illa condonatione, sed per quamdam internam renovationem de se minus sufficientem, habentem adjunctam gratuitam Dei remissionem, et sic concedimus sequelam, putamusque necessario esse consequens admittendum ab arguente, ut in priori puncto late deductum est.

18. *Proponitur alius loquendi modus de attritione.* — *Dubium.* — *Resolvitur.* — Alio tandem modo possumus loqui de sola attritione viva et formata, ac proinde conjuncta gratiæ tanquam principio a quo manat, nullam tamen habente consequenter infusionem gratiæ habitualis, seu alicujus gradus ejus. Hic enim casus de potentia absoluta facilis est, et secundum aliquas opiniones etiam nunc aliquando contingit, ut si verum est non omnem actum bonum, etiam supernaturalem, esse meritorium de condigno, nisi a charitate imperetur, vel si propter actum remissum non datur statim augmentum gratiæ, licet sit meritorius ejus. Igitur etiam pro hoc casu videtur judicari impossibile, juxta illam secundam assertionem, remitti peccatum per solam attritionem, quia gratia quæ supponitur ad attritionem non fuit data intuitu attritionis, nec sub relatione ad peccatum veniale

excludendum, et ideo non potest esse forma expellens illud, nec habet incompossibilitatem cum illo, etiam adjuncta attritione, ac proinde, si non addatur interna renovatio per aliquam majorem gratiam, non poterit peccatum veniale expelli. Sed oppositum censeo verum, etiam in illo casu, sequiturque manifeste ex dictis; tum quia, etiamsi Deus non ordinaverit illam antecedentem gratiam ad peccati venialis remissionem, potuit ordinare ad illum effectum attritionem a tali gratia procedentem, quod satis est; tum etiam quia, licet Deus non ordinaverit illam gratiam tanquam formam expellentem peccatum, potuit illam ordinare ut principium attritionis, qua mediante expelleret peccatum, vel recte potuit illam ordinare, ut, licet sola non haberet incompossibilitatem cum peccato veniali, adveniente attritione, simul cum illa expelleret illud, jamque haberet incompossibilitatem cum illo; tum denique quia illa attritio formata, secundum veram sententiam, est meritoria de condigno, unde, licet fingamus non ita mereri gradum gratiæ, ita ut statim detur, nihilominus potest esse meritoria remissionis venialis peccati, ita ut statim fiat; nulla est enim in hoc repugnantia. Imo, licet probabilius sit statim dari augmentum gratiæ, non constat illud augmentum concurrere aliquo modo ad remissionem venialis peccati, sed fortasse probabilius est utrumque effectum simul et tantum concomitanter dari cum subordinatione, ita ut remissio venialis peccati sit quasi annexa augmento gratiæ, quod quidem illi auctores significant, quando hæc remissio per sacramentum fit; idem vero posset facile intelligi etiam extra sacramentum; tamen, licet admittamus de lege illam subordinationem, nihilominus probabile non est esse necessariam de potentia absoluta, et ideo sicut potest Deus utrumque effectum conferre homini justo per solam attritionem, sive cum sacramento, sive absque illo, ita posset conferre solam remissionem peccati venialis sine augmento gratiæ, nam ex illa separatione nulla sequitur repugnantia, ut ostensum est. His ergo modis potest per solam attritionem hæc remissio fieri. Immerito ergo in illa secunda assertione hoc dicitur impossibile.

19. *Tertium dictum et quartum Vazquez exponitur.* — De tertia assertione illius opinionis nihil est quod dicamus, verissima enim est; destruit tamen duas priores, ut satis ostensum est. Et consequenter etiam non consonat cum quarta assertione, quam proinde nos etiam non admittimus; putamus enim posse Deum veniale peccatum remittere, sine physica mutatione peccatoris. Imo hinc confirmamus similem resolutionem supra datam de peccato mortali. Nam in peccato veniali, ex his quæ de facto conceduntur videtur id necessario sequi, multo magis quam in peccato mortali. Nam peccatum mortale de facto nunquam remittitur sine infusione alicujus formæ natura sua incompossibilis cum ipso peccato mortali, et ideo ex effectibus non possumus tanta probabilitate colligere, an possit peccatum mortale de potentia absoluta remitti sine tali forma, vel omnino sine tali mutatione physica. At vero peccatum veniale de facto remittitur sine forma natura sua incompossibili cum illo, utique per gratiam et attritionem, quæ sigillatim et simul sunt natura sua compossibiles cum peccato veniali. Et ideo magna probabilitate hinc colligimus posse Deum solum facere, quod cum illis formis facere potest; tum quia sicut illæ formæ sunt de se insufficientes, ita non sunt essentialiter necessariæ; tum etiam quia, facta tota illa mutatione physica, adhuc peccatum veniale integrum perseverat, nisi Deus velit illud remittere, ac proinde voluntas Dei erit ad hoc sufficiens, si velit sola id facere; tum denique quia, sicut supra argumentabar, posse Deum facere cum sola gratia, vel cum sola attritione, quod potest facere cum utraque simul, quia sicut unaquæque per se est insufficiens forma, ita et utraque simul, ideoque non est difficilius Deo vincere per pauca quam per multa, ita nunc argumentamur, sicut Deus potest remittere peccatum veniale cum una mutatione physica de se insufficiente, ita etiam posse illud remittere sine aliqua tali mutatione, quia quando causa secunda talis est, non est difficilius Deo sine illa quam cum illa facere quod vult.

20. *Refutatur illatio prima contrariæ opinionis.— Refellitur secunda.*— Neque hinc sequitur quod inferebatur, illam non esse veram ablationem peccati venialis, sed occultationem, aut non imputationem, quia peccatum veniale manens habitualiter non est quid physicum, sed morale, et ideo, ut vere tollatur et penitus destruatur, non est necessaria mutatio realis et physica, sed moralis remissio per voluntatem Dei efficacem sufficit. Nam etiam ille auctor dicit sufficere relationem rationis additam gratiæ, ut vere et radicitus expellat peccatum veniale, quod sine illa relatione expellere non posset, quia peccatum

veniale in relatione rationis consistit, ut ipsi aiunt; ergo eadem ratione actus divinæ voluntatis, ex quo in personam hominis talis relatio rationis resultat, sufficiet ut illum vere liberum et immunem ab omni macula et offensa veniali relinquat. Unde etiam non sequitur quod secundo inferebatur, per talem remissionem non tolli dignitatem pœnæ, sed tantum non dari pœnam; falsum enim hoc est, quia longe aliud est remittere debitum, et aliud non exigere; remissio enim tollit obligationem, quæ per carentiam exactionis non tollitur. Et inter homines, si judex, qui non potest pœnam remittere, dissimulet, et pœnas non inferat, non tollit a reo dignitatem pœnæ, nec vere illum absolvit; at vero, si rex, qui potest pœnam remittere, illa non utatur, et simpliciter reum absolvat, eo ipso tollit non solum pœnam, sed etiam reatum pœnæ, ita ut ille homo jam non maneat dignus pœna, nec possit juste puniri; multo ergo magis Deus, si remittat omnino peccatum, eo ipso facit ut homo jam non sit dignus pœna, quia revera jam non posset juste puniri, cum debitor non sit.

CAPUT XXV.

UTRUM JUSTIFICATIO SIT MAXIMUM ET MIRACULOSUM OPUS DEI.

1. *Prior quæstio de comparatione gratiæ proponitur.* — *Comparatio prima.* — Duas quæstiones in hoc titulo comprehendimus, quas tractavit D. Thomas in hac materia, d. q. 113, art. 9 et 10, et ideo ad illius complementum pauca in illorum articulorum expositionem hic adjicere visum est. Prior quæstio est de gradu excellentiæ et perfectionis, quem inter opera Dei habet justificatio, ad quam explicandam necesse est comparare opus justificationis ad alia opera Dei. Tres autem sunt ordines operum Dei, scilicet, naturæ, gratiæ et unionis hypostaticæ, atque ita possunt plures comparationes fieri. Prima est inter justificationem et opera pertinentia ad ordinem naturalem. Ad quam comparationem sub disjunctione respondet D. Thomas. Nam possunt hæc opera comparari vel in modo faciendi, vel in re facta. Et ex parte modi ait D. Thomas opus naturæ esse majus ipsa justificatione; at ex parte ipsarum rerum quæ in utroque ordine fiunt, dicit justificationem esse majus opus toto opere naturæ, etiamsi ad creationem cœli et terræ comparatio fiat, et in eam sententiam inducit Augustin., tract. 72 in Joan. De hac vero posteriori parte diximus sufficienter in lib. præcedenti, capit. 13, in solutionibus argumentorum; neque hic aliquid addendum occurrit.

2. *Animadvertenda circa modum faciendi.* — *Primum advertendum.* — *Secundum.* — Circa priorem vero partem, imprimis adverto intelligendam esse de modo physico realis productionis, qui in ordine ad nudam omnipotentiam consideratur; nam potest etiam fieri comparatio in morali modo qui in ordine ad virtutem justitiæ vel misericordiæ spectari potest, et de hoc nihil dixit D. Thomas, statim vero pauca dicemus. Secundo adverto comparationem esse intelligendam tantum ex genere. Ratio enim redditur, quia opus naturæ includit creationem quæ in modo agendi est maximum opus, quia est productio ex nihilo, quod non invenitur in tota latitudine operum gratiæ; semper enim fit ex præsupposito subjecto. Et ita fit comparatio ex genere, id est, comparando supremum modum operandi in ordine naturæ vel gratiæ. Et in hoc tacite insinuat D. Thomas gratiam non produci per creationem, quod verissimum est, ut in sequenti libro dicemus. At vero si comparatio fiat inter singulos modos productionum utriusque ordinis, sic justificatio excedit sine dubio omnia opera naturæ, excepta creatione. Nam inter modos operandi ex præsupposito subjecto, multo divinior et altior est productio gratiæ, quam omnis productio rerum naturalium, etiam quoad modum, tum quia proxime accedit ad creationem, tum etiam quia non fit ex potentia naturali, sed obedientiali subjecti. Quæ posterior ratio adeo præeminet, ut possit non immerito dubitari de priori comparatione et prælatione creationis. Quia, licet creatio in hoc excedat, quod sit ab efficienti sine adminiculo subjecti, quod non habet gratiæ productio, nihilominus non videtur esse minoris potentiæ operari in subjecto et ex subjecto ultra naturalem capacitatem ejus. Hoc autem non obstante, semper in creatione invenitur aliquis excessus, quia utcunque subjectum concurrat, semper aliquo modo adjuvat; et forma quæ in illo fit, non fit per se primo in quantum ens, sed ut tale ens, quia jam supponit in subjecto rationem entis. Alio vero modo comparat Chrysostomus, hom. 3 in epist. ad Heb., opus justificationis aliis operibus Dei, quatenus in illo efficaciter inducitur liberum arbitrium, in aliis vero operibus non intervenit, et sic dicit esse ma-

jus opus facere ut homo libere credat supernaturalia mysteria, quam facere ut mortuus resurgat. Quod qua ratione verum habere possit, ex supra dictis de gratia efficaci intelligi potest.

3. *Secunda comparatio est inter unionem hypostaticam et justificationem. — Assertio prima.* — Secunda principalis comparatio esse potest inter justificationem et unionem hypostaticam, et hanc prætermisit D. Thomas, vel tanquam per se notam, vel quia nondum de gratia unionis tractaverat. Non est ergo dubium quin opus hypostaticæ unionis sit altius et excellentius, tam in ordine et gradu, ut attigit D. Thomas, 3 p., quæst. 7, art. 13, ad 3, quam in perfectione propria et specifica, ut latius disputavi in t. 1 tertiæ p., d. 9, sect. 2, ubi sub dubio reliqui an modus unionis hypostaticæ sit physice excellentior quam gratia habitualis ; nunc vero, omnibus simpliciter pensatis, affirmandum simpliciter videtur, quia et substantialis modus est, et habet quasi formalem effectum longe divinissimum.

4. *Tertia comparatio inter justificationem et donationem gloriæ. — Assertio secunda.* — Tertia comparatio fit intra ipsum ordinem gratiæ sanctificantis, nam ad illum pertinent etiam dona gloriæ, et ideo quæri solet an justificatio sit majus opus quam glorificatio. Quam comparationem facit etiam D. Thomas, in d. art. 1, et absolute præfert opus glorificationis operi justificationis, licet, secundum quamdam proportionem, dicat justificationem impii esse opus excellentius, quia magis distat peccator a statu gratiæ, quam justus a statu gloriæ. Circa priorem vero partem, verum esse putamus quod libro præcedenti, c. 13, diximus, gratiam habitualem esse qualitatem specie et essentia perfectiorem quam sint omnes qualitates gloriæ. Et ideo quod hoc loco D. Thomas dixit, intelligendum putamus de excellentia quoad statum, nam donum gloriæ includit gratiam ipsam consummatam, quæ perfectior est quam justitia in hac vita inchoata, non in essentia, sed in statu. Item gloriæ donum excedit, quia constituit hominem in ultimo actu, quo ita unitur Deo ut deficere jam non possit, sed immobiliter æternam Dei participationem possideat, quod gratia justificationis in hac vita non præstat. Et quia secundum hanc considerationem æternæ participationis divinitatis prætulerat D. Thomas bonum gratiæ bono naturæ, consequenter etiam præfert bonum gloriæ bono gratiæ. Nihilominus tamen, si perfectiones ipsæ præcise, et condistinguendo unam ab altera, et in genere entis quoad specificam perfectionem comparentur, sic majus opus censeo esse opus justificationis quam glorificationis propter rationes superius adductas. Circa alteram vero partem, licet D. Thomas solum loquatur de justificatione impii, extendenda est doctrina ad omnem justificationem viæ, etiamsi non sit a peccato, ut fuit in Angelis viatoribus. Nam illa etiam est magis liberalis et gratuita quam glorificatio, et plus excedit gratia naturam quam status gloriæ statum gratiæ, et ita ex hac parte etiam illa justificatio excedit secundum prædictam proportionem.

5. *Quarta comparatio inter duplicem justificandi modum. — Utrum pœnitentia sit majus beneficium Dei quam innocentia. — Majus beneficium est præservari ab originali quam ab ipso eripi.* — Hinc vero addi potest quarta comparatio inter ipsam justificationem uno vel alio modo factam. Est enim, ut diximus, duplex justificatio, una per quam aliquis fit ex non justo justus, id est, qua ex statu puræ naturæ quis elevatur ad supernaturalem statum gratiæ, alia vero est justificatio impii, qua quis ex injusto fit justus, et ex inimico Dei amicus. Possunt ergo istæ justificationes inter se conferri. Quam comparationem facit Augustinus, tract. 72 in Joan., et prius dicit : *Non hic audeo præcipitare sententiam : intelligat qui potest, judicet qui potest utrum majus sit justos creare, quam impios justificare.* Postea vero uno verbo rem totam elegantissime absolvit, dicens : *Certe enim si æqualis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ.* Ubi eamdem distinctionem insinuat, quam D. Thomas hoc loco tradidit ; supponi enim debet utramque justificationem fieri cum infusione æqualis gratiæ. Nam si Deus majorem gratiam uni quam alteri tribuat, ex illa parte majus opus faciet in eo cui majorem gratiam donaverit, quod potest facere tam cum peccatore quam cum non peccatore, sed illud est accidentarium. Unde ad formalem comparationem faciendam, sumenda sunt cætera æqualia. Et sic comparando effectus ipsos absolute, seu terminos ad quos tendunt ambæ justificationes, sic invenitur æqualitas, quia eadem gratia et æqualiter intensa utrique conferri potest, et hoc est quod Augustinus dixit, utrumque esse æqualis potentiæ. At vero respiciendo ad terminos *a quibus*, sic excedit justificatio impii non quidem in potentia, sed in misericordia, ut recte Augustinus dixit.

Unde justificatio impii, licet non sit majus opus physicum (ut sic dicam), potest dici majus beneficium, vel certe duplex beneficium, cum aliud sit simplex; nam impio et datur justitia, et remittitur peccatum, alteri vero sola justitia datur. Estque similis comparatio quam tractat D. Thomas 2. 2, quæst. 106, art. 2, quod sit majus beneficium divinum, innocentia an pœnitentia? Est autem in illa comparatione considerandum innocentiam, si præcise consideretur ut dicit solam peccati carentiam, qualis in ipsa creatione invenitur in Angelo, vel homine, qui justus creatur, sic non esse speciale beneficium ab ipsa creatione distinctum, quia non poterat persona immediate a Deo creari nisi innocens. Et hoc modo perinde fere est comparare dictas duas justificationes, et comparare innocentiam cum pœnitentia, et de utrisque recte dicitur esse æqualis potestatis, non vero æqualis misericordiæ. Aliter vero potest sumi innocentia pro præservatione propria et speciali a peccato, quæ duplex cogitari potest, una ab originali peccato, alia a quolibet actuali, præsertim a mortali, quæ præsenti instituto deservit. Prior in sola justificatione sanctissimæ Virginis inventa est; quæ conferri potest cum justificatione impii in peccato originali prius existentis. Videri enim hæc potest esse majoris misericordiæ, quia est propria justificatio impii. Nihilominus tamen dicendum est, etiam in ratione beneficii et misericordiæ, priorem justificationem, præservantem a peccato ex vi conceptionis necessario contrahendo, esse majorem, quia, licet non fuerit justificatio impii, fuit ejusdem misericordiæ cum altiori modo, scilicet præservando personam sic justificatam, ne fieret impia. Unde in rigore eumdem habet terminum *a quo*, scilicet peccatum originale, sed aliter et aliter, quia in una est peccatum originale quod inerat, in alia non quod inerat, sed quod infuisset, nisi gratia prævenisset, ac subinde cum utraque conjungitur vera peccati remissio, sed altiori modo in præservativa justificatione, quia est (ut sic dicam) anticipata remissio. Et ita continet totam rationem pœnitentiæ, quæ in alia justificatione reperitur, et addit majorem quamdam liberalitatem et anticipationem beneficii, quæ moraliter ipsum beneficium augeat, et maxime quando per talem anticipationem præservatur quis, ne pro aliquo tempore malo culpæ subjaceat, quod magnum beneficium et commodum spirituale est. Talis ergo justificatio præbens simul innocentiam, sine dubio est majus beneficium, et opus majoris misericordiæ, quam justificatio mundans a peccato, etiamsi in effectu seu in gratia infusa esset æqualitas. At vero altera innocentia totius vitæ, quæ est cum privatione a peccato mortali, præter primam justificationem includit donum perseverantiæ perpetuum, seu per totum vitæ tempus, et sic longe alia est comparatio doni innocentiæ cum dono pœnitentiæ, quam sit ea de qua nunc tractamus, quia ibi non fit comparatio inter solas justificationes, sed inter donum perseverantiæ et singularis protectionis, cum dono pœnitentiæ ad resurgendum commisso, quando per utramque viam ad eumdem terminum finalis gratiæ pervenitur, et ideo de hac comparatione inferius de dono perseverantiæ tractando dicemus.

6. *Tractatur pars secunda tituli.* — Superest ut de altera parte in titulo proposita pauca dicamus. Cum enim ex dictis constet opus justificationis supernaturale esse, non immerito dubitatur an sit etiam miraculosum. Opus enim quod supernaturale est, miraculosum esse videtur. Nam quicquid ultra cursum et ordinem causarum naturalium fit, est miraculosum; sed opus supernaturale fit extra cursum causarum naturalium; ergo est miraculosum opus. Confirmatur, quia resurrectio est opus miraculosum, et similiter illuminatio cæci, et non alia ratione, nisi quia sunt opera supernaturalia, id est, ultra capacitatem naturalem subjecti, et ultra vires causarum efficientium naturalium; sed utrumque reperitur in opere justificationis; ergo. Confirmatur, quia divus Thomas, 3 cont. gent., c. 151, comparat justificationem impii illuminationi cæci et resuscitationi mortui, quia sicut, juxta ordinem quem res exigunt, cæcus non deberet visum recipere, nec mortuus vitam, ita nec qui ponit impedimentum peccati gratiam deberet recipere.

7. *Justificatio de lege non est miraculosa.* — *Probatur ratione.* — Nihilominus dicendum est justificationem ordinario modo factam non esse opus miraculosum. Ita sentit D. Thomas in d. art. 10. Cujus ratio potest in hunc modum explicari. Nam ut opus miraculosum sit, tres conditiones requiruntur. Una est, ut a Deo solo fieri possit; alia, ut sit ultra naturalem potentiam passi; tertia, ut sit opus rarum, et extra communem cursum, seu legem ordinariam providentiæ. Ex his autem conditionibus sola prima in justificatione invenitur, quæ non sufficit sola ut opus sit mi-

raculosum; nam creatio animæ rationalis a Deo sola fieri potest, et non est miraculum; imo nec creatio cœli et terræ fuit proprie opus miraculosum, quia neque natum erat aliter fieri, nec dici potest fuisse extra legem, vel cursum causarum, nam ab illo opere omnis causarum cursus sumpsit initium. Ex aliis vero duabus conditionibus ad miraculosum opus necessariis, manifestum est tertiam in justificatione regulariter non inveniri, quia Deus ordinarie promovet homines ad suam justificationem modo ipsis accommodato, vocando illos, et ab imperfecto ad perfectum perducendo, ut describit Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 6. Ergo ex parte modi justificatio ordinarie non fit miraculoso modo.

8. *Dubitatio circa D. Thomæ probationem. — Solvitur ex eodem D. Thoma.*— De secunda vero conditione, probat D. Thomas non inveniri in justificatione, quia non superat naturalem capacitatem animæ, quia natura sua est capax gratiæ, juxta Augustinum, de Prædestinatione Sanctorum, c. 5. In qua assertione et probatione non sine causa Cajetanus et alii recentiores dubitant, quia capacitas animæ ad gratiam non est naturalis, sed obedientialis, licet sit illi naturaliter congenita, quod non videtur sufficiens ut opus non sit miraculosum; nam etiam in corpore mortuo est capacitas obedientialis, ut suscitetur, et nihilominus resurrectio ex eo capite est miraculosa, ut idem D. Thomas vult, cum tamen negari non possit quin etiam illa capacitas sit congenita in ipsa natura cadaveris. Hæc autem dubitatio solvenda est ex eodem divo Thoma, 1 p., q. 105, art. 8, ad 1, ubi sic ait : *Creatio animæ, et justificatio peccatoris, etsi a Deo solo fiant, non tamen proprie loquendo miracula dicuntur, quia non sunt nata fieri per alias causas, et ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc ad facultatem naturæ non pertineant.* Itaque mens divi Thomæ est, quamcumque innatam capacitatem sufficere ut opus non sit miraculosum, quando non est natum fieri ex alia capacitate magis naturali, et ita est in justificatione. Secus vero est in resurrectione, quia terminus resurrectionis de se natus est fieri per capacitatem omnino naturalem, et per generationem naturalem, et ideo quando aliter fit, miraculose fieri censetur. Et ideo sæpe dicit idem D. Thomas resurrectionem esse simpliciter miraculosam, et supernaturalem ex parte principii, licet sit naturalis ex parte termini, ut in 4, dist. 43, q. 1, a. 1, quæstiunc. 3, alias quæst. 77 Addit., art. 3, et 4 cont. gent., c. 81, ad 6 rationem. Et ita patet responsio ad rationem dubitandi; negamus enim omnem actionem supernaturalem esse miraculosam, nam si non habeat alium naturalem modum productionis, miraculosa non est. Unde stat actionem esse magis miraculosam, et minus supernaturalem, sicut resurrectio est minus supernaturalis quam justificatio, scilicet ex parte termini; et tamen est magis miraculosa, ut D. Thomas supra sentit. Quapropter comparatio quam facit in alio loco, l. 3 contr. gent., non est simpliciter accipienda in ratione miraculi, sed in ratione operis supernaturalis, et gratuiti, ac superantis non solum naturalem capacitatem subjecti, sed etiam dispositiones repugnantes ex parte subjecti. Sed, hac similitudine seu æquiparatione non obstante, ex alio capite intercedit assignata differentia, ob quam illuminatio cæci et resurrectio mortui miraculosa dicitur, non vero justificatio.

9. *Limitatio superioris doctrinæ. — Difficultas emergit. — Deciditur.* — Addimus vero limitationem, dicentes justificationem ordinarie non esse opus miraculosum, quia extraordinarie potest miraculose fieri, ut D. Thomas vult, nimirum, quando Deus non movet hominem ad justitiam modo accommodato naturæ ejus, sed tam vehementer, ut subito illum justificet; et adducit in exemplum conversionem Pauli. Sed contra hoc suboritur difficultas ex dictis circa secundam conditionem, quia opus nunquam est miraculosum, nisi excedat capacitatem naturalem subjecti consentaneam tali formæ; sed nunquam justificatio excedit capacitatem animæ proportionatam gratiæ, quantum esse potest, seu quantum ordo connaturalis gratiæ exigere potest; ergo nunquam potest justificatio esse miraculosa. Accedit quod, licet homo subito vel ferventer justificetur, non est præter legem ordinariam Dei, quia Deus nullam legem tulit per quam certum modum justificationis præscriberet, vel limites suæ gratiæ apponeret; ergo uterque ille modus justificationis cadit sub legem ordinariam gratiæ, ac proinde neuter est miraculosus. Responderi potest primo hunc modum justificationis vocari miraculosum lato modo, quia est extraordinarius et rarus, ac proinde mirabilis, non quia in rigore in eo concurrant omnes conditiones quæ ad propriissimum miraculum necessariæ sunt. Vel secundo, et melius, dicitur ex eodem D. Thoma, 1 part., dict. quæst. 105, art. 7, ad 2,

opus non esse semper miraculosum propter substantiam facti, sed interdum etiam propter modum faciendi. Justificatio ergo impii etiam in illo casu raro non est miraculosa in substantia facti, ut probat ratio dubitandi; esse tamen potest miraculosa in modo faciendi. Et tunc necesse est ut, vel ad excitandum et convertendum hominem, Deus aliquo miraculo, saltem externo, utatur, ut fecit in Paulo (quod etiam D. Thomas, insinuavit et notavit) vel certe oportet ut confortet intellectum hominis ad intelligendum velocius, aut efficacius apprehendendum, quam per media ordinaria possit; nam hic etiam modus vere miraculosus est, quia excedit non solum vires naturales potentiarum animæ, sed etiam modum quo, secundum legem ordinariam, possunt ad supernaturaliter operandum elevari. Et hoc satis est ut illa justificatio miraculosa dicatur.

FINIS LIBRI SEPTIMI.

INDEX CAPITUM LIBRI OCTAVI

DE CAUSIS HABITUALIS GRATIÆ, TOTAQUE JUSTIFICATIONIS MUTATIONE AC ORDINE IPSIUS.





LIBER OCTAVUS

DE

CAUSIS HABITUALIS GRATIÆ

TOTAQUE JUSTIFICATIONIS MUTATIONE AC ORDINE IPSIUS.

1. *Materia hujus libri.* — In duobus præcedentibus libris, essentiam et naturam habitualis gratiæ declaravimus simul cum effectu formali ejus, sine quo non potest essentia uniuscujusque formæ exacte intelligi, ideoque consequenti ordine sequitur ut de causis ejusdem gratiæ dicamus. Quas in ordine ad justificationem nos docuit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 7, ideoque inter eas etiam justitiam ut formalem causam numeravit. Nos vero de his causis tam respectu ipsius gratiæ seu justitiæ, quam respectu formalis effectus ejus tractamus, et ideo nihil est amplius quod de causa formali dicamus; est enim gratia et justitia quædam animæ forma, quæ aliam formalem causam propriam, et (ut ita dicam) physicam habere non potest; quod addo imprimis, quia, secundum quemdam moralem et metaphoricum modum, inter ipsos habitus gratiæ, unus dicitur forma alterius, ut charitas dicitur forma fidei, et aliarum virtutum, et ipsa gratia dicitur forma charitatis. Sed hæc locutio in præcedentibus libris explicata sufficienter est, et iterum in libro ultimo tractando de merito attingetur, et de charitate in propria materia solet latius tractari.

2. *De exemplari causa.* — Deinde illud additum est propter causam exemplarem quæ quodam modo solet formalis appellari, quamvis revera magis ad efficientem pertineat; quomodocumque autem appelletur, non est quod circa illam immoremur. Nam divina gratia non habet aliam causam exemplarem, nisi vel divinam essentiam, cujus est participatio, vel propriam ideam quam in Deo habet; de priori autem ratione, et quomodo gratia sit participatio divinæ naturæ, satis in præcedentibus libris dictum est. De posteriori autem modo, seu de idea gratiæ, nihil hic speciale dicendum occurrit quod ad generalem doctrinam de ideis non spectet. Præter hæc vero, gratia, prout est in nobis, habet suo modo causam exemplarem in Christi Domini humanitate, cui per gratiam conformes efficimur, teste Paulo, ad Rom. 8. Sed neque de hac causa peculiaris disputatio necessaria est, quia res est clara, satisque disputata in t. 1 tertiæ partis, disp. 5, sect. 2 et in q. 24 D. Thomæ, art. 3, cum commentario. Et videri potest Vega, lib. 7 in Trident., cap. 19.

3. *De triplici causa agendum.* — Omissa ergo causa formali, de aliis tribus, finali, et efficiente, et materiali dicendum est; et quia dispositio ad formam ad materialem causam revocatur, et ejus cognitio in hac materia maxime necessaria est, de illa præcipue dicemus. Unde consequenter in hujus libri discursu doctrinam de prima justificatione complebimus. Diximus enim supra justificationem duobus modis accipi, scilicet, vel pro effectu formali justitiæ, de quo jam tractavimus, vel pro mutatione ad ipsam justitiam, de qua in præsenti libro dicendum est, tum quia causæ uniuscujusque formæ in ejus productione præcipue operantur, tum maxime quia dispositiones ad justitiam, ad illius infusionem ac subinde ad mutationem hominis ab injustitia ad justitiam requiruntur, ideoque has dispositiones declarando, totam hanc mutationem et ordinem ejus explicabimus.

CAPUT I.

QUÆ SIT CAUSA FINALIS GRATIÆ HABITUALIS, SEU NOSTRÆ JUSTIFICATIONIS?

1. *Finalis causa justificationis triplex.* — Tres causas finales nostræ justificationis docuit Concilium Tridentinum, dicta sess. 6, c. 7, dicens : *Hujus justificationis causæ sunt, finalis quidem gloria Dei et Christi, ac vita æterna.* In quibus verbis Concilium de justificatione loquens, idem censet de ipsa justitia, et de tota gratia habituali; imo idem dici potest de tota gratia actuali, ut ex declaratione illarum trium causarum constabit. Ut autem earum numerus sufficiens inveniatur, advertere oportet Concilium tantum fines remotos et extrinsecos totius gratiæ numerasse, quia si qui sunt alii fines proximi vel intrinseci, intra latitudinem donorum continentur. Sic enim, ut notavit Alens., 4 part., quæst. 8, memb. 5, art. 1, ad ult., justificatio ipsa formalis considerari potest ut finis intrinsecus gratiæ habitualis; omnis enim forma est propter suum formalem effectum, sicut anima est propter vivificandum corpus. Sed de hoc fine jam a nobis dictum est. Concilium autem non distinxit illum, quia ipsiusmet justificationis causas designavit. Sic ergo tantum illæ tres causæ finales gratiæ inveniuntur, quas breviter explicabimus.

2. *Gloria Dei est primus finis justificationis.* — Primo ergo loco inter hos fines ponitur gloria Dei, et merito, quoniam est omnium ultimus et supremus. Et imprimis convenit gratiæ, illa generali ratione, qua *omnia propter semetipsum operatus est Dominus,* Prov. 16; et qua omnia dicuntur *esse ex ipso, et per ipsum, et in ipso,* ad Rom. 11; unde concludit Paulus : *Ipsi gloria in sæcula.* Secundo etiam speciali ratione qua opera gratiæ, et præcipue hominum sanctificatio dicitur esse propter gloriam Dei, juxta illud Isai. 43 : *Omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum, formavi eum, et feci eum.* Et sæpius Paulus ad Ephes. 1 : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum,* etc., *in laudem gloriæ gratiæ suæ,* ubi ipsa adoptio, quæ per gratiam nobis confertur, dicitur prædestinata in laudem gloriæ suæ, id est (ait Ambrosius) *ut salus nostra gloria Dei sit, et ad laudem charitatis ejus proficeret gratia data hominibus.* Unde quod ait, *in laudem gloriæ,* exponi potest in magnam et gloriosam manifestationem gratiæ suæ, vel potius in laudem gloriosæ gratiæ suæ, id est, in laudem quam meretur propter magnam gratiam quam nobis conferre decrevit; et iterum infra : *Prædestinati,* etc., *ut simus in laudem gloriæ ejus;* et iterum : *Signati spiritu promissionis sancto in laudem gloriæ ipsius.* Ubi optime Chrysostomus, hom. 2, inquit : *Hoc ponit assidue. Quanam de causa? Ut quod satis sit ad faciendam fidem auditoribus.* Quod optime prosequitur adducens alia Scripturæ testimonia, in quibus dicitur Deus facere opera gratiæ propter nomen suum, Psalm. 108, Isai. 48 : *Propter me, propter me faciam,* et similia sunt multa in Scriptura.

3. *Ratio.* — *Cicero, de Invent.; Arist.,* 1 *Rhetor., c.* 5*; Aug., l.* 83 *Quæst., q.* 31, *et tractat.* 100 *in Joann.; D. Th.* 1. 2, *quæst.* 2, *art.* 3, *et* 2. 2, *quæst.* 132, *art.* 1. — Ratione potest hæc veritas in hunc modum declarari, quia duobus modis dicitur Deus agere omnia propter seipsum, primo, quia intendit aliis communicare bonitatem suam, nam quia est summe bonus naturaliter, appetit communicare seipsum, et quando aliquid extra se agit, intendit veluti explere hunc bonitatis suæ appetitum, non ut inde perficiatur, sed ut id quod decet suam bonitatem faciat. Secundo, dicitur Deus agere propter se, quatenus propter gloriam suam operatur. Hæc autem duo singulari modo et excellentia in opere justificationis inveniuntur. Nam imprimis gratia est singularis excellensque participatio divinæ naturæ, cui connaturalis est visio Dei in seipso, et ideo inter communicationes pure creatas est summa communicatio bonitatis divinæ ad creaturam, ac proinde in gratiæ productione maxime Deus operatur propter suam bonitatem communicandam. Deinde gloria Dei, quæ extra ipsum est, consistit in clara et publica ejus notitia cum laude; hæc est generalis ratio gloriæ proprie sumptæ juxta generalem descriptionem gloriæ proprie sumptæ traditam a Cicerone, Aristotele, Augustino, D. Thoma et aliis, quod gloria sit clara cum laude notitia. Hæc vero gloria maxime redundat in Deum ex gratiæ suæ communicatione, et ex operibus quæ illam consequuntur.

4. *A descriptione gloriæ ratio deducitur.* — Primo, quia hæc Dei gloria proprie et formaliter in solis et a solis creaturis rationalibus, seu intellectualibus tribuitur, et tanto est magis propria, quanto notitia Dei major est et melior; at vero communicatio Dei per gratiam, et est propria intellectualis creaturæ, et per

illam Dei bonitas et majestas maxime notificatur hominibus. Propter quod merito dixit Augustinus, tract. 100 in Joan., veram Dei gloriam solum in Ecclesia catholica inveniri, quia nimirum sicut in illa sola est vera sanctitas, ita in sola illa vera Dei notitia invenitur; ergo ex hac parte communicatio gratiæ maxime cedit in gloriam Dei; ergo hic est maxime proprius finis ejus. Aliunde vero, ut gloria sit vera, necesse est ut ad veram notitiam vera etiam laus accedat, est enim gloria (ut dixi) notitia cum laude; at vero gratia cum Dei notitia maxime habet conjunctam laudem, juxta illud Pauli, 1 Cor. 10 : *Omnia in gloriam Dei facite.* Ubi Ambrosius : *In gloriam Dei aliquid fit, cum in actibus et conversatione Christiani Deus laudatur.* Tum maxime quia gratia omne verum bonum Deo tribuit, et ab ipso esse recognoscit. Unde Augustinus, tract. 82 in Joann., exponens verba Christi, cap. 15 : *In hoc glorificatus est Pater meus, ut fructum plurimum afferatis*, et adjungens verba Pauli, Rom. 4 : *Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum*, inquit : *Hæc est ad Deum gloria, qua glorificatur non homo, sed Deus, si non ex operibus, sed ex fide justificatur, ut ex Deo illi sit quod etiam bene operatur.* Et ideo etiam Ambrosius, lib. 2 in Lucam, significavit tunc hominem omnia in gloriam Dei facere, cum intelligit, quia, *ubique Domini virtus studiis cooperatur humanis, ut nemo possit ædificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quidquam incipere sine Domino.* Est ergo hoc proprium et singulare gratiæ, ut non solum sit maximum Dei donum, sed etiam ut per suam virtutem et actus faciat recognoscere suum auctorem, et faciat facere opera ex quibus maxime laudatur Deus, et ideo maxime propria et speciali ratione dicitur dari propter gloriam Dei. Et ideo de luce gratiæ et operibus ejus dicit CHRISTUS, Matth. 5 : *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in cœlis est.*

5. *Gloria Christi Domini est secundus gratiæ finis.* — Circa secundam causam a Concilio positam, quæ est Christus Dominus, seu gloria Christi, nonnulla dixi in tom. 1 tertiæ partis, disputat. 5, sect. 3, ubi variis Scripturæ et Patrum testimoniis hanc veritatem confirmavi. Et plures congruentes rationes ex Scripturis petitas ad idem suadendum adduxit Andreas Vega, lib. 7 in Trident., c. 20. Et omnes videtur mihi comprehendisse Ambrosius, ad Ephes. 1, ubi circa illa verba : *In quo et credentes signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ, in redemptionem acquisitionis, in laudem gloriæ ipsius*, sic inquit : *Laus gloriæ Dei est, cum multi acquiruntur ad fidem, sicut gloria medici est, si multos curet. Ideoque ad gloriam Dei pertinet quod gentes vocavit, ut salutis suæ medelam consequerentur per fidem promissam Judæis.* Ubi, licet Ambrosius de Deo loquatur, sententia tamen ipsa propriissime convenit in Christum, qui est summus animarum medicus, et ideo plurium salus, maxima ipsius est gloria. Nec enim dici potest resultare quidem hanc Christi gloriam ex animarum sanctificatione, non tamen esse a Deo intentam, ac proinde non esse finem gratiæ quæ nobis datur, sed quasi proprietatem resultantem, sicut etiam homini studioso sequitur gloria ex actibus virtutis, non est tamen finis ab eo intentus. Hoc (inquam) dici non potest, primo, quia repugnat eisdem verbis Apostoli ; nam cum dicit : *In quo signati estis,* Christum refert, propter cujus meritum in Spiritu Sancto justificamur, ut ex toto contextu a principio epistolæ manifestum est. Unde cum addit : *In laudem gloriæ ipsius,* per relativum *ipsius* eumdem Christum Dominum refert, et particula *in* aperte denotat causam finalem; ergo gloria CHRISTI est a DEO intenta, tanquam finis gratiæ et sanctificationis quam in nobis efficit.

6. *Deus gloriam Christi intendit in nostrum finem.* — Secundo, quamvis ex nostra sanctificatione per Christum, gloria in eum, etiam ut hominem, redundet, nihilominus hæc consecutio non est præter intentionem Dei. Imo per se maxime consentaneum est divinæ providentiæ, ut hunc etiam finem Deus intendat; ergo gratia ipsa, ut a Deo fit, sicut per Christum datur in ratione causæ meritoriæ, ita datur propter gloriam ejus, tanquam propter quemdam finem. Antecedens probatur, quia, supposita voluntate quam Deus habuit exaltandi in Christo humanam naturam, eam sibi in unitatem personæ uniendo, et per eum cæteros homines sanctificando, consequenter decuit ut voluerit gloriam sanctificationis hominum cum Christo communicare ; ergo ex intentione Dei est, ut hominum sanctificatio in gloriam Christi cedat. Est ergo gloria Christi finis gratiæ, per quam homines sanctificantur. Præterea hæc gloria debita est Christo multis titulis : primum, ratione filiationis naturalis, deinde propter meritum in-

finitum operum ac passionis et mortis ejus, demum propter singularia beneficia hominibus collata, et maxime quia omnium est sanctificator et redemptor. Ergo cum Deus justissime et sapientissime omnia instituat, sine dubio voluit et intendit, ut omnis hominum sanctificatio in gloriam Christi fiat; et ad hanc Christi gloriam pertinent illæ promissiones per Isaiam factæ, c. 53 : *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur ;* et iterum : *In scientia sua justificabit servus meus multos ;* et infra : *Ideo dispertiam ei plurimos, et fortium dividam spolia, pro eo quod tradidit in mortem animam suam.* Hæc enim non promitterentur Christo, quasi in præmium laborum, nisi ad gloriam ejus pertinerent. Unde ipsemet Dominus, Joan. 5, de se dixit : *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem.* Et Paulus, ad Ephesios primo, dicit Deum dedisse Christo, ut sit caput super omnem Ecclesiam. Et ad Rom. 8, dicit, *Deum prædestinasse homines conformes fieri imaginis Filii sui*, et addit : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, quod sine dubio convenit Christo, ut homo est, pertinetque ad gloriam ejus; hanc ergo etiam intendit Deus in prædestinatione sua, quam per justificationem exequitur. Denique argumentor in hunc modum, quia omnis finis quem nos sancte et juste per nostra opera intendimus, est etiam a Deo intentus et ordinatus; sed nos per nostram sanctificationem gloriam Christi honestissime intendimus; ergo etiam Deus illam intendit. Major probatur, tum quia Deus est auctor omnium bonarum actionum, quatenus bonæ sunt, et ita est etiam auctor omnium bonarum intentionum; intendit ergo illas, et consequenter fines earum ; tum etiam quia non solum nobiscum operatur, cum propter bonum finem operamur, sed etiam facit nos ita operari ; ergo multo magis ipse intendit finem quem facit nos intendere. Minor etiam certissima est, nam et gratitudinis, religionis, et charitatis ratio nos ad quærendam Christi gloriam inducit. Et fortasse ideo Paulus, 2 Corinth. quarto, legem gratiæ vocat *Evangelium gloriæ Christi*, quia tota illius prædicatio et actio ad illius gloriam ordinatur.

7. *Æterna vita tertius finis.* — Tertia causa finalis a Concilio posita, est vita æterna. Quæ est certissima veritas, quia *gratia natura sua est fons aquæ salientis in vitam æternam*, Joan. 4. Unde hic finis est maxime prius, et connaturalis, et quasi intrinsecus gratiæ ; sicut enim rationalis naturæ finis intrinsecus est naturalis beatitudo ejus, ita intrinsecus finis gratiæ est vita æterna, seu beatitudo supernaturalis, quæ in clara Dei visione consistit, ut in superioribus libris, explicando qualitatem gratiæ et naturam, ac formalem effectum ejus, fusius declaratum est. Hic solum advertere oportet sub gratia habituali plures habitus comprehendi, quorum singuli proprios habent fines proximos, propter quos immediate infunduntur, licet respectu omnium vita æterna sit finis communis, et in suo genere ultimus. Hoc patet, quia omnes habitus gratiæ, præter illum qui est in essentia animæ, sunt principia proxima operandi. Unde unusquisque illorum est propter suam operationem. Finis enim habitus fidei est actus credendi, et habitus charitatis actus diligendi, et sic de cæteris; quia vero omnes hi actus sunt media ad vitam æternam consequendam, ideo etiam omnes habitus gratiæ ad vitam æternam, tanquam ad finem ultimum, ordinantur.

8. *Discrimen luminis gloriæ habituumque viæ.* — Atque hinc potest differentia notari inter habitus viæ et lumen gloriæ, quod est propria virtus intellectualis patriæ; nam habitus viæ sunt propter vitam æternam tantum mediate ; at vero lumen gloriæ etiam immediate, quia cum sit proxime propter suam operationem, ejus tamen operatio est ipsa vita æterna substantialis ac essentialis, et ita respectu luminis gloriæ finis proximus et ultimus ipsius coincidunt, idemque est ultimus finis totius gratiæ, quam perfectionem aliquo modo participat charitatis habitus, quatenus ejus actus, licet in via exerceri possit, manet etiam in vita æterna, et ad substantiam ejus suo modo pertinet. Unde fieri videtur ut respectu illius specialis habitus gratiæ, qui est in essentia animæ, vita æterna solum sit finis ultimus et mediatus, quia non nisi mediis habitibus operativis in illum tendit, ipsumque consequitur. Nihilominus tamen, quatenus hæc gratia est quasi principalis natura quæ ad illum finem tendit, et cui, ratione suæ perfectionis, debentur virtutes quibus ille finis comparatur et attingitur, ideo etiam respectu talis gratiæ vita æterna est, et finis ultimus in quo quiescit, et suo modo immediatus, cui per se ac proxime conjungitur, præcipue si verum est gratiam in omnes actus divini ordinis tanquam principale principium per se influere.

9. *Triplex gratiæ finis ejus donis adaptari facile potest.* — Tandem quæ de his tribus finibus gratiæ diximus, facile possunt ad omnia dona gratiæ applicari, ut ita non solum causa finalis gratiæ seu justitiæ habitualis, sed etiam actualis, et omnium donorum gratiæ obiter explicata sit. Omnia enim gratiæ auxilia et actus eorum Dei gloriam ut finem principalem et ultimum respiciunt, ut per se notum est. Secundario vero et non ultimate omnia referuntur ad Christi honorem et gloriam; nam, sicut ipse est omnium auctor in genere principalis causæ meritoriæ, ita etiam est omnium finis sub Deo. Denique omnia propter vitam æternam consequendam tribuuntur, ut per se notum est, et ita vita æterna totius gratiæ, tam actualis quam habitualis, causa finalis ultima existit. Ultra hoc vero (quod notandum est) inter ipsas gratias causalitas finalis invenitur, et inter aliquas est aliquando reciproca, licet sub diversis rationibus, vel in ordine ad diversa, quod breviter sic declaro, quia ad meliorem intelligentiam tertiæ partis seu causæ a Concilio propositæ conferet. Primo ergo auxilia gratiæ, quæ non sunt proprii actus humani, sed vel concursus, vel motus excitantis gratiæ, ad actus ipsos supernaturales et humanos, tanquam ad proximos fines referuntur, et mediantibus illis respiciunt justificationem ipsam, et alios effectus ejus usque ad glorificationem, et sic intelligitur illud Pauli ad Romanos 8 : *Quos prædestinavit, hos et vocavit; quos vocavit, hos et justificavit; et quos justificavit, illos et glorificavit.* At vero actus proprii humani et infusi, licet sint fines proximi habituum, ut dictum est, nihilominus ad ipsos etiam habitus ut ad fines proximos ordinantur, quia vel antecedunt gratiam habitualem, et propter illius infusionem dantur, vel sequuntur illam, et ad ejus augmentum ut ad finem referuntur. Et ita habitus et actus mutuo sunt sibi fines, sub diversis tamen modis seu rationibus, seu conferendo diversos actus cum diversis statibus habituum, ut declaratum est. Quamvis alia etiam ratione possit hæc reciproca habitudo considerari, juxta vulgarem distinctionem finis in finem *cui,* vel *cujus gratia;* sic enim potentia est propter operationem cujus gratia confertur, et operatio est propter potentiam cui adhæret, et quam actuat. Et ad hunc modum, licet gratia sit propter vitam æternam, id est, propter visionem beatam, ut propter finem, cujus acquirendi gratia infunditur, nihilominus est finis *cui* respectu vitæ æternæ, quia vita æterna datur homini grato, ad beatificandum illum, unde est quasi consummatio gratiæ quoad statum ejus, et ita gratiam ipsam, vel hominem, ut illa affectum, tanquam finem *cui* respicit.

10. *Causæ finalis expeditio remittitur alio.* — *Dubium cum duplici ratione dubitandi.* — Atque hæc videntur de hac causa finali sufficere, quia disputare de his finibus secundum se spectatis ad alia loca Theologiæ pertinet, nimirum, de fine gloriæ Dei, ad primam partem, quæst. *44*; de fine gloriæ Christi, ad 3 partem, quæst. 1, art. 3, et quæst. 24, art. 1 et 2; de fine vitæ æternæ, ad primam partem, quæst. 12, et 1. 2, quæst. 3. Neque hic occurrunt proprie difficultates alicujus momenti. Solum de gloria Dei libet brevem difficultatem ad majorem materiæ declarationem exponere. Et imprimis dubitari potest quomodo vere et proprie dicatur gloria Dei esse causa finalis gratiæ, seu justificationis. Et ratio dubitandi esse potest, quia gloria Dei est aliquid distinctum ab ipso Deo; ergo non potest ab ipso Deo, ut finis, intendi. Antecedens patet, quia gloria Dei idem est quod fama seu notitia sui, quam Deus apud alios habet cum laude conjunctam, et consequenter est aliquid creatum, denominans extrinsece Deum; est ergo aliquid distinctum a Deo. Consequentia vero prior probatur, tum quia Deus non operatur ut aliquid sibi acquirat ; si autem communicando hominibus gratiam, gloriam sibi consequi intenderet, jam propter aliquid sibi acquirendum operaretur, quod est absurdum, quia Deus bonis nostris non indiget ; tum etiam quia alias Deus non faceret omnia propter semetipsum, quandoquidem gratiam confert propter aliquid a se distinctum. Secundo, augetur difficultas circa gloriam Christi, nam gloria Christi, ut hominis, multo magis est extrinseca Deo quam propria gloria ; ergo non potest illam intendere ut finem in justificatione hominum, quia non potest aliquid velle propter rationem extrinsecam, sed tantum propter bonitatem suam ; ergo gloria Christi non potest esse causa finalis gratiæ. Probatur consequentia, quia gratia non postulat natura sua talem causam finalem ; sed nec illam habet ex intentione et ordinatione Dei, ut probat ratio facta ; ergo non est unde illam habeat, cum gratia sit proprius effectus solius Dei.

11. *Solutio dubii.* — Ad primum facilis est responsio, si attendamus ad distinctionem finis *cujus* et *cui*, et ad subdivisionem finis *cu-*

jus in formalem et objectivum, vel, ut alii loquuntur, in finem *qui* et *quo*, seu in adeptionem et rem adeptam. Hæ namque rationes finium in Deo, ut communicante per gratiam naturam suam et bonitatem, inveniuntur, et seclusis imperfectionibus spectandæ sunt. Deus enim, etiam respectu suarum actionum, est finis quasi objectivus, cujus gratia Deus operatur, et ideo necesse est ut ibi etiam interveniat aliquid per modum finis formalis et quasi adeptionis, quæ sit aliquid extra Deum, quia non potest Deus rationem finis exercere, nisi in ordine ad aliquam actionem ad extra, et in universum non potest finis *qui* a fine *quo* in assecutione separari. Dixi autem excludendas esse imperfectiones, quia Deus non operatur propter se, ut sibi aliquam perfectionem acquirat, sed potius ut suam perfectionem aliis communicet, et ideo respectu illius non habet locum finis ut adeptio, si nomine adeptionis consecutio alicujus perfectionis vel commoditatis intelligatur; latius vero sumpta adeptione pro quavis actione, vel operatione per quam intentio finis expletur, sic optime Deo, ut operanti propter se, ut propter finem, adeptio finis attribuitur, respectu cujus Deus ipse est finis *qui*, seu adeptus, cum proportione.

12. *Ratio prima dissolvitur.* — Sic ergo ad priorem difficultatem concedimus gloriam Dei esse aliquid extra Deum, nam in universum gloria proprie sumpta, et juxta primævam vocis significationem bonum extrinsecum est, respectu ejus cujus est gloria, ut jam supposuimus, estque vulgare apud omnes. Nihilominus tamen potest Deus gloriam suam intendere ut finem, quia non intendit illam ut finem *qui*, sed ut *quo*, quod non solum non repugnat, sed necessarium est, ut dixi. Declaratur hoc in propria materia de qua tractamus; nam Deus, per sanctificationem hominis intendit suam bonitatem excellenti quodam modo communicare; bonitas ergo ejus et natura infinita, ut communicabilis et participabilis a creatura intellectuali tali modo, est finis quasi objectivus illius operationis; ipsa vero hominis sanctificatio est quasi adeptio, qua Deus assequitur quod sub ea ratione intendit, nam per illam actionem fit ut bonitas ejus sit actu communicata modo excellenti a se intento. Rursus hæc communicatio ulterius tendit ad manifestandam homini Dei bonitatem, ut per eam notitiam Deum glorificet et laudet, sub qua etiam ratione Deus etiam est finis *qui* intentionis, utique tanquam objectum manifestandum, laudandum et glorificandum; ipsa vero notitia cum laude, quæ est gloria, est veluti assecutio et adeptio illius finis. Et ita dum Deus communicat gratiam propter suam gloriam, propter seipsum illam communicat, tanquam propter finem objectivum et ultimum, licet simul necessario intendat aliquid extra se, ut consecutionem vel adeptionem illius finis.

13. *Gloria quam Deus homini intendit magis bona homini quam Deo. — Dupliciter divina gloria consideratur.* — Neque inde fit Deum dare homini gratiam, ut per eam aliquid sibi acquirat, quia illa gloria sui, quam intendit, magis est bonum hominis quam ipsius Dei. Nam, ut recte dixit Augustinus, tractatu 58 in Joannem: *Nobis expedit illum nosse, non illi.* Imo addit divus Thomas 2. 2, quæst. 132, artic. 1, ad 1, quod *Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos,* ubi Cajetanus intelligit particulam *propter* non denotare causam finalem, sed terminum utilitatis: *Nam Deus* (inquit) *gloriam suam et omnia vult propter se, tanquam finem omnium, nos autem sumus ad quorum utilitatem Deus quærit gloriam suam.* Addi vero potest quod divina gloria dupliciter considerari potest: primo, ut est in homine, et illum perficit, et sic pertinet ad bonum commodi, seu utilis, et sic est propter hominem etiam sub aliqua ratione finis, nimirum, cui talis perfectio intenditur; alio modo spectatur illa gloria, ut habet habitudinem ad Deum, eumque denominat cognitum et laudatum, et sic Deus ipse est finis non solum propter quem, sed etiam cui illa gloria procuratur. Unde aliqui gloriam hanc vocant bonum extrinsecum Dei, nam in hominibus gloria bonæ famæ inter bona, licet extrinseca, computatur. Neque intendere vel acquirere tale bonum Deo repugnat, quia nullam mutationem in eo facit. Nihilominus melius dicitur tale bonum respectu Dei solum esse bonum quoddam honestum, et decens Dei majestatem, ut in Relect. 1 insinuavi. Nam in hominibus istæ denominationes extrinsecæ nulla vera bona jure censerentur, nisi essent utilia, etiam ad intrinseca; quia ergo gloria hæc nullam utilitatem Deo affert, non potest proprie aliquod bonum ejus censeri; est autem bonum per se honestum et Deum decens, et ideo recte potest ab ipso intendi modo declarato. Sicut etiam communicatio bonitatis suæ a Deo est per se intenta, non quia sibi sit aliquod bonum etiam extrinsecum, sed quia est quid decens ac suæ bonitati consen-

taneum. Unde etiam obiter intelligitur ipsammet vitam æternam, quatenus in visione beata consistit, et esse gloriam Dei. et beatitudinem nostram, ac proinde eo ipso quod vita æterna est causa finalis gratiæ, etiam gloriam Dei esse causam finalem ejusdem gratiæ. Imo, licet vita æterna respectu nostri sit ultimus finis, tanquam adeptio finis ultimi objectivi, nihilominus respectu Dei est referibilis in ulteriorem finem, quia beatitudinem nostram magis ut gloriam Dei quam ut bonum nostrum æstimare debemus, nam eodem modo et sub eadem ratione magis a Deo intenditur.

14. *Resolvitur secunda ratio dubitandi.* — Atque hæc doctrina cum proportione applicanda est ad alteram difficultatem de gloria Christi; servanda tamen est differentia inter illam et gloriam Dei. Nam gloria Dei non in alterum quam in Deum ipsum refertur, gloria autem Christi referenda est in ipsius Dei gloriam, ut sic omnia in Deum tanquam in finem ultimum referantur. Atque hoc modo non repugnat Deum extra se intendere aliquid, ut finem, non suum, sed suorum effectuum. Neque etiam est verum Deum nihil extra se velle propter bonitatem vel rationem creatam; nam, licet omnia velit ultimate propter suam bonitatem, proxime potest etiam velle creaturas propter bonitatem, vel rationem creatam, ut in dicta Relect. 1 probavi, et accurate ac docte disputat novus Ægidius, libro 1 de Fine, quæst. 14, artic. 1, § 4. Sic igitur voluit et ordinavit gratiam conferre hominibus propter gloriam Christi, ut inde major etiam gloria sibi accresceret, juxta illud 1 Corinth.: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei.*

CAPUT II.

UTRUM GRATIA VERAM CAUSAM MATERIALEM HABEAT, ET IDEO PER CREATIONEM NON FIAT?

1. *Efficienti causa gratia eget.* — Post finalem causam gratiæ dicendum sequebatur de efficiente; tamen, quia necessarium prius est explicare modum effectionis ejus, qui ex cognitione materialis pendet, quoniam hæc duo inter se connexa sunt, ideo illa in hoc capite declaranda præmittimus, supponendo imprimis id quod per se clarum est, indigere gratiam aliqua efficiente causa, ac proinde habere illam, quia est quid creatum, ut supra ostensum est; item quia est quid temporale, quod nunc est, et antea non erat; ergo necesse est ut per aliquam efficientiam fiat. Explicandum igitur superest qualis sit ista efficientia; hoc autem pendet ex cognitione causæ materialis, et ideo simul illam inquirimus. Supponimus secundo non esse sermonem de causa materiali corporea, qualis esse solet in rebus quas materiales vocamus; nam constat gratiam esse formam immaterialem, quæ hoc modo a materia non pendet. Tractamus ergo de causa materiali, ut de se abstrahit ab hac materia sensibili, et potest inveniri in substantiis et rebus spiritualibus, quantum ad eas mutationes quarum sunt capaces, sicut intellectus est causa materialis actuum vel habituum qui in ipso recipiuntur, et ad æquivocationem tollendam solet hæc causa subjectiva vocari, quæ vox a materiali et spirituali subjecto abstrahit; tamen quia in utroque eadem formalis ratio causæ invenitur, utrumque sub materiali causa comprehenditur.

2. *Antiqua opinio.* — In hoc ergo sensu fuit opinio valde communis antiquorum Theologorum, gratiam non habere causam materialem suæ productionis; nam docuerunt gratiam fieri per creationem; creatio autem excludit materialem causam, illud enim creatur quod fit ex nihilo, id est, ex nullo subjecto. Hæc sententia imprimis sumitur ex Alensi, 2 parte, quæst. 9, membr. 8. Sed nititur in generali fundamento valde falso, quod omnis forma substantialis creatur. Idem sentit specialiter de gratia, 4 part., quæst. 5, membr. 3, § 2 et 3. Deinde multi scholastici idem docuerunt in 2, distinct. 26, præsertim Bonaventura, art. 1, quæst. 2 et 4, circa finem; Richardus, art. 1, quæst. 2; et uterque idem tradit in 4, dist. 2, ille art. 1, quæst. 4, hic art. 4, quæst. 1, ubi plures idem tradunt et supponunt; Scotus, quæst. 5; Gabriel, q. 1, art. 2; Major, quæst. 1, ad 4; Aliacus, q. 1, art. 2; Paludanus, quæst. 1, num. 23 et 28; Capreolus, quæst. 1, artic. 3, ad argumenta Scoti contra 3 conclusionem; Argentin., q. 1, art. 3; Ledesma, 1, part. 4, quæst. 3, art. 1, in principio; Soto, dist. 1, quæst. 3, art. 1, late, et lib. 2 de Natura et gratia, cap. 9; et Vega, libr. 7 in Trident., cap. 3; Henricus, quodlib. 4, quæst. 37; Ferrariens., 4 contra gent., cap. 57; idem sentit Conradus, 1. 2, quæst. 112, art. 1, licet quæst. 110, artic. 2, aliter sentire videatur. Nonnulli vero ex his auctoribus, ut Paludanus, et Soto, dicunt gratiam concreari potius quam creari, quibus favet D. Thomas, quæst. 27 de Veritate, art. 3,

ad 9. Alii dicunt increari, ut Conradus. Alii non ipsam creari, sed hominem secundum ipsam creari, ut loquitur D. Thomas, quæst. 110, a. 2 et 3. Alii denique dicunt non creari, sed in ejus productione aliquid de creatione misceri, quomodo loquitur Cajetanus, 3 parte, quæst. 62, artic. 1; et 1. 2, quæst. 112, art. 1.

3. *Probatur primo ex Scriptura. — Secundo ratione. — Tertio.* — Fundamentum hujus sententiæ esse potest, primo, quia Scriptura videtur ita loqui, Psal. 50: *Cor mundum crea in me, Deus;* et ad Ephes. 2: *Creati in operibus bonis;* et cap. 4: *Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est;* et Galat. 5: *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed nova creatura.* Secundo, quia hæc gratia dicitur fieri in nobis a Deo per infusionem; quod autem infunditur, non educitur de potentia subjecti cui infunditur; ergo hæc gratia non fit per eductionem; ergo fit per creationem, quia inter hæc duo non est medium. Et inde etiam concluditur non habere gratiam causam materialem suæ productionis, quia materialis causa solum concurrit ad eductionem formæ, et ideo anima rationalis non habet causam materialem suæ productionis, quia non educitur. Tertio, quia anima non habet naturalem potentiam ad gratiam; ergo non continet illam in potentia; ergo nec gratia potest educi de potentia animæ, quia nihil educitur nisi ex illo in quo continetur aliquo modo, neque etiam anima esse potest causa materialis productionis gratiæ, quia materia non est causa formæ, nisi in quantum in potentia continet illam; quod si anima non est talis causa, profecto nulla alia excogitari potest.

4. *Assertio certa.* — Nihilominus tanquam certum statuo gratiam habere propriam aliquam causam materialem, a qua in suo esse per se et ex natura sua pendet. Hanc assertionem sumo imprimis ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 7, et can. 11, quatenus asserit gratiam ita nobis infundi, ut nobis inhæreat; nam forma inhærens a subjecto pendet tanquam a causa materiali, ut est per se notum. Unde etiam concluditur ratio, quia gratia ex natura sua non est forma subsistens, alias non posset aliam formam substantialem informare; est ergo forma accidentalis, animam vere informans; ergo est forma ex natura sua pendens a subjecto in suo esse; non pendet autem ab anima, nisi ut a causa materiali; ergo necesse est ut quoad suum esse et conservari veram causam materialem habeat. Hac enim ratione dicuntur formæ rerum corporalium, et accidentia omnia habere causam materialem, quia in suo esse pendent a subjecto. Item quia illa dependentia est realis per se et physica; ergo pertinet ad aliquod genus causæ veræ ac propriæ; non potest autem esse alia nisi materialis, ut per se constat; ergo.

5. *Primum corollarium.* — Ex hoc fundamento infero primo gratiam non solum habere propriam materialem causam sui esse seu conservationis, sed etiam sui fieri seu productionis. Probatur, quia, ut dictum est, non minus pendet in fieri et productione sua a subjecto in quo fit, quam in esse et conservari; ergo subjectum illud non minus est causa materialis productionis gratiæ quam conservationis, seu esse illius. Consequentia patet ex ratione facta, quod illa dependentia est per se, et pertinet ad aliquod genus causalitatis. Antecedens vero ex eodem fundamento est evidens, tum quia productio rei est consentanea esse illius, unde si forma pendet in esse a materia, multo magis in fieri; tum etiam quia esset miraculum, gratiam producere sine concursu subjecti, sicut et conservare; tum denique quia, propter hanc rationem, omnes formæ substantiales materiales, et omnia accidentia pendent in fieri a subjecto seu materia, quia pendent in esse; idem ergo de gratia dicendum est.

6. *Secundum corollarium.* — Ex quo infertur secundo, in productione gratiæ non esse distinguendas duas actiones, unam, qua accipit esse; aliam, qua accipit inesse; qua distinctione uti solent aliqui ex Theologis, ut videri potest in Bonaventura supra, et Alexandro Alensi, 4 parte, quæst. 5, membr. 5, § 3. Probatur autem illatio seu assertio, primo ex productione tam formarum materialium quam omnium accidentium; omnia enim unica actione producuntur et uniuntur subjectis, ut ex Metaphysica suppono; ergo idem est de gratia. Probatur consequentia, quia ipsa est accidens, et ille modus productionis connaturalis est accidentibus. Unde non refert quod gratia sit excellentius accidens, quia secundum totam illam excellentiam non transcendit ordinem accidentis; ergo secundum illam participat eumdem modum productionis. Secundo, argumentor ex differentia inter animam rationalem et gratiam; anima enim rationalis producitur actione distincta ab illa per quam unitur, quia subsistens est et infor-

mans; gratia autem non est subsistens, sed tantum inexistens et informans; ergo non est producibilis ex natura sua per actionem distinctam ab illa per quam animæ unitur. Tertio, si ibi essent duæ actiones, prior esset illa quæ terminaretur ad esse gratiæ quam quæ terminaretur ad inesse, ut per se constat; consequens autem falsum est, tum quia in gratia non est esse natura sua separabile ab inesse, alias esset esse substantiale, et independens a subjecto; tum etiam quia alias, ablata posteriori actione, posset naturaliter manere prior, et consequenter non necessario desineret esse gratia per separationem a subjecto, quod falsum esse manifestum est.

7. *Tertium corollarium.—Durando fit satis.*—Et hinc infero tertio gratiam non prius natura existere, quam inhæreat, nec prius natura fieri quam uniatur animæ. Ita recte intulit de omnibus materialibus formis Scotus, in 4, dist. 1, quæst. 1, § *Ideo*, conclusion. 2. Idemque est de omnibus accidentibus, prout connaturali modo fiunt, quia non possunt prius natura esse quam fieri, ut per se patet, nec possunt prius natura fieri ab agente quam a subjecto causentur; ergo non possunt prius natura causari a subjecto quam illi uniantur; ergo de primo ad ultimum non possunt prius natura esse quam insint subjecto, seu uniantur illi. Et hæc ratio eodem modo in gratia procedit, quia non minus pendet ab anima ex natura sua, quam formæ materiales a materia, vel accidentales a subjecto, ut late probavi in tertio tomo, in 3 part., disput. 9, sect. 1, ubi aliis rationibus eamdem doctrinam confirmavi, simulque sententiam quamdam impugnavi, quæ in omnibus formis creatis dicit præcedere ordine naturæ emanationem a solo Deo (quam vocant dependentiam essentialem), ante actionem causæ secundæ educentis formam de potentia subjecti. Nam (præter alia) involvitur in illis verbis repugnantia, quia si forma præexistit per actionem solius Dei, postea non educitur, sed unitur, ac proinde creata supponitur. Unde facile etiam respondetur Durando in 2, d. 1, quæst. 4, ad ult., qui de omnibus formis materialibus dixit prius natura existere quam uniantur materiæ, quia unibilia (inquit) supponuntur unitioni. Respondetur enim hoc esse verum, quando actio est mere unitiva, ut est in generatione hominis unio animæ ad corpus, non vero in actione quæ est productiva seu eductiva formæ, nam ipsa unitio est quasi via ad esse formæ quæ unitur, et ideo non potest talis forma prius esse quam uniatur, nec per aliam actionem fieri, nisi per eam per quam unitur; alias (ut dixi) non fieret per eductionem, quia quod educitur non supponitur esse in actu, sed in potentia tantum, alias non penderet talis forma in suo esse a subjecto, et consequenter separata ab illo naturaliter conservaretur. Respondet Durandus negando sequelam, quia multa sunt inseparabilia duratione, quorum unum est prius natura alio. Sed hoc habet locum, ubi inseparabilitas oritur tantum ex naturali dimanatione posterioris a priori, ut in essentia et in passione, non autem ubi inseparabilitas debet fundari in naturali dependentia, ut in præsenti. Unde recte sequitur, si forma non pendet in fieri a subjecto, sed tantum in uniri, non pendere in esse ab illo, ac subinde posse esse sine illo; ergo e contrario forma quæ pendet a subjecto in conservari pendet etiam in esse, unde impossibile est ut naturaliter prius sit quam insit; idem ergo de forma gratiæ dicendum est.

8. *Quartum corollarium commune.*—Quarto, concludo ex dictis gratiam non produci per creationem, quæ nunc est opinio communis, et sine dubio sequitur ex principio admisso a Scoto; unde miror illationem non vidisse. Eamdem assertionem tenet Cajetanus, 3 p., quæst. 62, art. 1, et 1. 2, quæst. 110, art. 2, ad 3, et quæst. 112, art. 1; et ibi Medina, et alii Moderni; et Valentia, disp. 8, quæst. 4, punct. 2. Et sumitur ex D. Thoma in eodem loco, et clarius ex quæst. 110, art. 2, ad 3, ubi expresse dicit gratiam non creari. Addit vero hominem secundum illam creari; sed, considerata ratione quam subjungit, facile intelligitur sensus; dicit enim hominem secundum gratiam creari, quia ex nullis meritis suis illam recipit, loquitur ergo morali modo, non physico. Unde quæst. 113, art. 9, distinguit opus creationis ab opere justificationis, dicitque opus creationis in hoc excedere opus justificationis, quia est ex nihilo, ac subinde neque esse, neque in ea misceri creationem. Et ideo, licet in multis locis doceat creaturam non posse esse instrumentum creationis, ut 1 p., quæst. 45, art. 5, in aliis nihilominus fatetur creaturam posse esse instrumentum productionis gratiæ, 3 p., quæst. 62, artic. 1, et in 4, d. 1, quæst. 1, artic. 4; ergo supponit productionem gratiæ non esse creationem. Denique in 1 p., q. 45, art. 4, dixit, *creari esse proprium rerum subsistentium;* unde cum gra-

tia non sit forma subsistens, non est terminus creationis ex sententia divi Thomæ.

9. *Confirmatur.* — *Prima ratio sic fit.* — Potestque ad hanc sententiam confirmandam non immerito induci testimonium Pauli, 2 Corinth. 3 : *Nos autem revelata facie in eamdem imaginem transformamur*, etc., addita ponderatione Augustini, l. 15 de Trinit., c. 8, dicentis: *Transformamur ergo, dicit, de forma in formam mutamur, atque transimus de forma obscura in formam lucidam, quia, etsi obscura imago, Dei est, et si imago, profecto etiam gloria, in qua homines creati sumus ;* et infra : *Quæ natura in rebus creatis excellentissima, cum a suo creatore ab impietate justificatur, a deformi forma formosam transfertur in formam;* et concludit : *Quod vero adjunxit : Tanquam a Domini spiritu, ostendit gratia Dei nobis conferri tam optabilis transformationis bonum.* Ex quibus verbis tale concluditur argumentum : Gratia producitur per transformationem hominis ; ergo non per creationem ipsius gratiæ. Antecedens patet, quia gratia fit per justificationem, justificatio autem est quædam hominis transformatio, teste Augustino, vel etiam Paulo; nam, licet Paulus loquatur de transitu a statu viæ ad statum patriæ, vel in via ab statu imperfectæ fidei ad illustriorem statum, eadem est ratio de transitu a statu culpæ ad statum gratiæ, ut optime Augustinus consideravit. Prima vero consequentia probatur, quia transformatio non est creatio, sed propriissima mutatio, ut ex vi verbi et ex philosophia manifestum est.

10. *Secunda ratio philosophica.* — Unde argumentor secundo, quia creatio est actio per quam res tota fit sine concursu proprio causæ materialis; sic enim dicitur esse productio ex nihilo, id est, ex nullo subjecto, vel (quod perinde est) ex nullo ente præsupposito ex parte termini, ut in Metaphysic., disput. 20, a principio, late declaravi ; sed gratia producitur ex præsupposito subjecto, tanquam ex materiali causa illius, ut ostensum est ; ergo ejus productio non est creatio. Et confirmatur, quia actio illa per quam gratia unitur animæ, non est creatio, ut omnes fatentur, et est per se clarum ; nam etiam actio unitiva animæ ad corpus, imo et humanitatis ad Verbum, non est creatio, tum quia illa non tendit ad dandum esse rei non habenti ullum esse, sed ad componendum quoddam esse ex rebus præexistentibus, et habentibus aliquod esse ; de ratione autem creationis est, quod tendat ad dandum esse absolute ; vel, ut alii loquuntur, est productio entis, in quantum ens, quia ex parte termini nullam rationem entis existentis supponit, ut in disputat. 20 Metaphys., sect. 2, num. 28 et sequentibus, declaravi ; tum etiam quia actio pure unitiva fit ex præsupposito subjecto. Sed ostensum est actionem productivam gratiæ non esse distinctam ab unitiva, sed gratiam per eamdem produci, per quam unitur ; ergo etiam actio productiva gratiæ non est creatio.

11. *Argumentum Cajetani.* — Tertio argumentatur Cajetanus, 3 p., quæst. 61, art. 1, a contrario, quia gratia non annihilatur quando corrumpitur; ergo nec creatur quando producitur. Consequentia patet, quia contrariorum eadem est ratio. Antecedens autem sumitur ex D. Thoma, 1 part., quæst. 104, a. 4, ubi universaliter dicit tam in operibus gratiæ quam naturæ non intervenire annihilationem, et in solut. ad 3, id specialiter affirmat de accidentium corruptione, et ratio ejus æque procedit in gratia. Quia gratia desinit esse ex vi separationis a subjecto, et ita quod primo destruitur, est compositum, quod gratum appellamus ; illa autem destructio non est annihilatio, cum maneat subjectum ; ergo non destruitur gratia per annihilationem, sed quasi per quamdam accidentalem corruptionem, sicut desinit lumen per absentiam solis, et non annihilatur. Contra hanc vero rationem objici possunt verba D. Thomæ in 2, d. 26, art. 2, dicentis : *Gratia cum corrumpitur, simul etiam in nihilum redit.* Propter quæ verba gratiam annihilari dixit Ferrar., dicto c. 57, idemque docuerunt in 2, dist. 26, Richardus quæst. 3, ad 2, et Bonaventura, quæst. 4, ubi idem dicit de lumine, vel specie visibili. Idem tradunt de charitate Gabriel, in 1, d. 17, quæst. 4, artic. 3, dub. 3 ; et Scotus, in 4, d. 16, quæst. 3, in 3 probat. primæ conclusionis. Sed isti supponunt gratiam, cum desinit, non manere in potentia animæ ; item supponunt creari ; utrumque autem falsum est. Verba autem D. Thomæ recte exponit Conrad. 1. 2, quæst. 110, artic. 2, circa ad 3, intelligenda esse lato modo, quia gratia cum desinit, totum suum esse amittit, ita ut nulla pars ejus maneat. Sic enim idem D. Thomas, in 4, d. 11, quæst. 1, art. 2, ad 1 et 5, dicit formam corrupti annihilari, nisi quatenus manet in potentia in suo subjecto.

12. *Ultima ratio.* — Ultimo argumentor, quia productio actuum gratiæ, etiam visionis beatificæ, non est creatio ; ergo neque infusio habituum gratiæ est creatio. Antecedens cer-

tum est apud omnes, quia illi actus efficiuntur a nobis cum auxilio gratiæ; nos autem nihil creare possumus, etiam cum auxilio gratiæ. Consequentia vero probatur, quia illi actus sunt qualitates supernaturales. Nec refert si dicatur non esse æque perfectas, hoc enim parum refert; satis est enim quod sint ejusdem ordinis, et in tota substantia sua supernaturales, ut supra ostensum est. Unde etiam in hoc conveniunt cum habitibus, quod non recipiuntur in anima vel potentiis ejus, nisi secundum suam capacitatem obedientialem; quia vero ita fiunt in illa, ut ab illa pendeant in fieri et esse tanquam a subjecto et materiali causa, satis est ut non creentur; ergo idem est satis in habitibus per se infusis, nam hoc est quod formaliter opponitur creationi, et quod hoc sit in entitate magis vel minus perfecta, vel facta a solo Deo, aut simul a potentiis ipsis, non variat rationem mutationis seu transformationis a creatione distinctæ.

13. *Ultimum corollarium.* — Atque ex his tandem infero simpliciter dici posse et debere gratiam educi de potentia obedientiali animæ, seu subjecti in quo immediate fit. Debetque cum proportione hoc applicari ad omnes habitus gratiæ, quibus communia sunt omnia quæ diximus; gratia ergo sanctificans educitur immediate de essentia animæ, et illa est propria causa materialis ejus, habitus fidei ex intellectu, charitas ex voluntate, et sic de reliquis. Ratio est, quia educi ex aliquo subjecto nihil aliud est quam fieri in illo cum concursu materiali ejus, nam hoc est fieri ex illo; sed ita fit gratia ex anima; ergo merito dicitur de potentia illius educi. Præterea productio gratiæ revera est quædam accidentalis et spiritualis generatio, et ita vocatur in Scriptura regeneratio; ergo per illam non fit per se primo gratia, sed gratum, gratia vero confit ex præsupposito subjecto; ergo educitur de potentia illius. Denique philosophia non cognoscit medium inter creationem et eductionem; cum ergo exclusa sit a gratia creatio, necessario sequitur eductio.

14. *Concreatio rejicitur. — Mens divi Thomæ explicatur. — Aliorum placitum.* — Unde modus ille loquendi quod gratia non creatur, sed concreatur, si in hoc sensu usurpetur ut ille sit quasi novus modus productionis gratiæ medius inter creationem et eductionem, non recte dicitur, neque verum sensum habere potest, quia neque talis actio media excogitari potest respectu formæ, quæ de novo producitur. Quod ideo dico, quia respectu compositi potest esse actio unitiva tantum extremorum, et neutrius eductiva vel creativa; tamen illa etiam non est concreatio, sed vel generatio vel productio per se totius compositi. Deinde explicatur in hunc modum, quia concreatio unius supponit creationem alterius. Duobus autem modis potest creatio sumi, scilicet, proprie, et late, id est, vel prout significat productionem ex nihilo, vel prout significat productionem quamcumque, per quam per se fit ens creatum, et eisdem duobus modis potest dici aliquid concreari. Priori ergo modo, sicut non creatur gratia, ita nec concreatur, quia concreatio supponit, vel involvit creationem. Posteriori autem modo dici potest gratia concreari, et ita loquitur divus Thomas, dicta quæst. 27, art. 3, ad 9, et 1 p., quæst. 45, art. 4, ubi non solum de gratia, sed de omnibus formis non subsistentibus dicit non creari, sed concreari. Iste autem modus concreationis non excludit veram eductionem, ut patet in aliis formis, et idem est in gratia, quia actio per quam gratia comproducitur non est creatio, sed spiritualis regeneratio hominis grati. Priori vero modo solet gratia dici concreari, quando simul fit cum re ipsa quæ creatur, ut fuit in Angelis; tunc enim particula *con* dicit respectum ad propriam creationem; ille autem respectus est simultatis et concomitantiæ quoad durationem, non vero dicit emanationem, vel propriam productionem termini formalis. Et ideo non accommodatur concreatio in illo sensu productioni gratiæ, quæ multo post creationem animæ fit, quia tunc productio gratiæ et creatio animæ non simul sunt. Dicunt vero aliqui etiam nunc posse vocari concreationem per respectum ad conservationem animæ, cum qua simul est productio gratiæ; sed ille est improprius loquendi modus, et non usitatus, quia, licet actio qua conservatur anima sit eadem creatio continuata, tamen post primum instans non consuevit appellari concreatio; multoque minus productio formæ post multum tempus in tali subjecto productæ denominatur concreatio propter concomitantiam conservationis subjecti, quia particula *con* revera denotat concomitantiam respectu creationis totius (ut sic dicam), seu ab initio emanationis suæ. Quicquid vero sit de istis loquendi modis, certum est denominationem illam concreationis non excludere veram rationem eductionis respectu gratiæ, neque veram rationem productionis per modum acci-

dentalis generationis respectu personæ, vel animæ gratæ.

15. *Inductio gratiæ refellitur.* — Denique non possunt verbis eludere veritatem hanc, qui dicunt productionem gratiæ non esse vocandam eductionem, sed inductionem gratiæ in animam, et hanc volunt esse mediam inter creationem et eductionem, et perinde est quod alii vocant infusionem, vel specialem influxum Dei. Sed hæc omnia verba et similia, vel necessario includunt eductionem, vel intelligi non possunt nisi prævia creatione. Quia nihil inducitur ubi non erat, nisi saltem ordine naturæ supponatur esse, ut anima hominis, vel per ipsam inductionem ibi fiat, ut anima equi; si ergo gratia inducitur in animam, vel debet supponi esse, et ita prius natura esse quam inhæreat, quod falsum esse ostensum est; vel debet per ipsam actionem accipere esse, et hoc est educi. Et idem est de verbis infundendi vel influendi, et similibus. Solum ergo recte usurpantur illa verba ad significandum hanc productionem gratiæ esse altioris ordinis, et a solo Deo fieri posse supra naturam, quod totum esse potest cum eductione, ut declaratum est. Unde tandem constat productionem gratiæ non solum non esse creationem, verum etiam nihil creationis in illa misceri, quia solum est actio simplex productiva compositi per eductionem formæ, quæ etiam est comproductio illius; quæ actio supponit quidem actionem creativam vel conservativam subjecti gratiæ; at hoc non pertinet ad propriam productionem gratiæ, et in omni eductione formæ reperitur, quia in omnibus creatio vel conservatio materiæ supponitur.

16. *Scriptura exponitur.* — *Ad secundum.* — *Ad tertium.* — Ad testimonia Scripturæ quæ loquuntur sub verbo *creandi,* responderi ex dictis posset sæpe hoc verbum sumi in Scriptura pro verbo *faciendi,* et in secundo testimonio superius citato videtur id clarum; nam opera bona, quæ a nobis fiunt, manifestum est non fieri per creationem, et tamen de illis dicitur : *Creati in operibus bonis.* Deinde duo significantur in his locis : unum est productionem gratiæ esse proprium opus Dei, sicut est creatio. Sicque Basilius, in psalm. 32, dixit creationem in sacris voluminibus solere accipi pro transmutatione in potiorem partem. Et ita exponit illud 2 Corinth. 5 : *Si qua ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt;* et illud ad Ephes. 2 : *Ut duos condat* (seu *crearet*, ut ipse legit) *in unum novum hominem;* et similiter illud ejusdem Psalmi : *Ipse mandavit, et creata sunt,* exponit *de secunda per Christi gratiam regeneratione.* Et eodem modo exponit illa verba : *Cor mundum crea in me, Deus,* homil. 9, *Quod Deus non sit auctor malorum,* ante medium. Et eisdem modis exponi possunt cætera testimonia a nobis citata. Vel secundo, illo verbo denotatur fieri in nobis gratiam ex nihilo moraliter, id est, ex nullo merito, ut interpretatur D. Thomas, dicta quæst. 110, art. 2, ad 3, et sumpsit ex Augustino, lib. de Gratia et liber. arbitr., c. 8, et in id Psalm. 144 : *Et justitia tua exultabunt.* Ad secundum de verbo *infusionis,* respondetur etiam per illud significari, infundi gratiam supra ordinem et debitum naturæ, non vero quod fiat sine materiali concursu ipsius animæ, et hoc modo divus Thomas, quæst. 2 de Potent., art. 8, ad 3, cum dixisset gratiam non creari, quia non est forma subsistens, adjungit : *Infusio talis gratiæ accedit ad rationem creationis, quia non est ita ex potentia materiæ, ut possit educi in actu per causam naturalem.* Significatur ergo illo verbo esse supernaturalem productionem. Et eodem modo intelligendum est quod idem D. Thomas dixit, in 4, d. 1, quæst. 1, art. 4, quæstiunc. 1, ad 5, gratiam fieri per modum influentiæ, nam influentia non excludit concursum causæ materialis. Ad tertium, de eductione respondeo solum concludere gratiam non educi de potentia naturali animæ; nihilominus tamen educi potest de potentia obedientiali, nam sicut anima per naturam suam est capax gratiæ, teste Augustino, de Prædest. Sanctor., c. 8, ita e converso gratia ex natura sua postulat recipi, et fieri in subjecto capaci, ad quod dicit habitudinem sibi connaturalem. Atque hoc satis est ut vere dicatur educi de potentia animæ, quamvis hæc eductio sit alterius rationis ab eductione mere naturali.

CAPUT III.

UTRUM SOLUS DEUS SIT CAUSA EFFICIENS GRATIÆ.

1. *Sensus quæstionis.* — Quæstio hæc tractari potest, vel de speciali habitu gratiæ sanctificantis, qui est in essentia animæ, vel de virtutibus etiam et donis infusis in potentiis; nunc vero solum de gratia dicere intendimus, postea vero de cæteris habitibus propriam quamdam difficultatem discutiemus. Deinde intelligi debet quæstio de causa principali, potestque, vel de facto, vel de possibili accipi,

et utroque modo illam breviter expediemus.

2. *Assertio prima affirmat.* — Dico ergo primo : solus Deus est causa principalis gratiæ. Hæc assertio intellecta de facto, seu de lege ordinaria, videtur omnino certa. Eam tradit D. Thomas, dicta quæst. 112, art. 1, et expositores ibi, et reliqui Theologi, partim in 1, d. 27, ubi Bonaventura, art. 1, quæst. 2, partim in 4, d. 1 ; et Alens., 4 p., q. 70, memb. 4. Et sumitur ex Trident., sess. 6, cap. 7, ubi numerans causas justificationis, efficientem dicit esse *Deum, qui gratuito abluit et sanctificat,* ubi aperte loquitur de causa principali, nam instrumentalem postea ponit, et commemorans solum Deum, satis significat solum illum esse hujusmodi causam.

3. *Scriptura fundatur.* — Præterea probatur ex Scriptura et Patribus, nam collatio gratiæ soli Deo tribuitur in Scriptura, tanquam proprium opus ejus, Psalm. 83 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus,* ubi Augustinus adjungit : *Quam gratiam, nisi qua ipse* (utique Paulus) *dicit : Gratia Dei sum id quod sum? Et quam gloriam, nisi de qua idem dicit : Reposita est mihi corona justitiæ?* Et Hieronymus ibi per gratiam intelligit remissionem peccatorum. Similiter expositores communiter de vera gratia locum illum intelligunt, quem sensum et verborum proprietas et contextus ipse satis confirmat. Et quamvis de tota gratia id possit intelligi, multo vero magis de principali gratia sanctificante verum erit. Unde hoc optime confirmant loca in quibus justificatio soli Deo tribuitur, ad Roman. 3, 4 et 8, quia per gratiam justificamur. Quod notavit Augustinus sermon. 26 in Psalm. 118, circa principium. Idem probant loca in quibus remissio peccatorum, seu emundatio a peccatis dicitur esse proprium opus Dei, quod passim invenietur in Scriptura, Isai. 50, et Jacob. 4. Est etiam optimum testimonium ad Rom. 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis;* ibi enim significatur solum Spiritum Sanctum esse proprium auctorem charitatis, ut notavit Augustinus, sermon. 43 de Verb. Domin., capit. 2; eadem autem vel major ratio est de gratia. Denique, 2 ad Corinth. 1, tribuitur specialiter Deo quod unxit nos et signavit, quod omnes intelligunt de unctione per gratiam, et specialiter Concilium Tridentinum supra, et Dionysius, de Ecclesiastic. Hierarch., 3 part., cap. 2. Et qui plura ex Doctoribus desideraverit, videre poterit quos in 3 tom. 3 partis, disp. 9, sect. 2, allegavi.

4. — *Supponuntur duo.* — *Corollarium.* — Ut autem ratione probemus hanc assertionem, quæ exclusiva est, oportet supponere partem affirmantem quam includit ; quæ, supposita doctrina fidei, facile ratione convincitur, quia supponimus ex fide hanc gratiam esse possibilem, quod an possit ratione probari, non pertinet ad præsentem locum, tactum vero est sufficienter in libro præcedente, et latius in 1 part., tractando de visione beata, ad quem locum id maxime spectat. Denique supponimus de facto hanc gratiam nobis infundi, quod quidem cum a voluntate Dei pendeat, non potest ratione sola convinci, sed ex doctrina fidei vel Theologica id supponitur, juxta supra dicta de habituali gratia. Ex his ergo principiis evidenter concluditur posse Deum hujusmodi gratiam efficere, quia nihil est possibile nisi per potentiam Dei, et e converso, cum ipse sit omnipotens, potest facere omne possibile. Et eadem ratione convincitur non solum posse, sed etiam illam efficere per modum causæ primæ, eademque necessitate concluditur posse Deum, per modum causæ proximæ, sola sua virtute illam efficere, quia cum habitualis gratia non sit actus secundus, seu vitalis, non pendet per se ex aliqua potentia creata ; potest ergo Deus sola sua virtute illam efficere. Quod vero ita nunc illam faciat, non potest ratione probari, nisi alteram negativam partem exclusionis ostendendo. Hoc autem pendet ex alia quæstione, videlicet, an probari possit sufficienti ratione non posse dari creaturam, quæ sit causa principalis gratiæ. Aliquibus enim videtur non posse hoc demonstrari, et ideo non esse improbabile Deum posse facere creaturam tantæ perfectionis, quæ sua propria virtute, et ut causa principalis, possit gratiam producere ; quia, si non posset, id maxime esset quia gratia fit per creationem ; hac enim ratione fere utuntur antiqui Theologi ; a nobis autem rejecta est in capite præcedenti ; cur ergo non poterit illa virtus communicari creaturæ ?

5. *Assertio secunda circa proximam dubitationem.* — *Ratio prima Angelici Doctoris.* — Nihilominus dico secundo sufficienti ratione probari posse solum Deum ita esse causam principalem gratiæ sanctificantis, ut per nullam virtutem creatam, tanquam per proprium et principale principium, fieri possit. Hæc est sententia communis Theologorum ; nam, licet fortasse in ratione reddenda varii sint, in assertione conveniunt ; præsertim ve-

ro sumitur ex D. Thoma in locis statim citandis, qui variis rationibus utitur. Prima est, quia gratia non educitur de potentia naturali animæ; ergo non potest fieri per virtutem naturalem agentis creati; ergo nec potest fieri ab agente creato, ut a causa principali. Antecedens supponitur ex dictis capite præcedenti. Prima vero consequentia probatur, quia omni virtuti activæ naturali correspondet potentia passiva naturalis; ergo e contrario si potentia passiva non est naturalis, neque activa esse potest. Secunda vero consequentia probatur, quia illud est agens principale, quod agit ex propria et innata virtute sufficiente. In hoc sensu accipienda videtur prima ratio qua utitur D. Thomas in 1, d. 14, quæst. 3, ubi probat gratiam non posse fieri ab agente creato, quia non educitur de potentia materiæ; intelligi enim debet de potentia naturali, nam de obedientiali educitur, ut capite præcedenti probatum est. Atque ita eamdem rationem exposuit D. Thomas, eodem 1, d. 17, quæst. 2, art. 2, in fine corporis. Nonnullam tamen patitur difficultatem, quia solum probare videtur nullam creaturam ordinis naturalis posse agere ad productionem gratiæ virtute propria, quia non potest immutare animam secundum potentiam obedientialem, quia, secundum illam, vel soli Deo subjicitur, vel saltem non nisi alicui principio supernaturali. Non tamen convincit illa ratio non posse dari aliquam qualitatem supernaturalis ordinis, quæ sit propria virtute effectrix gratiæ; nam visio beata, verbi gratia, etiam fit in intellectu, et ex intellectu, secundum potentiam obedientialem ejus, et nihilominus fit a lumine gloriæ, tanquam a principio principali. Sed de hac difficultate in capite sequenti latius dicendum est. Nunc respondeo saltem recte probari illa ratione, gratiam primam, quæ per se et natura sua nullam priorem formam supernaturalem supponit, non posse fieri ab agente creato, quia, neque ab agente per formam ordinis naturalis, propter rationem factam, neque ab agente per formam supernaturalem, quia gratia sanctificans nullam priorem formam supernaturalem supponit. Dici vero potest hoc recte procedere de forma quæ sit in eodem supposito, adhuc vero superest quæstio cur non possit fieri a simili forma existente in alio supposito. Hæc vero replica petit illam quæstionem, cur gratia in una anima vel angelo existens, non possit aliam similem in alio efficere, quam in sequentibus rationibus attingemus.

6. *Altera ratio assertionis.* — Secunda ratio est, quia gratia excedit naturalem facultatem animæ, seu cujuscumque substantiæ creatæ; ergo non potest ab illa fieri tanquam a causa principali, quia causa principalis debet esse, vel æque perfecta cum effectu, si sit univoca; vel perfectior, et eminenter continens effectum, si sit æquivoca. Ita D. Thomas 1. 2, quæst. 112, art. 1. Sed habet difficultatem ratio, quia vel antecedens intelligitur de facultate seu virtute agendi, et ita in eo sumitur quod probandum est, et in quæstionem adducitur; vel intelligitur de perfectione essendi, et ita videtur falsum assumptum, quia gratia est accidens, unde non excedit perfectionem substantiæ creatæ. Respondetur tamen antecedens esse intelligendum secundo modo, et ab objectionem aliqui moderni respondent gratiam esse simpliciter perfectiorem omni substantia creata, quod necesse est intelligi de perfectione simpliciter in genere entis, ut bona sit illatio. At vero fundamentum in illo sensu incertum est, ut in superioribus tetigi. Nihilominus tamen, abstrahendo ab illo fundamento, ratio est efficax, niti autem debet in præcedente, formarique debet isto modo. Quia nulla substantia creata potest esse causa efficiens principalis gratiæ; ergo nulla creatura potest esse hujusmodi causa. Antecedens probatur, quia nulla substantia creari potest, quæ sit ordinis supernaturalis, ut nunc suppono; ergo neque potest esse effectrix gratiæ. Probatur consequentia. Nulla res mere naturalis potest sua virtute producere accidens supernaturale, nedum gratiam, quæ perfectissima est in illo ordine; tum etiam quia nulla substantia creabilis potest habere gratiam ex vi suorum principiorum naturalium, quia gratia nulli creaturæ potest esse connaturalis; ergo multo minus potest efficere gratiam in alio.

7. *Pergit ratio.* — Unde facile probatur prima consequentia, quia imprimis substantia creata non potest efficere immediate et per seipsam qualitatem gratiæ, tum ratione generali, quia substantia creata non est proprie et per seipsam effectiva; tum ratione speciali, qua ostensum est non posse esse effectivam gratiæ, nec per propriam actionem, nec per naturalem resultantiam. Deinde neque potest substantia creata per accidentia sibi connaturalia efficere principaliter gratiam, quia illa etiam accidentia sunt inferioris ordinis, unde non possunt vi sua transcendere ordinem propriæ substantiæ, cui conna-

turalia existunt. Denique hoc confirmat alia ratio, quod nulla substantia creata potest remittere peccatum contra Deum commissum; ergo nec dare gratiam propria virtute, quia illa de se remittit peccatum. Quæ ratio sumi potest ex Augustino, lib. 1 de Peccator. merit., cap. 14, dicente : *Si quis dicere potest : Ego justifico te, etiam dicere potest : Crede in me.* Unde concludit, *sicut non est credendum nisi in solum Deum, ita nullam creaturam posse justificare, sed solum Deum.* Et multa similia argumenta possunt formari ex aliis proprietatibus et effectibus gratiæ supra creaturas. Sed quamvis his rationibus recte probetur nullam formam, vel substantialem, vel accidentalem ordinis naturalis, posse esse principium proximum principale gratiæ, tergiversari quis potest, dicendo posse Deum dare substantiæ creatæ qualitatem superioris ordinis, per quam constituatur causa proxima principalis gratiæ, quia ex discursu facto non videtur contrarium sufficienter convinci; ad hoc ergo effugium excludendum aliquid addere necesse est.

8. *Ratio secunda et optima.* — Tertia ergo ratio sit, quia gratia est singularis participatio divinæ naturæ; ergo tantum a divina natura potest fieri, ut a principio principali. Probatur consequentia, quia causa principalis est, cui effectus primo et per se assimilatur; sed gratia non facit similem alicui naturæ creatæ, sed tantum divinæ, quia illius tantum participatio est; ergo a sola divina natura potest profluere, tanquam a principio principali. Et confirmatur, quia nulla natura inferior potest conferre virtute sua participationem superioris naturæ. Quomodo enim inferior Angelus communicabit homini participationem naturæ superioris Angeli? Sed omnis natura creabilis est inferior divina; ergo non potest communicare propriam participationem divinæ naturæ, quæ est gratia. Hanc rationem habet D. Thomas in citatis locis, et in 3 part., quæst. 62, art. 1, et est quidem optima. Sed instari adhuc potest, quia non videtur plus probare quam præcedentes rationes, scilicet, nullam creaturam per naturales vires suas posse gratiam efficere; non videtur autem convincere non posse naturam creatam ita perfici aliqua qualitate superioris ordinis, ut per illam possit principaliter efficere gratiam. Quia illa etiam qualitas esset participatio divinæ naturæ, et non videtur repugnare ut participatio unius naturæ superioris habeat vim principalem efficiendi aliam qualitatem, quæ simul sit participatio seu assimilatio sui proximi principii, et remoti, seu naturæ illius principalis et superioris. Et augetur difficultas, nam aliqui censent actus gratiæ efficere habitus principaliter; ergo eadem ratione poterit dari qualitas supernaturalis, quæ sit principium principale effectivum gratiæ habitualis.

9. *Assertio.* — *Suadetur dilemmate.* — Nihilominus verissimum est non posse dari qualitatem supernaturalem, quæ sit principium principale totius justitiæ inhærentis, præsertim quoad gratiam sanctificantem essentiæ animæ inhærentem. Et ad hoc probandum potest sufficienter induci ratio ultima in hunc modum. Nam vel illa qualitas esset effectiva gratiæ in eodem subjecto in quo inhæret, vel in aliis; neutrum dici potest aut intelligi; ergo. Probatur minor quoad primum membrum de eodem subjecto, utendo alio dilemmate. Quia vel illa qualitas esset aliquis actus secundus, vel esset per modum actus primi, seu habitus. Primum membrum potest habere quæstionem respectu habituum, qui sunt proxima principia talium actuum, de qua dicemus capite sequenti, nam respectu gratiæ evidentissimum est non posse habere talem efficaciam. Primo, quia actus immanens non solet habere efficientiam, nisi in proximo subjecto in quo est; sed actus sunt in potentiis; gratia autem in essentia animæ; ergo non possunt illam efficere. Secundo, actus non efficit aliquod, nisi in ordine ad similes habitus, et ideo non producit nisi habitum per se et immediate operativum similium actuum; sed gratia, de qua loquimur, non est habitus operativus, nec dat potentiæ proximam facultatem, vel facilitatem in operando; ergo nullus actus potest illam efficere. Tertio, est optima ratio, quia gratia est quasi universalis forma, vel eminenter continens cæteros habitus, si ab illa manant, vel certe habens in se altiorem perfectionem, ratione cujus illi debentur omnes illæ virtutes et dona, et fortasse est universale principium influens in omnes actus virtutum infusarum; ergo fieri non potest ut aliquis actus habeat virtutem efficiendi gratiam illam. Denique infra ostendemus actus supernaturales non posse efficere habitus infusos operativos. Unde a fortiori sequitur multo minus posse efficere habitum gratiæ. Alterum etiam membrum facile probatur non esse possibile. Primo, quia qualitas seu habitus spiritualis non est operativus, nisi vitali modo, simul cum

potentia aliqua efficiendo actum secundum et vitalem; ergo, si qualitas infusa per modum actus primi non potest efficere gratiam medio actu secundo, nullo modo potest illam efficere. Secundo, quia duobus modis potest una qualitas habitualis intelligi effectrix alterius immediate. Prior est, quatenus una potest dimanare ab alia per naturalem resultantiam, et hoc modo dixerunt aliqui ex gratia dimanare charitatem, et alia dona. Quod fortasse habet suam probabilitatem, quamvis contrarium sit probabilius, ut supra dixi. Illo tamen admisso in aliis virtutibus, in gratia non habet locum, quia est quasi prima essentia et natura illius ordinis, et ideo non habet priorem qualitatem a qua dimanet. Alter modus efficientiæ intelligi potest per novam actionem propriam, et talis efficientiæ modus omnino alienus est ab ordine spiritualium qualitatum, quæ solum sunt actus primi, quantum ex his quæ experimur intelligere valemus.

10. *Tertio, alio dilemmate. — Probatur primo prior pars.* — Deinde in præsenti probatur specialiter, quia, si gratia fieri posset ab alia qualitate, vel id esset in eodem subjecto, vel ab uno subjecto in aliud; utrumque autem est incredibile; ergo. Primum probatur primo ratione facta, quia gratia est prima qualitas supernaturalis; ergo non habet aliam priorem a qua fiat. Secundo, quia vel fieret ab illa libere, vel necessario: non libere, quia libertas non est sine actu vitali medio; si autem necessario, illa esset quædam dimanatio naturalis, quæ exclusa est. Tertio, quia talis qualitas deberet esse perfectior gratia; non enim possunt esse ejusdem speciei, superflue enim multiplicarentur in eodem subjecto; necessario ergo deberet esse perfectior in specie. At vero supra ostensum est hanc gratiam esse perfectissimam qualitatem quæ in supernaturali ordine esse potest, quia et est talis naturæ, ut ei debeatur ultima beatitudo perfectissima secundum speciem suam, quantum cogitari potest, et ad illam ordinatur, tanquam prima essentia et natura illius ordinis; ergo non potest intelligi alia qualitas prior vel perfectior, a qua procedat. Quarto, quia in his qualitatibus supernaturalibus, quarum una ab alia fit, vel fieri potest, non est procedendum in infinitum, sed sistendum est in aliqua prima; ergo hæc est gratia, et in illa sistendum est. Nam, si esset alia prior et potior possibilis, reddenda esset ratio cur non detur hominibus justificatis, nam ordo gratiæ debuit constitui perfectus conferendo justis primam et quasi radicalem qualitatem illius ordinis. Nisi quis fortasse dicat nullam esse primam, sed posse procedi in infinitum, quod voluntarium est et superfluum, et præter ordinem quem in omnibus naturis experimur; nam in omnibus datur aliqua forma, seu natura, quæ est prima et radix aliarum proprietatum; ipsa vero non manat ab aliquo principio intrinseco, sed ab extrinseco efficiente; ita ergo est in ordine gratiæ, nam illa est prima omnium, ipsa vero immediate manat a divinitate, tanquam propria ejus participatio.

11. *Suadetur posterior pars.* — Atque facile probatur aliud membrum de efficientia unius subjecti in aliud. Nam hæc efficientia maxime esse deberet per ipsam gratiæ qualitatem, quia non est alia perfectior aut prior, ut jam probatum est. At vero illud etiam dici non potest, quia vel talis efficientia esset medio actu vitali, vel modo mere physico per juxtapositionem, et actionem mere transeuntem; utrumque autem facile rejicitur. Primum enim impossibile est, tum quia actus immanentes per se non sunt activi extra subjectum in quo sunt; tum etiam quia una creatura non potest alterare aliam, seu producere formam per solum imperium, vel voluntatem suam, sed ad summum motum localem, quia non habet tam eminentem virtutem, ut in 1 parte latius probatur. Nec etiam potest spiritualis qualitas agere in aliud per actionem mere transeuntem, et quasi per juxtapositionem, tum quia est proprium materialium qualitatum, tum etiam quia alias posset unus Angelus gratus per gratiam suam immediate efficere similem gratiam in alio Angelo non habente peccatum, sed puram naturam, quod absurdissimum est; tum denique quia videmus hoc repugnare in omni alia spirituali qualitate, quam per modum habitus seu actus primi agnoscimus. Et hic etiam applicari potest ratio facta, quia activitas non est in ipsa gratia; ergo ut esset in qualitate, oporteret illam esse priorem et eminentiorem, quod esse non potest, ut ostensum est. Et ad has reduci debet alia ratio, qua utitur D. Thomas, 3 part., quæst. 64, art. 1, quod nulla substantia creata potest illabi in essentiam animæ et ideo non potest illam immutare ad gratiam, ut agens principale. Eamdem rationem habet D. Thomas, quæst. 27 de Verit., artic. 3, ubi plures alias accumulat, probabiles quidem, sed non convincentes, nisi ad supra positas revocentur, et ideo illæ nobis sufficiunt. Neque contra veritatem hanc objectio alicujus

momenti occurrit, quam D. Thomas citatis locis, præsertim in dicto art. 3, non proponat et sufficienter expediat. Et videri possunt dicta a nobis in primo tomo 3 partis, disp. 31, sect. 4.

12. *Assertio ultima.* — Supererat dicendum de causa instrumentali, de qua solum assero sub his terminis certum esse dari aliquam causam instrumentalem gratiæ. Nam Concilium Tridentinum docet, session. 6, capit. 7, baptismum esse causam instrumentalem justificationis. Unde constat idem cum proportione dicendum esse de cæteris sacramentis novæ legis, juxta doctrinam ejusdem Concilii, session. 7. Qualis vero sit hæc instrumentalis causalitas, tractatum est in materia de Incarnat., t. 1 tertiæ p., disp. 31, sect. 3 et 4; de Christi humanitate docuimus esse causam efficientem physice gratiam per modum instrumenti. Et similiter in 3 tom. 3 part., disp. 9, defendimus sacramenta novæ legis esse vera ac physica gratiæ instrumenta, quam sententiam nunc etiam probabiliorem magisque consentaneam proprietati verborum Concilii et aliorum Patrum esse credimus, etiamsi postea a nonnullis viris doctis sit impugnata, quibus nunc respondere non judicamus esse huic loco opportunum, quia lectoribus confusionem et fastidium afferre posset, neque etiam necessarium esse credimus, quia, ex dictis in citatis locis, facile erit, vel mediocribus Theologis, posterioribus objectionibus, quæ novam certe difficultatem non ingerunt, satisfacere.

CAPUT IV.

UTRUM HABITUS VIRTUTIS INFUSÆ SUIS ACTIBUS PRODUCATUR?

1. *Explicatio capitis.* — *Placitum modernorum rejicitur.* — *Punctum hujus capitis.* — Duobus modis intelligi potest actum virtutis infusæ gratiam habitualem, vel aliquem virtutis habitum supernaturalem in anima efficere, scilicet, vel propria et connaturali virtute sua, sicut actus virtutum acquisitarum habitus sibi commensuratos efficiunt, vel ut instrumentum Dei elevatum ex peculiari institutione ad efficiendum habitum ultra nativam activitatem. De hoc posteriori modo nos quæstionem non movemus; nam, licet moderni quidam Theologi, ut fertur, hunc modum efficientiæ actibus infusis tribuerint, id tamen neque ab aliquo scriptore Theologo assertum est universaliter, seu extra sacramenta, neque habet ullam probabilitatem. Quia, licet potuerit Deus id facere, quod autem id fecerit ante vel extra institutionem sacramentorum legis novæ, leviter et sine fundamento asseritur, quia nec auctoritate nec ratione fundari potest. Unde cum sit opus supernaturale, pendensque ex sola libera voluntate Dei, gratis et sine probabilitate, ne dicam cum temeritate, asseritur. Dixi autem extra sacramenta novæ legis, quia illa revera sunt instrumenta gratiæ efficiendæ, unde probabile fit actum contritionis vel attritionis in sacramento pœnitentiæ efficere, ut instrumentum, gratiam, quæ ex opere operato per illud sacramentum datur, ut sensit etiam D. Thomas, 3 p., quæst. 86, art. 6. Illud vero est speciale in illo actu, quia est pars illius sacramenti; inde vero non potest argumentum sumi ad alios actus, quibus, vel extra sacramenta, vel in aliis sacramentis, ad gratiam recipiendam disponimur, quia in illo sacramento est specialis ratio et institutio quæ extra illud non invenitur, quia in aliis sacramentis actus similis non est pars sacramenti, et ideo ab speciali potest argumentum in contrarium retorqueri. Movetur ergo quæstio in priori sensu, an scilicet actus supernaturalis sit forma habens nativam ac sufficientem virtutem, qua, ut proximum principale principium, habitum ejusdem ordinis in anima efficiat.

2. *Unus actus cunctos virtutum habitus infusos efficere nequit.* — Ex qua declaratione suppono secundo ut certum, quæstionem non habere locum in gratia sanctificante, quæ est in essentia animæ, nam de illa nulla verisimilitudine dici potest, dicto modo effici per actum aliquem supernaturalem, ut cap. præced. probatum est. Unde etiam per se evidens est non posse totam justitiam infusam quoad omnes habitus operativos fieri hoc modo per actus nostros; quia infunduntur simul in justificatione, medio illo solo actu, quo ad justitiam homo disponitur; non potest autem illa ultima dispositio ad gratiam efficere physice ac proprie totam justitiam, et omnes habitus quos includit. Probatur, quia illi habitus sunt diversarum specierum, et inclinant ad actus omnino distinctos; ergo fieri non potest ut unus simplex actus efficiat omnes illos habitus. Et confirmatur a contrario, quia non potest unus habitus efficere physice et proprie actus omnium virtutum infusarum; neque enim charitas potest elicere actum fidei vel spei, ut est per se notum, et in libro secundo ostendimus non posse elicere actus moralium

virtutum infusarum, et idem est de virtute pœnitentiæ respectu actuum aliarum virtutum, et a fortiori est idem de cæteris; ergo multo majori ratione non potest unus actus pertinens ad unam virtutem solam efficere totam justitiam universalem. Denique ex principiis generalibus de generatione habituum per actus est hoc manifestum, quia actus, et habitus quem generat, in eadem semper materia versantur, nec potest actus reddere habilem potentiam, nisi circa idem objectum, et ad similes actus. Hinc ergo aperte concluditur, et in justificatione non fieri omnes virtutes infusas per actum hominis, qui est ultima dispositio ad gratiam ; nam illa dispositio, supposita fide et spe, est vel unus simplex actus contritionis, vel ad summum sunt actus charitatis et pœnitentiæ, et tamen tunc infunduntur virtutes morales, et dona Spiritus Sancti ; ergo non fiunt hæc omnia effective per actus ejus cui infunduntur.

3. *Quæstio est de habitu ad suum actum comparato.* — *Opinio affirmans.* — Solum ergo superest quæstio de habitu ad suum actum comparato, quando nimirum aliquis actus infusus est dispositio ad proprium habitum illi proportionatum recipiendum, an illum etiam effective inducat. Et in hoc sensu refertur opinio affirmans actus infusos de se posse efficere et perficere suos habitus, idque de facto efficere, quoties occasio occurrit. Tribuique solet hæc opinio Cano, lib. 12 de Locis, cap. 13, ad 7, et Vega, lib. 8 in Trident., cap. 9, et Richard., art. 8 contra Lutherum. Isti vero auctores hoc revera non docent, imo Cano expresse negat, alii vero solum dicunt posse hominem aliquo modo concurrere ad suam justificationem; quod est verum ratione dispositionis, ut infra videbimus. Et, licet interdum utantur verbo efficiendi, vel late illud accipiunt, prout significat operari seu causare, vel loquuntur de ipso homine, qui efficiendo aliquem actum dicitur aliquo modo efficere vel cooperari ad suam justificationem, ut in sequentibus sæpius videbimus. Nullum ergo illius opinionis auctorem invenio, licet confuse relatum inveniam, aliquos modernos illam docuisse, præcipue tractantes de intensione seu augmento charitatis.

4. *Scripturæ testimonia.* — Potest suaderi primo, quia sacra Scriptura ita loquitur : *Qui pœnitentiam egerit, aut conversus fuerit, vivificabit animam suam,* Ezech. 18; item Eccles. 2 : *Qui timent Dominum præparabunt corda sua, et in conspectu illius sanctificabunt animas suas ;* et 1 Joan. 3 : *Omnis qui habet hanc spem in eo, sanctificat se ;* ubi Augustinus, tract. 4 : *Sanctificas te, non de te,* quasi diceret : sanctificas te per actus quos cum auxilio divinæ gratiæ elicis. Unde, tractat. 27 in Joan., explicans illa verba Joan. 14 : *Qui credit in me, majora horum faciet,* intelligit de opere sanctificationis, et exaggerat, quod homini datur virtus ad se sanctificandum per fidem vivam Christi ; homo autem non sanctificatur nisi per effectionem charitatis ; ergo, si homo se sanctificat suis actibus infusis, per illos efficit in se gratiam. His accedit D. Thomas, 3 part., quæst. 85, art. 2, ad 3, dicens pœnitentiam effective expellere peccatum, unde inferri videtur effective introducere charitatem, quia nulla forma potest effective expelli, nisi ab eo qui oppositam formam effective introducit.

5. *Ratio prima.* — *Secunda.* — *Tertia.* — Possumus deinde ratione argumentari. Primo, quia actus naturalis efficit habitum acquisitum ; ergo actus infusi efficient habitum infusum. Probatur consequentia, quia est eadem proportio inter utrumque actum et habitum respective, nam sunt ejusdem ordinis, et tendunt in idem objectum formale, et habitus respectu actus in utroque ordine habet efficientiam ejusdem proportionis ; ergo etiam e contrario actus habebunt respectu habituum. Secundo, quia actus supernaturales intensiores habitu intendunt effective ipsum habitum ; ergo etiam primus actus generabit habitum. Consequentia probatur a paritate rationis ; nam, sicut se habet gradus intensus ad intensum, ita remissus ad remissum ; et similiter substantia actus eamdem proportionem habet ad substantiam habitus. Antecedens autem videtur esse D. Thom. 1. 2, quæst. 51, art. 4, ad 3, ubi dicit actus qui producuntur ex habitu infuso, non causare aliquem habitum, sed confirmare præexistentem. Et ratione probatur, tum quia per illos actus homo redditur promptior et facilior ad similes actus ; tum etiam quia fidelis peccator, exercendo actus intensos fidei, auget habitum fidei, et non meritorie, quia est in peccato; ergo effective. Tertio, incredibile videtur naturalem actum esse activum, et non actum supernaturalem ; ergo supernaturalis actus aliquid potest efficere ; et non habitum specie distinctum ab habitu infuso ; ergo poterit efficere ipsummet habitum infusum, quando illum non præsupponit.

6. *Communis veraque sententia.* — Nihilo-

minus contraria sententia est communis Theologorum. Illam docet divus Thomas, 1. 2, quæst. 51, art. quarto, in corpore, et ad 3, ubi distinguit duplices habitus infusos: quidam sunt qui semper ac necessario fiunt per solam infusionem, quos vocamus per se infusos; alii qui per actus fieri possunt, interdum vero a Deo infunduntur. Quæ differentia nulla esset, si priores etiam habitus per actus fieri possent. Idem docet quæst. 55, art. 4, ubi de ratione virtutis infusæ dicit esse ut eam Deus in nobis sine nobis operetur, ex Augustino, 1 Retractat., cap. 9, et lib. 2 de Liber. arbit., cap. 18 et 19. At si talis actus fieret per suum actum, non fieret sine nobis. Et quæst. 1 de Virtutibus in communi, art. 1 ad 17, dicit, *virtutem infusam non causari ex actibus*, utique effective, nam subdit actus posse ad illam disponere. Et ita huic sententiæ subscribunt omnes Thomistæ in 1. 2, locis citatis, et quæst. 112, art. 4. Et optime Henricus, quodlibet. 5, quæst. 23; Soto, libr. 2 de Natur. et grat., cap. 9; Vega, lib. 6 in Trident., cap. 2. Sumitur ex Bonaventura, in 1, dist. 17, 2 part., artic. 1, quæst. 2; Richardo, in 4, d. 17, art. 4, quæst. 7, qui tamen loquitur de gratia sanctificante, sicut etiam Paludanus et Durandus ibi q. 4. Atque hanc opinionem ego veram censeo; quam vero sit certa, quantave auctoritate tenenda sit, in discursu explicabo. Nunc ratio ejus inquirenda est.

7. *De ratione prima.* — Prima ratio reddi solet, quia actus infusi, etiam primi, semper ab habitibus supernaturalibus eliciuntur, et ideo non possunt illos efficere. Hæc vero ratio imprimis falsum supponit; nam, in homine qui convertitur ad fidem prius tempore quam justificetur, actus fidei præcedit gratiam. Nec potest dici cum probabilitate quod procedat ab habitu fidei; imo aliqui putant etiam tempore præcedere, nec tali homini infundi habitum fidei donec justificetur; quod licet verum non sit, saltem videtur certum illi non infundi habitum fidei prius natura quam credat; nam, si infunditur, ideo est quia credit. Idemque argumentum fieri potest de virtute spei. Item peccator fidelis habet actum attritionis supernaturalis, prius etiam tempore quam justificetur per sacramentum; ille autem actus non est ab habitu infuso. Denique etiam de contritione vel primo actu diligendi super omnia, paulo post ostendemus non produci efficienter ab habitu, de qua re multa etiam in lib. 3 diximus. Ultra hoc vero ibidem ostendimus posse actum supernaturalem fieri ex solo auxilio sine habitu; quidquid ergo sit de facto, ex hypothesi interrogamus, si ita sit, an efficiat habitum sibi proportionatum. Nam si affirmetur, longe probabilior fit prior opinio; si autem negetur, reddenda est ratio, et hanc inquirimus.

8. *Defectus secundæ rationis deteguntur.*— Secunda ratio reddi solet, quia actus gratiæ non est tam supernaturalis quantum est habitus; et hujus ratio redditur, quia actus elicitur a potentia naturali, in quo habet convenientiam cum actibus naturalibus, et sic est quasi mixtus ex naturali genere et supernaturali differentia; habitus vero est omnino supernaturalis, quia a solo Deo fit. Sed hæc ratio plures habet defectus; nam primo petit principium, dum sumit habitum infundi a solo Deo; nam hoc est quod inquirimus, cur non sufficiat habitus factus per ipsum actum. Deinde contra rationem est postulare habitum magis supernaturalem quam sit actus; nam hæc duo servant inter se proportionem. Unde ex hoc principio, quod actus sunt supernaturales quoad substantiam, probavimus in superioribus habitus esse eodem modo supernaturales. Denique falsum est actum esse mixtum ex naturali et supernaturali, nam est simplex entitas, quæ tota in aliquo ordine collocanda est, nimirum in supernaturali. Nec refert quod in genere conveniat cum actibus naturalibus; nam hoc etiam habet habitus infusus, quia in genere habitus convenit cum acquisito. Unde genus illud non est naturale, sed abstrahit a naturali et supernaturali; et, ut contrahitur per differentiam supernaturalem, ad eumdem ordinem elevatur, quod tam in actibus quam in habitibus locum habet. Nec denique obstat quod actus elicitur a potentia, quia elicitur ab illa ut elevata, et per potentiam obedientialem; unde etiam secundum ultimam differentiam elicitur a potentia, cum tamen de illa differentia negari non possit quin omnino supernaturalis sit.

9. *Rejicitur tertia ratio.*—Tertia ratio redditur, quia habitus infusus educitur de potentia obedientiali sui subjecti, et non de potentia naturali; subjectum autem non potest immediate immutari secundum potentiam obedientialem, nisi ab agente infinito, cui soli subjicitur, quia immutare naturam, ultra naturalem capacitatem, ad solum auctorem naturæ pertinet, nam requirit supremum dominium in ipsam naturam, ac subinde potentiam infinitam. Quæ ratio habet fundamentum in D. Thoma, quæst. 27 de Verit., artic. 3, et in

aliis locis quæ retuli capit. præcedenti. Sed (ut ibi notavi) hæc ratio procedit respectu principiorum, seu formarum naturalium, non vero respectu principii supernaturalis; at vero actus gratiæ forma supernaturalis est; cur ergo non poterit immutare effective subjectum secundum capacitatem obedientialem, sicut illud informat? Præterea videtur efficax argumentum supra insinuatum, quia etiam actus supernaturalis, verbi gratia, visio beata, educitur de potentia obedientiali intellectus, et nihilominus connaturaliter fit a lumine gloriæ, tanquam a principio proximo principali, et idem est de actu charitatis respectu habitus; ergo ex parte potentiæ passivæ non repugnat unam formam supernaturalem facere aliam; ergo nec repugnabit actum efficere habitum. Respondent aliqui esse differentiam, quia habitus disponit physice potentiam ad actum, non solum active, sed etiam passive, et ideo potest agere in illam sic elevatam, actus vero non ita disponit physice et proprie ad receptionem habitus. Quam responsionem sequitur Cumel., quæstion. 112, artic. 1. Sed illam impugnavi in prima parte, tractat. 1, libro 2, capit. 15, quia lumen gloriæ non est potentia passiva ad receptionem actus, sed immediate recipitur in intellectu, quia de essentia formalis effectus vitalis est, ut recipiatur in potentia vitali. Unde negari non potest quin lumen gloriæ immediate efficiat in intellectu secundum capacitatem obedientialem ejus, et idem est a fortiori de charitate, et de omnibus habitibus infusis; et ideo omnes Theologi illos ponunt ut principia activa, non ut passiva.

10. *Sufficiens ratio. — Optima ratio.* — Quarta ergo ratio et sufficiens est, quia habitus infusus plus habet de potentia quam de habitu (ut sic dicam), quia non solum dat facilius operari, sed simpliciter posse operari, ut in libro 6 ostensum est. At vero actus secundus nunquam est effectivus illius actus primi, qui dat simpliciter posse, ut per visionem non potest fieri visus, et sic de aliis. Ratio vero hujus est primo, quia actus ex intrinseca natura supponit potentiam, et ideo non est productivus illius. Neque obstat quod interdum actus fiat ante habitum, quia hoc est præternaturale; ordo autem connaturalis talis actus est, ut supponat habitum, tanquam necessarium et connaturale principium; et ideo ex natura sua non habet efficaciam ad illum. Secundo, est optima ratio, quia potentia est principium principale et æquivocum sui actus, unde necesse est ut sit forma perfectior; nulla autem causa perfectior suo effectu potest ab illo fieri; ergo etiam habitus infusus in entitate sua est simpliciter perfectior quam sit actus, et ideo non potest ab illo fieri. Huc accedunt conjecturæ a posteriori, nam habitus infusus, quantumvis intensus, per unum actum amittitur; ergo signum est non fieri per actus, nam habitus qui per actus acquiruntur, non amittuntur per unum actum contrarium, præsertim si per plures actus firmati sint. Item Deus non solet ordinaria lege infundere homini habitus quos ipse potest acquirere per actus suos; sed in justificatione infundit omnes hos habitus sine actibus plurium illorum; ergo signum est hos habitus ita esse per se infusos, ut nec per suos actus acquiri possint.

11. *Opinio prima de certitudine hujus conclusionis. — Impugnatur censura Medinæ.* — Sed quæret aliquis quanta sit certitudo hujus assertionis. Nam Medina supra, præsertim quæst. 63, articul. 4, dicit, licet contraria non sit erronea, esse tamen temerariam, et fundatur solum, quia Augustinus (ut inquit) definivit virtutem infusam esse bonam qualitatem mentis, etc., *quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Sed hoc fundamentum pro tam gravi censura insufficiens est, tum quia illa definitio virtutis non invenitur formaliter apud Augustinum. Unde D. Thomas, quæst. 55, artic. 4, in argumento *Sed contra,* solum dixit sumptam esse ex doctrina Augustini; tum præterea quia, licet priores partes illius definitionis habeantur in Augustino, libro primo Retract., cap. 9, et lib. 2 de liber. Arbitrio, cap. 19, tamen illa ultima: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur,* quæ sola ad præsentem causam facit, non invenitur in Augustino, sed sumpta videtur ex illa phrasi, et modo loquendi Augustini, quo dicere solet Deum operari in nobis sine nobis, ut velimus, quod dixit propter gratiam operantem, quæ immediate datur propter actus, non propter habitus, et nihilominus per illam locutionem non excludit Augustinus cooperationem nostram ad actus deliberatos gratiæ; ergo nec inde satis excluditur efficientia actus circa habitum, præsertim in illo gradu certitudinis.

12. *Opinio secunda. — Enervatur. — Censura superioris opinionis.* — Alii existimant hanc sententiam esse certam, ex canon. 20 Concilii Arausicani, dicentis multa esse in homine bona quæ non facit homo, nullum tamen bonum facere hominem, quod non

præstet Deus ut faciat homo; nam illa bona quæ non facit homo, sed Deus, non videntur esse nisi habitus infusi. Accedit quod Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 7, dicit hæc tria dari infusa in justificatione, fidem, spem et charitatem. Sed, licet hæc sint probabilia, nihilominus non faciunt rem certam, quia Concilium Arausicanum præcipue loquitur de gratiis prævenientibus et excitantibus, quas Deus in nobis sine nobis operatur, juxta modum loquendi Augustini. Item, hoc non obstante, verum est motus gratiæ excitantis effective procedere a nostris potentiis secundum physicam efficientiam; ergo idem dici posset de habitibus infusis. Diximus etiam in superioribus, actus ipsos gratiæ esse infusos, quia, licet ad illos cooperemur, per se ac principaliter sunt ab Spiritu Sancto supernaturaliter operante. Sic ergo possent habitus dici infusi, etiamsi per actus infusos fierent. Nostram ergo et communem opinionem tantum Theologicam assertionem esse censemus, ita certam, intra opinionis latitudinem, ut contraria probabilis non possit reputari, quia omnes Theologi in illa videntur convenire, quibus sine magna audacia contradici non potest. Præsertim cum modus loquendi Conciliorum magis faveat, et maxime Augustini, qui videri potest in lib. 2 contra duas epistol. Pelagian., cap. 9, ubi ait hominem præparare cor, licet non sine cooperatione Dei, Deum autem præparato cordi ita respondere, *ut in eo* (inquit) *nihil operis habeat homo, sed totum sit a Domino Deo.* Ac denique ratio supra facta est sufficiens, nec aliquid quod urgeat in contrarium occurrit.

13. *Testimonia Scripturæ aperiuntur cum Augustini locutionibus.* — Ad testimonia igitur in principio proposita, respondetur illa omnia solum probare hominem aliquid efficere debere, ut gratiam et remissionem peccati a Deo obtineat, sive se disponendo cum divino auxilio, sive impetrando, sive aliquo modo merendo, et quia dum homo in hoc præstat quod in ipso est cum auxilio divino, statim obtinet a Deo gratiam, ideo dicitur sanctificare se, et similia. Et ita facile explicantur omnes Scripturæ et Augustini locutiones; nam in eis (quod notandum est) non est sermo de solo habitu correspondente unicuique actui, in quo solo sensu potest hæc quæstio tractari, ut notavi, sed est sermo de tota justitia et gratia sanctificante, de qua manifestum est non fieri a nobis per nostros actus, nisi in quantum ad illam recipiendam per illos disponimur. Non ergo propter propriam physicam efficientiam gratiæ, sed propter efficientiam talis dispositionis ad illam, dicitur homo aliquo modo sanctificare se.

14. *Instantia.* — *Solutio.* — Sed instari solet, quia, in naturalibus, qui facit ultimam dispositionem ad formam, simpliciter et per se facit effectum, quamvis non faciat ipsam formam, ut patet in generatione hominis; nam homo vere generat hominem, quia perfecte disponit materiam, licet non faciat animam; ergo similiter cum homo se ultimo disponat ad gratiam, vere ac per se faciet gratum, esto non faciat gratiam ipsam. Respondetur hinc magis explicari prædictas locutiones. Nam imprimis similitudo non tenet, quia in productione hominis alia est actio qua fit anima, et alia qua unitur corpori, et ideo agens naturale, licet non efficiat animam, potest efficere unionem ejus ad corpus, et ita generare compositum; in justificatione autem non est alia actio qua producitur gratia, et alia qua unitur, et ideo si dispositio non potest efficere gratiam ipsam, neque unionem potest efficere, ac subinde nec compositum seu hominem gratum.

15. *Moraliter disponunt hi actus ad habitus, non physice.* — *Explicatur Medina.* — *Commentatur locus divi Thomæ.* — Unde secundo colligitur hos actus non disponere physice ad habitus, sed moraliter, quia secundum congruentiam moralem prærequiruntur, et movent Deum ad infundendos illos. Quod discrimen agnovit Medina 1. 2, quæst. 112, artic. 1, in fine, in solutione argumentorum, et probat late, ac defendit Cumel. ibi, disput. 1, ad 4. Nihilominus vero Alvarez, disput. 66, in prima conclusione, dicit dispositionem ultimam ad gratiam non tantum esse moralem, sed etiam physicam. Fundaturque solum, quia Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 5 et 6, et canon. 4, dicit peccatorem se disponere per actus suos ad gratiam justificantem. Unde ipse infert esse realem et physicam dispositionem. Item quia D. Thomas 1. 2, quæst. 112, artic. 2, dicit nullam perfectam formam recipi, nisi in materia disposita. Denique allegat Medinam 1. 2, quæst. 113, artic. 8, ad primam confirmationem, referentem illam opinionem, utique tanquam falsam. Veruntamen Medina non est sibi contrarius, et opinio quam ibi refert longe alia est; quam infra tractabimus. Cætera vero solum probant illam esse dispositionem veram et realem, quod nemo negat; inde autem non

sequitur esse dispositionem physicam, nam esse causam vel dispositionem veram et realem commune est causæ et dispositioni morali. Quocirca videtur ille auctor materialiter considerasse hanc dispositionem secundum suam entitatem, quæ dici potest physica, quatenus est res vera, et suam quasi naturalem essentiam habens. Non consideravit autem illam formaliter, id est, secundum influxum quem habet in gratiam in ratione causæ disponentis. Sic enim non habet influxum physicum, quia neque est per se necessaria ad esse gratiæ, cum possit absque miraculo sine tali dispositione infundi, ut in pueris, et per sacramenta, et sine eadem in omnibus justis conservetur; neque etiam est physica connexio inter talem actum et infusionem habitus, sed est ex acceptatione divina, ut ex Paulo, ad Rom. 4, recte ponderarunt priores auctores, et in lib. 12 latius dicemus. Est ergo moralis influxus illius dispositionis: tum quia removet moralem obicem peccati; tum etiam quia movet Deum ad infusionem gratiæ, quasi impetrando illam, ut dixit Concilium Tridentinum, sess. 14, cap. 4, et in sequentibus declarabimus. Sic ergo non sequitur hominem esse causam physicam suæ gratiæ; dici autem potest aliquo modo causa moralis; ita enim aliquando dicit Scriptura, dicens hominem se vivificare vel sanctificare, quæ locutiones moraliter intelligendæ sunt in genere causæ disponentis, et non secundum causalitatem physicam, vel circa ipsos habitus, vel circa effectus formales eorum, seu unionem ipsorum cum potentiis. Et ad eumdem modum explicandus est locus D. Thomæ, in 3 part., dicentis pœnitentiam effective expellere peccatum; nam si intelligatur de actu pœnitentiæ, intelligi debet de effectione morali, quæ tribui potest dispositioni ad gratiam; si vero intelligatur vel de habitu, vel de auxilio supplente vicem ejus, vel de ipso pœnitente, sic dicitur effective expellere peccatum, quia efficit dispositionem, qua posita, Deus remittit peccatum, ut in 4 tomo 3 part., tam in commentario ejusdem articuli, quam disput. 8, sect. 3, num. 17, latius dixi.

16. *Dubium incidens. — De intensione habitus infusi. — Opposita dissolvuntur.* — Ad primam rationem negatur æquiparatio inter habitus acquisitos, et ratio differentiæ jam est data. In secundo vero argumento, petitur an isti actus infusi saltem intendant habitus. Quod dubium posset remitti in librum sequentem; tamen propter connexionem hic brevius expedietur. Non potest ergo dubium hoc cadere in primum actum, respectu habitus, qui ratione illius infunditur: tum quia non potest habitus simul fieri et augeri; tum etiam quia per se, et ex vi dispositionis actus, non infunditur habitus intensior actu; tum denique quia eadem est ratio de infusione habitus, et de infusione omnium graduum ejus. Solum ergo potest dubitari de actibus sequentibus post infusionem habitus. Nam D. Thomas 1. 2, q. 51, artic. 4, ad 3, dicit per illos actus confirmari et corroborari habitum, quod non videtur posse fieri nisi per intensionem.

17. *Resolutio dubii. — Non officit Medina. — Ratio. — Expositio D. Thomæ.* — Nihilominus dicendum est per hos actus non intendi effective et physice habitus infusos, quod intelligendum est, non solum quando actus non sunt intensiores habitu, nam hoc commune est habitibus acquisitis, sed etiam de actibus intensioribus. Ita docent communiter moderni in locis supra citatis. Et quamvis Medina dicat non esse hoc tam certum, sicut de prima productione, mihi videtur esse in eodem gradu certitudinis. quia re vera consensio Theologorum eadem est; hoc enim docet expresse D. Thomas, quæst. unic. de Virtutibus, artic. 10, ad 19, et artic. 11, in corp., et ad 14, et in 1, distinct. 17, quæst. 2, artic. 2, ad 4, et ibi Durandus, quæst. 8, num. 5, et alii; et Cajetanus 2. 2, quæst. 24, artic. 6, et ibi etiam alii communiter, et Cordova, lib. 1 Quæstion., quæst. 9, dub. 1, et moderni scriptores communiter. Et ratio plane est eadem, quia eadem est proportio inter habitum et actum, sive in substantia, sive in singulis gradibus remissis, vel intensis comparentur; ergo, sicut actus in quocumque gradu non potest in principio similem habitum efficere, ita neque intensus actus potest habitum intendere. Et confirmatur ac declaratur, quia, sicut actus non potest efficere potentiam suam, ita neque potest illam intendere. Adde gratiam augeri per omnium virtutum actus, et cum illa crescere omnes virtutes infusas; fieri autem non potest ut unius virtutis actus physice omnes virtutes intendat. Neque hic occurrit specialis difficultas. D. Thomas autem in citato loco indifferenter loquitur de habitibus per se et per accidens infusis, ut ex argumento constat, et Cajetanus notat. Et ideo servata proportione utrisque accommodandum est quod ait, actus corroborare habitum infusum; nam si habitus sit per accidens infusus, potest corroborari

etiam per propriam intensionem et effectionem actuum; si vero sit per se infusus, corroborabitur dispositive per actus, non effective. Quibus autem modis illa corroboratio fiat, in libro sequenti tractabitur.

18. *Ad tertium. — Declaratur exemplo.* — Argumentum tertium aliud postulabat dubium, an actus supernaturales aliquem habitum producant, quod libr. 6, cap. ultim., tractatum est. Et ideo breviter respondetur actus infusos non ex defectu perfectionis carere virtute effectrice habituum, sed potius ex perfectionis excellentia, nam cum excedant naturalem potentiam, non possunt illam habilitare ad similes actus, sed necessarii sunt habitus dantes facultatem operandi, qui altiorem modum productionis requirunt. Sicut anima rationalis non potest efficere aliam similem, licet materiales formæ id possint, non ob minorem, sed ob majorem perfectionem, ratione cujus altiorem modum productionis postulat.

CAPUT V.

AN AD HABITUALEM GRATIAM DISPOSITIO ALIQUA PHYSICA, SEU PER MODUM ACTUS PRIMI PRÆCEDERE POSSIT, VEL TANTUM MORALIS, ET PER MODUM ACTUS SECUNDI?

1. *Causa efficiens et materialis gratiæ, prout sunt morales, exulant ab hoc loco in librum ultimum.* — Hactenus dictum est de causis materiali et efficiente, quatenus physico ac reali influxu possunt per se in gratiam influere, vel recipiendo, vel agendo. Nunc de utraque dicendum sequebatur, prout morali modo ad gratiæ infusionem seu receptionem cooperari possunt. In quo ordine collocatur imprimis causa meritoria, quæ moralis est, et ad efficientem reducitur, et subdistingui potest; nam quædam est quasi principalis et universalis in illo ordine, quæ est Christus Dominus. Quem propterea Paulus ad Hebr. 2, auctorem salutis appellat. Et ob eamdem causam Concilium Tridentinum, dicto cap. 7, dixit : *Justificationis meritoria causa est dilectissimus unigenitus Dei, Dominus noster Jesus Christus, qui nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit.* Quæ doctrina non solum de justitia, seu de gratia habituali vera est, sed etiam de omni vera gratia auxiliante, a prima usque ad ultimam, ut sumitur ex eodem Concilio, cap. 5, dicente, *justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum præveniente gratia sumendum esse.* Sed de hac causa non est nobis hoc loco dicendum, quia oporteret totam de Christi merito disputationem huc transferre, quod alienum est ab hoc loco, et tom. 1 tertiæ partis, disputat. quarta et quinta, et disputatione 41, dictum est, ideoque de hac causa nihil in præsenti dicendum est. Fortasse tamen in libro ultimo, explicando dependentiam nostri meriti a merito Christi, aliquid de illo attingemus. Alia vero causa meritoria gratiæ potest esse proxima et particularis, de qua Concilium nihil dixit, non quia omnino nulla sit, sed quia respectu primæ justificationis nulla est perfecta præter Christum, respectu vero augmenti gratiæ illam explicaturum erat, cap. 10, et canon. 32; nunc vero supponimus etiam totius gratiæ habitualis posse dari aliquam causam particularem meritoriam, quæ in duas distingui potest, scilicet in ipsummet recipientem, qui sibi gratiam meretur, vel alium, qui eam alteri obtineat. Quæ causæ non possunt explicari nisi quale sit eorum meritum declaretur, et ideo totam de hac causa tractationem in librum ultimum hujus operis rejicimus.

2. *Dispositiones physicæ ad quid pertineant.*—Ad materialem causam gratiæ pertinent dispositiones ex parte recipientis requisitæ, ut ei habitualis gratia infundatur. Quod enim aliqua dispositio ad gratiam necessaria sit, vel possibilis, nunc supponitur, postea vero probabitur; illa vero supposita, quod ad materialem causam pertineat, in hunc modum facile declarari potest. Nam in hac causa considerari potest, vel qualitas ipsa, seu actus qui est dispositio ad justitiam, vel causa efficiens in nobis talem dispositionem, seu actum. Hæc posterior non pertinet proprie ad causam materialem, sed potius ad efficientem, sicut in naturalibus ignis, disponens lignum ad introductionem formæ ignis, non est causa materialis, sed efficiens; ita ergo, in præsenti, causa efficiens dispositionem ad gratiam non est materialis causa, sed efficiens per se et proxime talem actum, et remote aliquo modo cooperans ad infusionem gratiæ. Unde in tali causa locum habent distinctiones datæ de causa universali et particulari, distincta vel non distincta ab ipsomet recipiente gratiam ad quam disponitur. Prior ergo qualitas, vel actus, qui præparat animam ad gratiam recipiendam, ad causam materialem revocatur, eo modo quo dispositiones physicæ, præparantes materiam, ad idem genus causæ reducuntur. Ideoque in hac

causa non habent locum distinctiones illæ; talis enim causa intrinseca esse debet illi qui recepturus est gratiam ad quam præparatur, ac proinde esse debet particularis et intrinseca. Potest autem esse interdum proxima seu ultima, quando, scilicet, talis est ut, illa posita, statim necessario inducatur gratia; interdum vero potest esse remota, quia ad proximam præparat, non tamen illi statim habitualis gratia conjungitur, et de utraque a nobis dicendum est, prius quidem de proxima, postea vero de remota.

3. *Dubium cum sua ratione dubitandi.* — Antea vero quam de illis in specie dicamus, in genere declarandum est qualis esse possit talis dispositio, id est, an sit per modum actus secundi, qui non durat, nisi dum ab aliqua potentia animæ elicitur, vel per modum actus primi permanentis in anima, etiam cum non operatur. Et inde facile declarabitur cur dispositionem hanc potius moralem causam quam physicam appellemus. Ratio autem dubitandi in quæstione proposita esse potest, quia ad omnem formam necessaria est aliqua forma præparans subjectum, et determinans illud ad talem formam potius quam ad aliam, ut in naturalibus videmus; ergo idem servandum est in supernaturalibus, servata proportione; sed gratia est quædam forma supernaturalis per modum substantialis principii, ut supra visum est; ergo similem dispositionem postulat, in qua conditiones necessariæ ad servandam proportionem inter dispositiones et formam inveniantur. Duæ autem videntur esse potissimæ. Una est, ut sit supernaturalis sicut ipsa forma, nam qualitas inferioris ordinis non potest per se præparare subjectum ad formam supernaturalem, ut in lib. 3 dictum est, et in sequentibus dicetur. Alia conditio est, ut sit in eodem subjecto cum forma; nam hoc etiam in aliis formarum dispositionibus experimur, et ad debitam proportionem necessarium esse videtur. Et de hujusmodi dispositionibus loqui videtur D. Thomas, 1 part., quæst. 12, art. 5, dum ait: *Omne quod elevatur ad aliquid quod suam naturam excedit, oportet ut disponatur aliqua dispositione quæ sit supra suam naturam.* Perinde enim est ac si dixisset, ad omnem formam supernaturalem necessariam esse supernaturalem dispositionem; loquitur autem de dispositione permanente, et per modum actus primi; nam talis dispositio est lumen gloriæ, cujus necessitatem illo discursu probare contendit. Unde Cajetanus ibi docet illud principium esse verum de forma quæ est terminus generationis, non vero de illa quæ est via ad terminum. Unde roboratur argumentum, nam gratia sanctificans est forma quæ est terminus spiritualis regenerationis; ergo ad illam necessaria erit similis dispositio. His accedit quod nonnulli Theologi admittunt hujusmodi dispositionem in ordine ad gratiam, saltem quando datur per sacramenta. Nam si sacramentum imprimit characterem, hunc vocant dispositionem ad gratiam; de aliis vero sacramentis quæ characterem non imprimunt, dicunt inducere aliam præviam dispositionem ad gratiam, quam ornatum vocant. Ergo eadem ratione similis ornatus dici potest dispositio simpliciter necessaria, ut gratia in subjecto præparato introducatur, sive per sacramentum, sive per illum inducatur; nam varietas ex parte agentis, dispositionis necessitatem neque auget, neque minuit.

4. *Assertio dubium solvens.* — *Ratio.* — Nihilominus dicendum est primo, ad gratiam habitualem non esse necessariam hujusmodi dispositionem per modum actus primi, imo nec possibilem videri, vel saltem nullo probabili indicio ostendi posse. Hæc veritas tam clara est apud Theologos, ut nullam de ipsa controversiam moveant, sed tanquam certam supponant, ut ex dicendis patebit. Probatur ergo assertio, quia vel loquimur de tota justitia habituali collective sumpta, id est, de tota collectione habituum infusorum, vel de singulis habitibus infusis; neutro autem modo potest talis dispositio requiri; ergo. Prior pars minoris probatur, quia impossibile est dari talem dispositionem ad totam gratiam habitualem; nam si illa dispositio non est actus secundus, sed primus, erit quidam habitus; ergo comprehendetur in illa collectione; ergo non potest esse dispositio ad totam collectionem. Unde facile probatur altera pars, quia generaliter loquendo de singulis habitibus infusis, non potest de omnibus et singulis dici, ex eo tantum capite quod forma supernaturalis et permanens est, requiri dispositionem præviam permanentem, et per modum actus primi, alias procederetur in infinitum, quia talis dispositio etiam esset forma permanens et supernaturalis; quia, si esset ordinis naturalis, non esset apta dispositio; ergo ad illam esset necessaria alia dispositio, et ita in infinitum procederetur. Sistendum ergo est in aliqua habituali gratia, quæ tali prævia dispositione non indigeat.

5. *Singulis habitibus non est opus talis dis-*

poitio. — Denique de nullo habitu infuso in particulari potest id cum fundamento affirmari. Nam imprimis in speciali habitu gratiæ sanctificantis et inhærentis in substantia animæ, nulla talis dispositio cogitari potest utilis, nedum necessaria ad illam. Aut enim illa dispositio esset aliquis habitus existens in potentiis, vel alia qualitas immediate inhærens animæ; neutrum dici potest; ergo. Prior pars minoris, de habitu existente in aliqua potentia, manifesta est, tum quia dispositio proxima ad formam esse debet immediate in eodem subjecto in quo est forma, ad quam propinque disponit, ut optime docet divus Thomas, 3 part., quæst. 63, art. 4, ad 1, et idem sentit 1. 2, quæst. 74, art. 4, ad 3; quod principium maxime locum habet in propria dispositione physica, quæ accommodat subjectum et quasi determinat illud vel ad operationem, vel ad formam recipiendam; tum etiam quia in potentiis solum dantur habitus proxime operativi, quia tota entitas et capacitas potentiæ est propter operationem, et habitus infusi potentiis illis accommodantur, et proxime ad operationem ordinantur, ut supra dictum est. At vero habitus operativi non disponunt ad gratiam illo modo, sed potius sunt veluti proprietates ab illa manantes, vel illi debitæ, ut supra lib. 6 diximus, et in charitate, ac moralibus virtutibus infusis, ac donis Spiritus Sancti manifestum est. De habitibus autem fidei et spei dubitare quis posset, quia possunt præcedere habitum gratiæ, ut postea videbimus. Verumtamen etiam illi habitus, per se loquendo, sunt proprietates consequentes gratiam, ut in justificatione parvulorum videre licet, et si aliquando tempore præcedunt, non dantur ut dispositiones proprie ad habitum gratiæ, sed ut sint principia inchoantia dispositionem moralem ad eamdem gratiam; illa enim dispositio per actus fidei et spei inchoatur, ut sumitur ex doctrina Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 6, et ita ipsi habitus ad eamdem moralem dispositionem quasi remote et mediate pertinent, non vero ad dispositionem physicam.

6. *Talem dispositionem non esse in essentia animæ probatur.* — Altera pars minoris, de dispositione ad gratiam sanctificantem recepta in ipsa essentia animæ, probatur primo, quia, licet gratia comparetur ad alias virtutes infusas sicut forma ad potentias, nihilominus in se absolute spectata est forma accidentalis, quæ in anima immediate recipitur, et cujus anima ipsa immediate capax est; at vero ad hujusmodi formas accidentales non solet prævia dispositio accidentalis et physica, et per modum actus primi requiri; ergo neque respectu gratiæ debet talis dispositio fingi. Secundo, quia gratia est immediata participatio divinæ naturæ, ut natura et substantia quædam est; ergo sicut in Deo ipso nihil intelligitur prius ratione quam sit ipsa natura, ut natura est et essentia Dei, ita neque in anima intelligi potest donum supernaturale, prius quam sit gratia sanctificans, et ad illam disponens. Probatur consequentia, quia illa dispositio esset quædam forma seu qualitas supernaturalis; ergo esset etiam quædam participatio Dei supernaturalis; ergo, ut esset prior quam gratia, deberet esse participatio divinæ substantiæ secundum aliquam priorem rationem ejus, quam sit ratio essentiæ vel naturæ, quia alias non potest fingi ratio cur sit prior quam gratia sanctificans; at hoc est impossibile, ut ostendimus; ergo etiam talis dispositio non potest cum fundamento cogitari. Unde tertio etiam urget ratio facta de processu in infinitum, quia illa dispositio esset qualitas supernaturalis, et participatio divini esse secundum aliquam proprietatem priorem, quam sit ratio naturæ vel essentiæ, cujus participatio est gratia; ergo eadem ratione fingi poterit ex parte Dei alia ratio participabilis prior altera, et ex parte supernaturalis qualitatis alia necessitas præviæ dispositionis; ut loquamur ergo cum fundamento, in qualitate gratiæ, tanquam in prima forma, sistendum est. Et hic discursus facile applicari potest ad virtutes et dona singula infusa potentiis, quia in nulla illarum potest fingi talis dispositio per modum actus primi, ut ex dictis facile intelligi potest, et per se satis constat.

7. *Assertio secunda quæstionem resolvens.* — *Primum argumentum.* — *Secundum.* — *Tertium.* — *Quartum.* — Unde secundo dicendum est gratiam habitualem non postulare dispositiones physicas, sed ad summum moralem. Explicatur et probatur breviter, quia duobus modis intelligi potest dispositionem ad gratiam habitualem esse moralem, scilicet, vel in essendo, vel in causando, seu in esse actus, vel in ratione causæ gratiæ, et utroque modo assertio intelligenda est. Nam imprimis ostensum est dispositionem ad gratiam non esse actum primum, sed secundum; talis autem actus esse debet moralis et liber, ut in cap. 8 dicemus; ergo talis dispositio ex parte actus moralis est. Quod autem etiam in

modo disponendi, moraliter et non physice causet, indicavit Richardus in 4, distinct. 17, art. 1, quæst. 4, ad 1 prioris ordinis, dum ait animam non suscipere gratiam mediante actu, tanquam dispositione de congruo gratiæ meritoria, per quæ ultima verba moralem rationem disponendi satis explicavit. Itemque moderni auctores, dicentes non habere gratiam dispositionem quam ex natura rei requirat, sed tantum ex divina ordinatione et acceptatione, ut videri potest in Vasquez, 1 p., disput. 43, cap. 1, num. 4; Medina, Cumel. et aliis 1. 2, quæst. 112, art. 1; Lorca, art. 2, disput. 25, ubi ait neminem vidisse oppositum sentientem. Potestque primo suaderi, quia dispositio physica et ultima, seu proxima ad aliquam formam, semper et in omni recipiente solet esse necessaria; sed talis dispositio non est necessaria in omni subjecto ad receptionem gratiæ habitualis, ut constat imprimis in parvulis. Deinde id probabilius est in Christi anima; de aliis vero qui justificati sunt ante peccatum, res est dubia de facto, certum est autem sine miraculo id fieri potuisse; ergo signum est talem dispositionem neque necessariam esse, neque debitam ex natura talis formæ. Unde argumentor secundo, quia dispositio physica necessaria esse solet, vel propter expellendam formam oppositam, vel propter determinationem materiæ; hic autem non est forma opposita gratiæ, nisi peccatum, quod non physice, sed moraliter expellitur per actum oppositum, ut supra explicatum est; determinatio autem ex parte animæ necessaria non est, quia ipsa per se capax est gratiæ natura sua, et ad illam recipiendam satis est determinata, si ex parte agentis actio ad talem formam dirigatur et determinetur. Tertio, est optimum signum, quia dispositio physice necessaria ad formæ introductionem solet etiam esse necessaria ad conservationem ejus in subjecto, saltem quoad substantiam suam, seu quoad aliquem gradum minimum in via conservationis; at vero gratia non indiget illa dispositione in aliquo gradu ad sui conservationem in anima; ergo signum est non esse physicam dispositionem ad illius introductionem. Quarto, est aliud signum, quia dispositio physica recipitur in eodem subjecto cum forma; hic autem non est actus in eodem subjecto, in quo gratia habitualis introducitur, ut supponimus. Unde argumentor ultimo, quia actus supernaturalis non est dispositio physica ad proprium habitum operativum et elicitivum ejus, scilicet actus fidei ad habitum fidei vel actus amoris super omnia ad habitum charitatis; ergo multo minus possunt isti actus esse dispositio physica ad habitum gratiæ sanctificantis, quæ in essentia animæ infunditur. Consequentia est evidens, tum quia actus propinquius disponit ad proprium quam ad habitum quasi communem, tum etiam quia habet majorem proportionem cum illo, cum sint in eodem subjecto proximo. Antecedens autem probatur, quia habitus infusus comparatur ad suum actum, tanquam potentia; actus autem potentiæ non est dispositio physica ad illam, ut visio ad visum, et sic de cæteris. Unde si connaturalem ordinem attendamus, talis habitus debet esse omnino prior suo actu; cum autem præcedit per modum dispositionis, fit præternaturali modo, physice loquendo, et illa immutatio fit propter congruitatem aliquam moralem; ergo signum est talem dispositionem non esse physicam, sed moralem.

8. *Respondetur contrario fundamento.* — *D. Thomas exponitur.* — In ratione dubitandi in contrarium facta, solum potest aliquam difficultatem ingerere locus D. Thomæ ibi allegatus, nam ratio ibi facta nullam habet. Propositio enim assumpta, quod omnis forma postulat præviam dispositionem physicam habentem conditiones ibi assignatas, ad summum habet locum in formis substantialibus, non in accidentalibus, ut etiam in rebus naturalibus manifestum est. Deinde habet locum in formis connaturalibus materiæ, quia non potest recipere unam formam, nisi rejiciendo aliam, nec e converso recipere denuo aliquam, nisi antiquam dimittendo, et ideo necessariæ sunt dispositiones præviæ, quæ tollant determinationem seu vinculum cum una forma, et alteri illam accommodent; secus vero est in forma gratiæ, quæ et accidentalis et superioris ordinis est, neque habet positivam formam physice repugnantem. D. Thomas autem, in citato loco, accommodavit secundum quamdam proportionem illam propositionem ad materiam de qua tractabat, quia consideravit essentiam divinam per modum formæ, quæ unitur intellectui per modum actus primi in esse intelligibili, et inde intulit necessitatem luminis gloriæ per modum dispositionis, non tam passivæ quam activæ, quia species intelligibilis non unitur nisi potentiæ proportionatæ in ordine ad actum secundum eliciendum, et quia intellectus non est ita proportionatus natura

sua divinæ essentiæ in ordine ad visionem, ideo debuit per supernaturale lumen elevari. Quæ ratio vel proportio non habet locum in præsenti, ut per se et ex dictis satis constat. Ad ultimam confirmationem, respondetur characterem non esse dispositionem ad habitualem gratiam, nec in eum finem dari, sed ut potentiam moralem in ordine ad receptionem vel actionem sacramentorum, seu tanquam proprium signum fidelium novæ legis secundum aliquem eorum statum. Unde D. Thomas, 3 part., quæst. 63, artic. 4, ad 1, ait characterem directe ac propinque disponere animam ad ea quæ sunt divini cultus exequenda, et ideo habentibus characterem Deum largiri gratiam, ut ea digne exequantur. Unde sentit esse potius rationem quamdam remotam postulantem auxilium gratiæ, quam dispositionem propriam ad gratiam. Aliud etiam quod de ornatu dicitur fictitium est, nullumque habet fundamentum, ut in 3 tom. 3 part. disput. 9, sect. 1, late tractatum est, et rationibus etiam hic factis confirmari et convinci potest.

CAPUT VI.

UTRUM AD INFUSIONEM GRATIÆ QUÆ IN JUSTIFICATIONE IMPII FIT, ALIQUIS ACTUS PECCATORIS PER MODUM PRÆVIÆ DISPOSITIONIS REMOTÆ AUT PROXIMÆ NECESSARIUS SIT ?

1 *De infantibus nulla est controversia.* — Suppono imprimis quæstionem hanc non habere locum in justificatione infantium, de quibus merito dixit D. Thomas, in 4, distinct. 17, quæst. 1, artic. 2, *in illis qui non per propriam voluntatem culpam incurrunt, et usum voluntatis non habent, non exigi ex parte eorum aliquam præparationem, sicut de pueris in baptismo patet.* Eademque est communis Theologorum sententia, imo et communis sensus Ecclesiæ. Unde Concilium Tridentinum, sess. 6, tradere volens modum justificationis quæ fit per propriam hominis dispositionem, in principio c. 3 declarat hujus justificationis exordium in adultis sumi a gratia excitante, et in cap. 6, docet talem dispositionem esse per actum liberum, et sess. 7, can. 13 de Baptismo, supponit parvulos, sine proprio actu credendi, in fide Ecclesiæ baptizari, et definit rite, sancte, et cum fructu ac effectu baptismi id fieri, et ideo inter fideles merito computari. Estque sententia D. Augustini, quam ex professo probat epistol. 57, a medio, et libr. 1 de Peccator. merit., c. 19, 35 et 36, et lib. 3, cap. 2. Et nihilominus eodem lib. 1, cap. 9 et 34, ait parvulis infundi occultissimam gratiam, per quam ad Deum convertuntur, utique habitualiter ; et libr. 3 Hypognost., cap. 11, cum dixisset : *Itaque nec gratia sine libero arbitrio facit hominem habere beatam vitam, nec liberum arbitrium sine gratia*, subdit : *Et tamen parvulos sine usu liberi arbitrii facit gratia habere beatam æternamque vitam.* Idem tradit Bernardus, serm. 66 in Cantic., et epistol. 77 ad Hugonem. Et ratio a priori est, quia infantes sunt incapaces dispositionis ; fingere autem miraculum sine fundamento vanum est ; illud autem exigere tanquam medium necessarium ad salutem parvulorum, hæreticum est, contra communem sensum et fidem Ecclesiæ, et contra divinæ providentiæ ordinem ac sapientiam.

2. *Error Majoris et aliorum.*—Quapropter merito inter hæreticos numerantur Majorani, a quodam Georgio Majore orti, qui dixerunt etiam infantes non posse justificari absque bono opere præcedente, prout refert Prateol., libr. 11 ; qui fundantur in aliquibus testimoniis Scripturæ, ut Marc. ult. : *Qui non crediderit condemnabitur ;* et ad Hebr. 11 : *Sine fide impossibile est placere Deo ;* et illud 2 ad Corinth. 5 : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque prout gessit in corpore*, etc. Et in eumdem errorem incidere necesse est alios hæreticos, qui peccatum originale peccatum actuale esse dicunt, ut refert Bellarminus, lib. 5 de Amission. grat., cap. 4. Nam si parvuli non fiunt peccatores nisi per proprium actum, profecto nec justificari possunt sine illo. Contra quos hæreticos optime objicit Bellarminus Scripturarum testimonia, quibus docemur in his parvulis non esse discretionem boni et mali, ut dicitur Deuter. 1, et ad Rom. 9. Objicit etiam experientiam, qua notissimum est hos infantes Dei cognitionem habere non posse, cum vix ea quæ sensibus obvia sunt agnoscant, neque ea quæ circa ipsos fiunt percipiant, et quando baptizantur non solum non consentiant, sed etiam reluctentur. Neque obstant illa Scripturæ testimonia, nam possunt de adultis intelligi, præsertim primum, ut exponit Innocentius III, in capite *Majores*, de Baptismo, et ultimum, ut exponit Augustinus, libr. 6 contra Julian., cap. 4. Vel possunt intelligi de fide, sive per actum proprium, sive per ipsam professionem quæ in susceptione

baptismi per aliorum fidem et confessionem fit, ut aliis locis exposuit Augustinus, sive (quod perinde est) per ipsum fidei habitum obtineatur, quod maxime quadrat in secundum testimonium, et potest ad primum applicari. Tertium vero, si ad parvulos extendatur, optime cum Augustino exponetur de bono vel malo quod parvuli, non in se et per se, sed in alio vel per alios gesserunt. Hæc autem de potentia Dei ordinaria ac lege communi intelligenda sunt, nam de absoluta non repugnat infantem per propriam dispositionem justificari, et ex privilegio aliquibus esse concessum, præsertim Beatissimæ Virgini et Joanni Baptistæ, alibi docuimus.

3. *Quæstio quomodo in Christo Domino, Angelis, et primis parentibus locum habeat et intelligatur.* — Secundo, suppono quæstionem hanc posse moveri tam de simplici justificatione, quæ per solam sanctificationem personæ, in qua nullum peccatum supponitur, et consequenter sine peccati remissione fit, quam de justificatione peccatoris. Nunc vero solum de justificatione impii proposita est, tum quia sola illa est propria hominum, qui ex Adamo per seminalem propagationem descendunt (prior enim solum in Angelis, Adamo et Eva in statu innocentiæ locum habuit); tum etiam quia ob hanc causam tantum de priori tradita est nobis doctrina pertinens ad dogmata fidei. De Angelis enim et primis hominibus, incertum est an fuerint sanctificati cum proprio actu libero ac merito quem in eodem instanti habuerint; et posito etiam tali actu, sub opinione positum est an talis actus fuerit dispositio præparans, et ordine naturæ præcedens infusionem gratiæ habitualis, vel tantum operatio subsequens illam in eodem instanti, sicut illuminatio aeris ad lucem solis in primo instanti subsecuta est. In quibus quæstionibus nihil habemus certum ex principiis vel definitionibus fidei, vel Patrum doctrina, licet in utraque probabilius sit et Angelos et homines sanctificatos in principio fuisse per proprium actum quo se ad receptionem gratiæ disposuerunt, quia ille modus justificationis illorum statui et conditioni magis est consentaneus. Quod secus est in singulari et excellenti sanctificatione animæ Christi, tam ut primario per gratiam unionis facta est, quam ut secundario per infusionem gratiæ habitualis est facta; nam prior sanctificatio non supponebat humanam personam, sed naturam in unitatem divinæ personæ assumendam, et ideo non potuit operationem aliquam in tali natura supponere, per quam se ad illam sanctificationem disponeret. Altera vero sanctificatio ex priori per modum proprietatis connaturalis sine ulla prævia dispositione subsecuta est cum tanta perfectione, ut statim in eodem instanti per actus gloriæ et beatitudinis fuerit consummata, et alios etiam actus meritorios habuerit, qui justitiæ fructus, non dispositiones ad illam in Christo fuerint. Hoc autem singulare in illo fuit propter ipsius personæ dignitatem; nunc ergo solum de justificatione adultorum, quæ remissionem peccatorum includit, et ideo justificatio impii dicitur, tractamus.

4. *Prima opinio hujus temporis hæreticorum.* — In hoc ergo puncto, est prima sententia affirmans nullam dispositionem aut præparationem ex parte peccatoris adulti requiri ut justificetur. Hæc fuit sententia Lutheri et Calvini, quam fere sequuntur omnes hujus temporis hæretici. Nam, licet non negent actus hominis in justificatione intercedere, et sine illis non fieri, negant tamen esse causam vel præparationem ad justitiam. Quod quidam maxime affirmant de actibus voluntatis, ut videre licet in Bellarmino, lib. 2 de Pœnitent., cap. 8 et 12; imo Lutherus eo pervenit ut diceret peccare hominem mortaliter dum facit quod in se est ut se ad justitiam præparet, ut in art. 36 Roffensis refert. Et simili modo, licet actui fidei justificationem tribuere soleant, nihilominus nolunt illam dispositionem vel causam justificationis appellare, sed dicunt esse necessarium actum fidei solum, ut manum, seu organum, aut medium quo possimus apprehendere et nobis applicare Christi justitiam, propter quam justi reputemur.

5. *Alii hæreticorum errores recensentur.* — Hæresis hæc ex aliis variis erroribus orta est: unus est, omnia opera quæ ante justificationem fiunt esse peccata; ex hoc enim optime infertur talia opera non posse præparare hominem ad gratiam. Hoc autem fundamentum satis impugnatum est in primo libro, ubi ostendimus charitatem seu statum gratiæ non esse circumstantiam necessariam ad operis boni honestatem, et ideo non omnia opera hominis peccatoris esse peccata, et maxime ea quæ ex fide et auxilio gratiæ fiunt, qualia sunt ea quæ hominem ad justificationem disponunt. Aliud principium hæreticorum est, in homine non esse liberos actus, et ideo non esse in potestate hominis se ad justificationem per actus suos præparare. Sed hic etiam

error in primo prolegomeno refutatus est. Et præterea ex illo potius sequitur non dari justificationem a peccato, quam non dari præparationem ad illam, quia si non est libertas, non est peccatum, et consequenter nec justificatio a peccato. Quod si isti pertinaciter dicant actum necessarium esse peccatum, et indigere remissione, cur non dicent actum amoris vel pœnitentiæ esse necessario præmittendum, sive libere sive necessario fieri dicant? Quod si aliqui istorum dicant peccata libere committi, actus vero gratiæ non nisi ex necessitate, pauci quidem illorum ita distinguunt, tamen illud etiam secundum membrum satis a nobis impugnatum est, lib. 5, tractando de auxilio efficaci. Aliud magisque proprium fundamentum hæreticorum est, quia putant justificationem non fore gratuitam, si homo per propriam dispositionem illam consequatur. Unde objiciunt, quia jam justificatio non esset ex fide, sed ex operibus. Sed hoc quam frivolum sit, ex toto discursu hujus libri et sequentis, ac decimi et duodecimi multipliciter ostendetur.

6. *Prima assertio Scripturis fulcitur.* — Veritas ergo catholica in sequentibus propositionibus consistit. Prima est, ad justificationem impii necessariam esse præviam dispositionem, quæ per aliquem vel aliquos actus ejusdem hominis fiat. Ita docent communiter Theologi quos paulo post referam. Probatur primo ex Scripturis, in quibus sub conditione alicujus actus, vel remissio peccatorum, vel conversio Dei ad hominem per gratiam promittitur vel offertur. Talia sunt illud Ezechiel. 18 et 33 : *Si impius egerit pœnitentiam, vita vivet*, etc.; et illud Zachar. 1 : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos;* et illud Apocal. 2 : *Si quis aperuerit mihi januam, intrabo ad eum;* et Joan. 14 : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus*, etc. Nam in his et similibus locis aliquid ex parte hominis postulatur, quod ab eo libere præstandum est, ut justitiam vel remissionem consequatur, nam per illos loquendi modos libertatis nostræ admonemur, ut Concilium Tridentinum dixit, et eo ipso quod non nisi sub tali conditione peccatorum remissio offertur, istiusmodi actus, ut dispositiones ex parte hominis, postulari significatur. Unde in aliis locis per verbum *præparandi*, eadem dispositio significatur, 1 Reg. 7 : *Si in toto corde vestro revertimini ad Dominum, auferte Deos alienos de medio vestri, et præparate corda vestra Domino;* Eccles. 2 : *Qui timent Dominum præparabunt corda sua, et in conspectu illius sanctificabunt animas suas ;* et Amos 4 : *Postquam hæc fecero tibi, præparare in occursum Dei tui.*

7. *Idem docet Concilium Tridentinum.* — Secundo tradita est hæc veritas expresse in Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 5, dicente exordium justificationis sumi a vocatione, ut homines a Deo aversi, *per ejus excitantem et adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando, disponantur ;* et cap. 6 subjungit : *Disponuntur autem ad ipsam justitiam*, etc.; et cap. 7 : *Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur*, etc.; et inferius dicitur justitiam distribui secundum *uniuscujusque dispositionem et cooperationem;* et in canon. 3 et 4 aperte definitur hominem excitatum et adjutum a Deo *aliquid operari, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet.* Est ergo doctrina satis expresse a Concilio tradita, nec majori nunc indiget expositione; infra enim de singulis dispositionibus uberius tractandum est, et ibi etiam ex Patribus confirmabitur. Nunc nobis sufficiat trita sententia Augustini, serm. 15 de verbis Apostoli : *Qui fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem;* et quod hæc voluntas debeat aliquo modo ex parte nostra præcedere per modum dispositionis ad remissionem peccatorum, multis docet in Enarrat. in Psalm. 144.

8. *Generalis ratio ad dispositionem moralem gratiæ firmandam.* — Tertio, redduntur a Theologis gravissimæ rationes ; veruntamen, quoniam hæc dispositio multiplex esse potest, seu ex pluribus actibus coalescit, et in singulis actibus ejus propria et peculiaris ratio necessitatis uniuscujusque invenitur, ideo inferius tractando de particularibus actibus, proprias singulorum rationes afferemus. Nunc vero generalis reddi potest ex D. Thoma 1. 2, quæst. 109, artic. 6, ad 3 : *Quia omnis forma* (inquit) *requirit susceptibile dispositum ;* et quæst. 112, art. 2 : *Primo* (inquit) *modo accipiendo gratiam* (utique pro habituali), *præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma esse potest nisi in materia recte disposita.* Quia vero ex hac ratione colligere quis posset ad formam gratiæ requiri dispositionem physicam, et in ipsa essentia animæ receptam, quod in præcedenti capite rejectum est, ideo D. Thomas,

quæst. 113, a. 3, complet rationem, dicens in unoquoque susceptibili requiri dispositionem secundum modum ejus, id est, accommodatam conditioni et naturæ ejus; homo autem secundum naturam suam habet quod sit liberi arbitrii; ergo fuit valde consentaneum ut homini jam utenti libero arbitrio, gratiam non infunderet, nisi disponendo ad illam per actum aliquem liberum, quo talem gratiam acceptaret. Dicitur autem homo gratiam acceptare, non quia habeat actum voluntatis, quo expresse ac formaliter ipsammet qualitatem gratiæ vel infusionem ejus velit, hic enim actus non solum necessarius non est, verum nec regulariter præcedit aut comitatur gratiæ infusionem, quia homo non cogitat de qualitate gratiæ vel infusione ejus, quando justificatur; imo a paucis sub illo expresso conceptu gratia cognoscitur, sed solum a doctis, qui etiam in illo puncto et opere de illa non cogitant, sed vel de peccatis suis, vel de Deo, et majestate ac bonitate ejus, vel de amicitia cum illo ineunda, quomodocumque contrahatur, sive per actus, sive per habitus. Igitur, quomodocumque se præparet ad reconciliationem cum Deo, dicitur acceptare gratiam ejus implicite et virtualiter, quia libere facit quod ad gratiam recipiendam est necessarium.

9. *Confirmatio ab effectu.* — Potestque hæc ratio a posteriori et quasi ab effectu confirmari. Nam, sicut ex multis infidelibus audientibus quidam recipiunt fidem, et non alii, ita etiam certum est ex multis adultis in peccato jacentibus quosdam justificari, et non alios, et ex pluribus recipientibus sacramentum baptismi vel pœnitentiæ, quosdam recipere remissionem peccatorum, et non alios, et quosdam majorem gratiam recipere quam alios; sed hæc diversitas non potest proxime referri nisi in dispositionem hominis præparantis se ad gratiam suscipiendam; ergo signum est necessariam esse talem dispositionem. Major supponitur ut nota, nam, licet interdum non sit evidens apud homines, Deo evidentissima est, et nobis est ex principiis fidei certa, et ex doctrina Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 7. Minor autem probatur, quia ex parte solius Dei non redditur sufficiens ratio, tum quia, licet ex parte eorum qui gratiam recipiunt possit ratio reddi ex parte gratuitæ voluntatis Dei, tamen, ex parte eorum qui non justificantur, non potest ratio ultimate in Deum revocari, quia perditio non est ex Deo, sed ex homine; tum etiam quia Deus ex parte sua paratus est ad infundendam gratiam habitualem omnibus, sed non omnibus infundit, quia hominis dispositionem expectat, ut dicitur Isai. 30, et exponit Augustinus in dictum Psalm. 146, et in exemplo de fide est manifestum, estque eadem ratio de gratia. Dices : simili modo probaretur necessariam esse dispositionem præviam ad actus ipsos gratiæ, vel actualem gratiam, quia etiam videmus quosdam converti, alios non converti ad prædicationem gratiæ; consequens autem falsum est, ut idem D. Thomas, dicto artic. 3, optime docet. Respondetur negando paritatem rationis, nam, si sit sermo de propriis actibus liberis gratiæ vel actualibus auxiliis cooperantibus actu, utraque suo modo pendent ex immediata cooperatione hominis, quæ ab uno pro sua libertate non adhibetur, ab alio vero libere cooperante gratiæ adhibetur et ideo non oportet recurrere ad præviam dispositionem; habitus vero non infunditur cum immediata cooperatione nostra in ipsummet habitum, et ideo necessarium est rationem illius diversitatis ex prævia dispositione sumere. Si vero sit sermo de gratia actuali, ut significat tantum præviam motionem excitantem, seu præmoventem, sic non constat præcedere varietatem, vel inæqualitatem illius, saltem physicam; si autem præcedat, illa est ex sola voluntate Dei, et ideo necessarium non est rationem illius in diversam hominis dispositionem reducere.

10. *Assertio secunda communis.*— Dico secundo : dispositio ad gratiam duplex esse potest, scilicet, remota et proxima, seu imperfecta vel perfecta, seu ultima et non ultima. Hanc distinctionem tradit divus Thomas, dicta quæst. 112, articul. 2, ad 1, et est communis Theologorum, eamque aperte approbat Concilium Tridentinum, sess. 14, cap. 4, ubi distinguit contritionem perfectam et imperfectam, quæ distinctio eadem est, ut constabit, et in sessione sexta, capite sexto, ita describit dispositionem ad justificationem, ut ab imperfectis ad perfectam progrediatur, ut ex discursu ejus et verbis constat, et infra ostendetur. Ex Scriptura etiam facile est colligere distinctionem hanc; oportet tamen prius membra et eorum diversitatem explicare, quia in Scriptura non invenientur illa membra sub illis verbis remotæ vel proximæ, etc.; tamen, si harum vocum significata intelligantur, facile res ipsa in Scriptura etiam invenietur. Verba ergo illa ex philosophia sumpta sunt, et, servata proportione, in eadem signi-

ficatione in præsenti accipiuntur. Itaque dispositio proxima dicitur quæ est conjuncta cum forma, et ab illa non separatur quoad realem durationem, quia simul ac talis dispositio existit, forma infunditur; e contrario vero illa dicitur remota quæ, licet aliquo modo ad formam præparet, tempore tamen illam antecedit, neque immediate illi conjungitur, sed mediante alia dispositione, vel aliqua additione. Et quia hæc diversitas provenit ex diversitate perfectionis in ipsis actibus, ideo eadem dispositio remota imperfecta dicitur, proxima vero perfecta; et similiter proxima vocatur ultima, quia ultra illam non postulatur major, saltem ex necessitate; remota vero contraria ratione non ultima vocatur.

11. *Ab Scriptura deducitur dispositio proxima.* — Jam ergo probatur sigillatim utrumque membrum. Et quidem dispositio proxima ex Scriptura ostendi potest, quia in ea alicui dispositioni hominis promittitur justificatio vel remissio peccati, tanquam infallibiliter et statim propter illam tribuenda; ergo datur aliqua dispositio ad gratiam proxima, perfecta, et ultima, juxta illius descriptionem. Antecedens probatur ex illo Psalm. 50 : *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies;* et clarius Psalm. 31 : *Dixi : Confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei,* ubi omnes Sancti ponderant remissionem fuisse proxime conjunctam proposito confitendi, tanquam dispositioni ultimæ et perfectæ, et ideo verbum præteriti, *remisisti,* conjungi verbo futuri, *confitebor*. Et idem significatur Ezechiel. 33, in verbis illis : *Impietas impii non nocebit ei, in quacumque die conversus fuerit ab iniquitate sua.* Nam illud : *In quacumque die*, perinde positum est ac si diceretur : Statim et sine mora; quod optime declaratur in æquiparatione quæ statim additur : *Et justus non poterit vivere in justitia sua, in quacumque die peccaverit.* Sicut ergo peccatum simpliciter, id est, mortale, est (ut ita dicam) ultima dispositio ad amissionem gratiæ, quæ in eodem puncto amittitur, in quo peccatum committitur, ita e contrario aliquis est actus conversionis in Deum ita perfectus, ut sit ultima dispositio ad gratiam, habens illam in eodem momento inseparabilem. De quo actu quis sit paulatim est dicendum. Nunc sufficit nobis testimonium Concilii Tridentini, session. 14, cap. 4, dicentis contritionem aliquando esse ita perfectam, ut, ante susceptionem sacramenti in re, cum voto ejus charitatem habeat conjunctam, hominemque Deo reconciliet, et ad justificationem perducere peccatorem valeat. Ex Patribus etiam plura ad hoc confirmandum adduxi in 4 tom. 3 part., disput. 4, sect. 5, et ex dictis in sect. 2, et disputat. 8, sect. 1, et disp. 9, sect. 1, alia multa desumi possunt. Rationes item factæ pro assertione prima hanc partem evidenter confirmant, tum quia principium illud, quod forma non introducitur nisi in subjecto disposito, de dispositione ultima seu proxime conjuncta cum forma intelligitur, ut in formis substantialibus, a quibus cum proportione argumentum desumitur, manifestum est; tum etiam quia parum prodesset imperfecta et remota dispositio, nisi tandem perveniretur ad aliquam perfectam, quæ cum forma gratiæ et remissione peccatorum infallibilem haberet connexionem; neque ex sola dispositione remota sufficiens ratio proxime reddi posset ex parte hominis, ob quam Deus hunc potius quam illum justificaret.

12. *Dispositio remota unde sumatur.* — Deinde remota dispositio ex illis locis Scripturæ colligitur, in quibus vel timor, vel eleemosyna, vel oratio, vel similia opera utilia esse dicuntur ad peccatorum remissionem obtinendam; nam, cum ex aliis Scripturæ locis constet non sufficere hos actus sine amore super omnia, vel contritione ad justificationem, eo ipso satis probatur illas esse dispositiones remotas et imperfectas. Et hoc confirmant multa quæ ex Scriptura et Patribus de contritione et attritione adduximus in 4 tom. de Pœnit., disput. 4, sect. 2, et disputat. 5, sect. 1. Nunc vero nobis sufficit doctrina Concilii Tridentini, in dicta sess. 14, cap. 4, ubi de contritione imperfecta, quæ attritio dicitur, docet Dei donum esse, et *Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat.* Declarat autem hanc præparationem de se esse remotam et insufficientem, dum subdit talem dispositionem per se, et absque sacramento non posse hominem ad justificationem perducere. Ubi obiter notari potest justificationem adultorum in sola lege nova, et ex singulari ejus privilegio, fieri posse per sacramentum in re susceptum, cum dispositione quæ per se et sine sacramento non sufficeret ad remissionem peccati obtinendam. Unde fit ut eadem dispositio, quæ est remota, respectu justificationis extra sacramentum obtinendæ, sit proxima respectu justificationis quæ per sacramentum

confertur. Unde idem Concilium statim subdit eamdem imperfectam contritionem peccatorem ad gratiam in sacramento obtinendam disponere. Quocirca, sicut duplex est justificatio, una extra sacramentum, quæ dici potest justificatio per se spectata, prout fuit semper ante legem gratiæ, et altera in sacramento, ita in ordine ad utramque potest data distinctio applicari, et sic omnis dispositio ad gratiam, quæ sine sacramento in re suscepto non sufficit hominem ad justitiam perducere, dicitur dispositio imperfecta et remota ad gratiæ infusionem, quasi ex natura rei, et sine privilegio spectata; proxima vero dispositio erit quæ statim absque sacramento impetrat gratiam, quamvis nunc votum sacramenti necessario includat, ut idem Concilium, eodem cap. 4, sess. 14, et in sess. 6, cap. 4, definit. At vero respectu sacramenti proxima dispositio erit quæ in illo et per illud gratiam impetrat, etiamsi per se spectata remota et imperfecta sit. Et nihilominus poterit esse alia dispositio imperfecta et remota, etiam respectu sacramenti, nam fidei actus vel spei est aliqua dispositio, et cum sacramento etiam non sufficit, ut videbimus; imo neque aliqua attritio ita imperfecta, ut propositum absolutum mutandi vitam non includat, ut in materia de pœnitentia ostensum est. Denique ex modo ac ordine quo Concilium Tridentinum, cap. 6, describit dispositionem ad justitiam, manifestum est aliquam esse adeo imperfectam, ut etiam cum sacramento ad justificationem non sufficiat. Quia vero ordo ad sacramentum est ex sola institutione, ordo vero ad justificationem per se spectatam est quasi ex natura rei, ideo absolute et simpliciter dispositio proxima dicitur quæ sufficit ad gratiam obtinendam per se et sine sacramento, et omnis alia dicitur remota; et ita semper loquemur, quoties simpliciter et sine alia declaratione his verbis utemur.

13. *Subdistinctio dispositionis. — Integra dispositio quid. — Partialis dispositionis descriptio.* — Adhuc vero, ut et usus verborum simplicior magisque sine æquivocatione sit, et distinctio inter membra, ac sufficientia divisionis magis innotescat, subdistinctionem quamdam in membris illis adnotare oportebit. Nam proxima dispositio esse potest vel adæquata et integra, vel partialis tantum. Priori modo, dispositio proxima non est simplex actus, sed ex pluribus coalescit; nam, sicut justitia integra collectionem includit plurium habituum et virtutum infusarum, ita dispositio ad justitiam proxima et adæquata plures actus includit, nimirum, fidei, spei, amoris et pœnitentiæ, ut colligitur ex Concilio Tridentino, dicto cap. 6 et 7, et canon. 3, et in sequentibus late dicendum est. Unde fit ut quilibet illorum actuum possit dici dispositio proxima non integra, sed quasi partialis. Proxima quidem, tum quia unusquisque illorum actuum per se et proxime est necessarius ad justitiam obtinendam; tum etiam quia unusquisque illorum, comparatus ad suam propriam virtutem, est per se sufficiens ac proxima et necessaria dispositio, nimirum actus fidei ad infusionem habitus fidei, actus spei ad suum habitum, actus vero amoris vel contritionis ad infusionem gratiæ et charitatis, et consequenter etiam aliorum donorum. Partialis vero, quia nulla illarum sine aliis sufficit ad justitiam veram, quæ in gratia sanctificante et charitate consistit, obtinendam, ut postea videbimus. Unde ulterius est notanda differentia inter illos simplices actus, ex quibus illa integra dispositio consurgit, quod servant inter se ordinem generationis et præsuppositionis, quæ aliquando etiam cum prioritate durationis esse potest; nam actus fidei supponitur spei, et uterque actus contritioni, unde fieri potest ut actus fidei et spei tempore antecedant charitatem, et veram ac propriam justificationem, et sub ea ratione et appellatione solent inter dispositiones remotas et imperfectas computari, et ita nobis est de illis loquendum, ut ab hæreticis etiam in verbis longius recedamus; actus vero contritionis vel amoris præsupponit alios actus, et est quasi forma complens integram dispositionem proximam, quæ semper habet veram justificationem inseparabiliter conjunctam, et ideo quasi per antonomasiam ultima dispositio ad gratiam appellatur.

14. *Remota dispositio duplex.* — Atque hinc etiam dispositio remota duplex distingui potest. Una est, quæ per se nec ad justitiam totam habitualem, nec ad aliquem habitum ejus proxime ac sufficienter disponit extra sacramentum, et seclusis previlegiis, ut est dolor imperfectus de peccatis, vel amor Dei imperfectus, vel in universum omnes actus virtutum moralium, eleemosynæ, et similes; alia vero est, quæ licet ad totam justitiam remote tantum seu inchoative disponat, ad aliquam ejus partem seu virtutem disponit proxime, sicut de actu fidei et spei diximus. Unde fit ut prior dispositio remota non sit per se ac simpli-

citer necessaria, sicut est posterior. Et ratio est, quia actus fidei et spei per se habent ordinem ad gratiam sanctificantem, sunt enim fundamenta seu inchoationes ejus, et ideo talis dispositio, licet in prædicto casu remota sit, nihilominus est per se necessaria. Aliæ vero dispositiones remotæ non ideo præcedunt, quia per se et ex parte ipsius gratiæ necessariæ sint, sed quasi ex naturali modo procedendi hominis, cui motio divinæ gratiæ sese accommodat; est enim naturale homini ab imperfecto ad perfectum procedere, et ideo priusquam ad perfectam conversionem perveniat, paulatim per imperfectos actus procedit. Et hic est ordinarius modus procedendi in tota serie dispositionum ad justificationem, ut illam describit Concilium Tridentinum in dicto cap. 6, quamvis possit Deus subito justificare hominem, disponendo illum perfecte sine his remotis dispositionibus, ut notavit D. Thomas, dicta quæst. 112, art. 2, ad 1 et 2, et quæst. 113, artic. 8. Quæ omnia in sequentibus capitulis ex professo tractanda et declaranda sunt.

CAPUT VII.

UTRUM ACTUM AD GRATIAM DISPONENTEM SUPERNATURALEM ESSE ET AUXILIO GRATIÆ ELICI OPORTEAT.

1. *Ordo.* — Priusquam ad explicandos singulos actus ad gratiam habitualem disponentes descendamus, generatim explicandæ sunt aliquæ conditiones seu proprietates illis communes. Quoniam vero fere omnes illæ dicunt habitudinem ad proximum principium talium actuum, ideo simul de illo dicemus, maxima tamen brevitate, quia in libro 2, 3 et 5 omnia fere quæ hic desiderari possunt tractata sunt.

2. *Actus ad habitualem gratiam disponens debet esse supernaturalis.* — Prima ergo proprietas actus disponentis ad gratiam habitualem, est ut sit supernaturalis, seu (quod perinde est) ut sit actus ex gratia vera elicitus, ita ut sine illa fieri non possit. Hanc assertionem tradit D. Thomas (qui in hoc sensu ait non posse hominem præparare se ad gratiam suis viribus), quæst. 109, art. 6, quæst. 112, artic. 2 et 3, et quæst. 113, artic. 3 et 7, et 3 contra gentes, cap. 149; Cajetanus et Ferrar. eisdem locis; Bonaventura, in 2, distinct. 28, artic. 2, quæst. 1, et ibi a fortiori Gregorius, et Capreolus, et Marsilius, quæst. 18, art. 3. Latius vero traditur a recentioribus Theologis, Dried., de Captivit. et redempt. gener. human., tract. 4, cap. 2, p. 2 illius, et libro de Concord., cap. 3; Ruardus, artic. 6 et 7; Bellarminus, libro de Grat. et liber. arbitr., cap. 5; Vega, libro 6 in Trident., cap. 3 et sequentibus, et in Opusculo de Justificatione, quæst. 8 et sequentibus; Soto, libro 2 de Natur. et grat., cap. 1 et 13, et in 4, distinct. 14, quæst. 2. Potestque assertio intelligi tam de dispositione proxima quam de remota, et de utraque accipienda est. Et de proxima quidem res est nota, ejus tamen fundamenta sumenda sunt ex dictis in lib. 2 de necessitate gratiæ ad actus pietatis, et in prolegomen. 3, ubi contra Semipelagianos diximus initium salutis non esse ex nobis, sed ex gratia, quod in lib. 4, cap. 15 et sequentibus, latius prosecuti sumus. Ex priori enim loco tale concluditur argumentum: proxima dispositio ad gratiam habitualiter in actibus fidei, spei, charitatis et pœnitentiæ, prout necessarii sunt ad salutem, continetur, ut in discursu hujus libri ostendemus; sed illi actus sunt supernaturales, et sine gratia fieri non possunt, ut in dicto libr. 4 ostensum est; ergo actus disponentes proxime ad gratiam seu justificationem, supernaturales et ex gratia esse debent. Ex altero vero loco non minus efficax argumentum sumitur, quod in sequenti puncto declarabimus.

3. *Tridentini confirmatio.* — *Vazquez 1 p., disp. 91, c. 11, num. 89 et seq., aliter interpretatur Trident.* — Nunc ergo solum libet ad confirmationem hujus veritatis afferre singularem Concilii Tridentini hujus veritatis definitionem, sess. 6, canon. 3, quod sic habet: *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Circa quæ verba non omittam advertere (erit enim pro infra dicendis necessarium) non defuisse scriptorem Theologum, qui canonem illum de justificationis gratia, prout omne auxilium, quo a principio ad justitiam movemur, comprehendit, interpretatus fuerit, ea solum ratione motus, quod in primo et secundo canone Concilium damnavit Pelagianos, unde infert in canone tertio damnare Semipelagianos; tum quia alias nullum canonem contra Semipelagianos Concilium Tridentinum edidisset; tum etiam quia Pelagius non dicebat a Deo concedi gratiam remissionis peccatorum propter opera propria virtute facta, sed

ipsam remissionem peccatorum propria virtute hominis fieri dicebat; Semipelagiani vero dicebant gratiam remissionis peccatorum dari propter bona opera naturalia; ergo contra illos editus est ille canon; ergo in eo loquitur Concilium de justificatione tota a primo auxilio, non de sola infusione gratiæ habitualis. Sed absque dubitatione ulla Concilium loquitur de justificatione propria, quam capite quarto descripserat, quod sit translatio ab statu peccati ad statum filiorum Dei, et de qua in cap. 5 dixerat : *Declarat sancta Synodus ipsius justificationis exordium in adultis, a Dei per Jesum Christum præveniente gratia sumendum esse*, etc.; et infra : *Ut ad suam ipsorum justificationem disponantur*. At vero translatio ab statu peccati non fit nisi per infusionem justitiæ habitualis, ut idem Concilium docet, capite septimo, nec homo disponitur ad totam justificationem ab ejus exordio et principio, ut capite quinto et sexto docet, sed gratia habitualis est quæ unicuique juxta ejus dispositionem infunditur; ergo in eodem sensu loquitur de justificatione in dicto canon. 3, alias non corresponderet definitio canonis doctrinæ prius datæ in cap. 5, sed in æquivoco laboraremus. Accedit quod in ipsomet canone distinguitur justificatio, seu collatio justitiæ ab actibus fidei, spei et charitatis, tanquam aliquid conferendum ratione talium actuum, et ante illos actus prævia Spiritus Sancti inspiratio præcedere dicitur; ergo non potest Concilium loqui de justificatione, prout comprehendit omnia auxilia quibus a principio movemur.

4. *Tridentini mens explicatur assertione.* — Dico ergo ibi loqui Concilium de propria justificatione, quæ posita est in infusione justitiæ qua homo fit justus, duoque docere : unum est, hominem ad illam recipiendam per actus fidei, spei et charitatis disponi, hoc enim significant illa verba : *Ut ei justificationis gratia conferatur*. Nam, licet illa particula *ut* possit dicere habitudinem finis, nihilominus illa in executione includit habitudinem dispositionis, quia non in alio genere ordinantur hi actus ad dictam justificationem, tanquam media ad finem, nisi in genere causæ disponentis, quia non sunt causa efficiens proprie, ut supra ostensum est, neque sunt causa formalis, ut supra etiam est probatum, et verba ipsa ostendunt; non enim in illis dicitur dari actus illos, ut justificent, quod posset saltem esse æquivocum, sed dicitur : *Ut ei justificationis gratia conferatur*. Quo loquendi modo aperte indicatur distinctio inter illos actus et gratiam justificationis, quæ ratione talium actuum confertur; ergo et est sermo de gratia habituali, et de causa disponente ad illam, quia non superest alius causalitatis modus. Nam si quis dicat actus illos etiam impetrare et mereri aliquo modo justitiam, illæ causalitates vel non distinguuntur a dispositiva, vel illam supponunt, eamque per diversas habitudines rationis declarant, ut postea videbimus. Et ideo canon ille quoad hanc partem, et de gratia habituali, et de dispositione ad illam intellectus est a cæteris Theologis qui post illum scripserunt, quos ego viderim. Alterum dogma a Concilio directe definitum est, illos actus, factos sicut oportet ut homines ad talem gratiam disponant, fieri non posse sine Spiritus Sancti præveniente inspiratione, ejusque adjutorio, ac proinde dispositionem illam debere esse supernaturalem, et ex gratia Spiritus Sancti, quod nunc nos intendimus. Et ita respondet optime canon ille doctrinæ capitis 5 ejusdem Concilii, ut in eodem in margine designatur, ubi expresse utitur Concilium verbo *disponantur*, utique, *ad suam ipsorum justificationem*, et illius dispositionis initium docet sumendum esse a divina gratia et vocatione.

5. *Opposito fundamento satisfit.* — Unde facile excluditur motivum alterius expositionis; concedo enim canone illo percelli Semipelagianos, non quia Concilium de justificatione in illo sensu pro collectione omnium auxiliorum seu mutationum loquatur, sed quia, loquendo de ultimo termino justificationis, ut ita dicam, qui est infusio justitiæ, docet unde sumatur initium dispositionum ad talem justificationem, in quo initio Semipelagiani errabant, dicentes sumendum esse ab aliquo opere solius liberi arbitrii, Concilium autem definit sumendum esse a præveniente gratia, ut in cap. 5 fusius declaraverat. Et ita hic canon Concilii Tridentini optime etiam correspondet canoni 6 Concilii Arausicani, ubi idem error Semipelagianorum damnatur. Addo vero simul per illum canonem refelli Pelagianos, non quia Pelagius non confiteretur remissionem peccatorum a Deo fieri, hoc enim falsum est, nam, ut in prolegomen. 5, cap. 2, ostendi, etiam remissionem hanc a Deo donari, etiam sub nomine gratiæ remissionis peccatorum, fatebatur; sed damnatur in illo canone, tum quia non agnoscebat talem remissionem peccatorum, quæ fiat per internam renovationem et sanc-

tificationem, ut ibidem dixi, et sumi potest ex can. 3 Concilii Milevitani; tum etiam quia dicebat illam gratiam remissionis peccatorum per actus solius liberi arbitrii viribus factos obtineri, imo illis deberi, quod Concilium etiam in illo canone directe et principaliter damnat. De Semipelagianis vero incertum est an asseruerint hominem suis viribus solis posse se disponere ad gratiam vel remissionem peccatorum, quia non negarunt internas inspirationes, et auxilia vera et supernaturalia; sed in hoc errabant, quod hæc supponebant libero arbitrio, cui initium salutis tribuebant, ut in eodem prolegom., c. 16, visum est; ibi tamen addimus probabile esse illos asseruisse posse hominem suis viribus se proxime disponere ad justificationem, et remissionem peccatorum; quod si ita est, eorum sententia etiam quoad hanc partem in dicto canone damnata est. Objici vero potest contra hanc censuram, quia multi Catholici Theologi post illam definitionem contrarium docuerunt, de qua re statim dicemus.

6. *De remota dispositione probatur assertio.* — Secundo, principaliter probanda est assertio de dispositione ad gratiam habitualem, etiam remota, utramque enim dispositionem comprehendit assertio indefinite proposita. Probatur autem primo, ex principio posito et probato in lib. 1, ad singula opera pia et ad salutem æternam conducentia, esse necessariam gratiam veram et supernaturalem; nam omnis dispositio ad gratiam, etiam remota, conducit aliquo modo ad vitam æternam, et est opus pietatis, ut per se notum est, et ostendi potest, numerando actus in quibus potest hæc dispositio remota consistere, prout illos recenset Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 6; ex quo loco hæc pars manifeste confirmatur, et ex sess. 14, cap. 4, ubi etiam attritionem, quæ de se est remota tantum dispositio ad gratiam, docet Concilium esse ex Spiritus Sancti impulsu animam moventis. Item probatur ex Concilio Arausicano, cap. 3, et sequentibus, et præsertim in 6 et 7, ubi ad singula opera conducentia ad salutem, quæ magna ex parte etiam ab imperfectis inchoando enumerat, docet Concilium necessarium esse impulsum et adjutorium gratiæ. Idem sumitur ex epist. 1 Cœlestini ad Episcop. Gall., præsertim cap. 6, 7 et 8. Et Augustin., epistol. 105, et lib. 1 contr. duas epistol. Pelag., capit. 19 et sequentibus, et lib. 2, cap. 8, 9 et 10, et lib. 3 Hypognostic., cap. 3, ubi varia Scripturæ testimonia congerit, et idem probant omnia quæ contra Semipelagianos in libro de Prædest. Sanctor. docet. Nam initium illud salutis, quod Semipelagiani libero arbitrio soli tribuebant, aliqualis dispositio proxima, saltem ad gratiam auxiliantem, esse credebatur; unde necessarium erat ut ad gratiam habitualem saltem esset dispositio remota; et e converso, si aliqua dispositio ad gratiam, saltem remota, esset naturalis, per illam pararetur via ad propinquas dispositiones, ac subinde initium justificationis in liberum arbitrium reduci posset. Omnia ergo quæ probant contra Semipelagianos naturalem actum non esse dispositionem proximam ad aliquam gratiam actualem, probant non posse esse dispositionem remotam ad habitualem, quia cum non procedatur in infinitum, non potest dispositio aliqua esse remota ad formam gratiæ, quin sit proxima dispositio ad aliam priorem gratiam, vel perfectiorem ac propinquiorem dispositionem ad eamdem habitualem gratiam; ergo, juxta Catholicam doctrinam, omnis dispositio ad gratiam habitualem, sive propinqua, sive remota, opus est gratiæ, ut ita simpliciter de omni dispositione verum sit, quod, secundum Septuaginta, dicitur Proverb. 8: *Præparatur voluntas a Domino*, quod universim et de omni præparatione utili ad salutem exponit Concilium Arausicanum, canon. 4, et Augustinus, lib. 2 contra duas epist. Pelag., cap. 9, et lib. 4, cap. 6, et in Enchirid., cap. 32, et optime in lib. de Grat. et lib. arbitr., cap. 16 et 17.

7. *Communis ratio proximæ et remotæ dispositioni. — Confirmatio philosophica.—Theologice confirmatur.* — Denique ratio utrique parti communis est, quia dispositio debet esse proportionata formæ, ad quam proxime disponit; ergo esse debet ejusdem ordinis cum illa, alias non posset cum illa proportionem habere; ergo, cum forma gratiæ supernaturalis sit, dispositio proxima ad illam supernaturalis esse debet. Rursus, si ad illam dispositionem proximam datur alia, quæ respectu gratiæ sanctificantis sit remota, respectu vero illius proximæ sit immediata, etiam illa futura est ejusdem ordinis, ut servet proportionem; ergo illa etiam esse debet supernaturalis; ergo idem erit de quacumque alia dispositione ad supernaturalem dispositionem, donec perveniatur ad primam dispositionem supernaturalem, quæ sine prævia dispositione supernaturali fiat. Ad illam enim non poterit prævia dispositio postulari, nam illa non erit supernaturalis, quia in illo ordine est prima,

ante quam non datur prior, inferioris autem ordinis esse non potest, ut ratio facta probat. Confirmatur hæc ratio, quia ejusdem agentis cujus est inducere formam propria et principali virtute, est etiam disponere et præparare subjectum ad illam eadem principali virtute, inchoando et perficiendo dispositionem a principio usque ad finem, ut in naturalibus agentibus constat; sed Deus, ut auctor supernaturalis, est principalis auctor gratiæ; ergo ipse etiam sub eadem ratione est principalis auctor disponens hominem ad illam recipiendam, secundum omnem dispositionem tali formæ proportionatam. Tandem potest hoc magis theologice confirmari, quia omnis dispositio moralis, quæ ex parte hominis exhibetur ad recipiendum aliquod donum a Deo, includit aliquam vim impetrandi vel merendi de congruo illud donum a Deo; sed tale meritum, vel impetratio alicujus doni gratiæ non potest haberi sine gratia, ut in lib. 2 et 4 contra Semipelagianos late ostensum est; ergo nec dispositio illa potest sine gratia fieri. Consequentia est evidens. Major quoad impetrationem sumitur ex modo loquendi Concilii Tridentini, sess. 14, cap. 4, et ex terminorum explicatione videtur nota, quia impetrare non est aliud nisi movere et inducere alium ad aliquid dandum, sive illa inductio precibus, sive officiis, aut beneficiis, vel obsequiis fiat; sed hoc fit per moralem dispositionem, ut per se patet; ergo. De merito autem res est magis controversa, de quo in libro ultimo dicemus.

8. *Dubium et ratio dubitandi.—Resolvitur in proxima dispositione.*—Sed quæret aliquis quam sit certa hæc assertio. Et ratio dubitandi est, quia multi Scholastici contrarium docuerunt, unde videtur res sub opinione tantum constituta. Assumptum patet ex Scoto, Gabriele, Durando, Cajetano, Vega, Soto, et aliis quos in 1 p., lib. 2 de Prædest., cap. 6, num. 46, et latius cap. 7, num. 5 et sequentibus, et t. 4 tertiæ partis, disp. 3, sect. 6, et disp. 5, sess. 2 retuli. Qui auctores omnes dispositionem remotam ad gratiam sanctificantem esse posse naturalem, et sine gratia fieri posse concedunt ; aliqui vero eorum etiam ad dispositionem proximam sermonem extendunt. Dico tamen de dispositione proxima assertionem esse de fide, nam in Concilio Tridentino est satis expresse definita, et in prioribus Conciliis et Patribus, imo et in Scriptura sufficienter tradita et proposita erat, nimirum, eos actus, qui esse possunt dispositiones ad justificationem et remissionem peccati mortalis, sine gratia fieri non posse. Et ita in hoc nulla est dubitatio nec controversia inter Theologos modernos; aliqui vero ex antiquis in hoc lapsi sunt, quos excusare non possumus ab errore materiali, excusantur autem a formali hæresi, quia non sunt locuti ex pertinacia contra doctrinam Ecclesiæ, sed quia putarunt antiquam doctrinam, de necessitate gratiæ ad bene operandum sicut oportet, sufficienter intelligi de actu, prout est meritorius de condigno, et de quacunque gratia, vel gratuitæ acceptationis, vel specialis providentiæ, vel alia simili.

9. *Similiter habet remota dispositio.* — Idemque dicendum videtur de dispositione remota, ut patet ex supra dictis, lib. 2 et 4, contra Semipelagianos. Quia in illa definitione contra illam hæresim hæc assertio virtute continetur. Nam, ut paulo antea inferebamus, non potest aliqua esse dispositio remota ad habitualem gratiam, nisi sit dispositio proxima ad aliquam perfectiorem dispositionem, et infusioni habitus proximiorem; sed contra illum errorem definitum est, non posse hominem suis viribus naturalibus aliquid facere, quo aliquod auxilium gratiæ impetret, vel ad illud se disponat, quia alias posset principium gratiæ et salutis esse ex libero arbitrio ; ergo in illa definitione virtute continetur non posse hominem per actum mere naturalem se disponere, etiam remote, ad habitualem gratiam recipiendam. Propter quod aliqui graves Theologi contrariam sententiam hæresis damnant, sine cunctatione vel limitatione. Ego autem semper ab hac censura abstinui, tum quia non invenio expressam definitionem universalem, damnantem illam sententiam sub nomine dispositionis, sed sub nomine meriti vel impetrationis, vel aliis verbis æquivalentibus, et posset quis dicere dispositionem remotam latius patere, et cum minori ratione causæ etiam per accidens salvari posse ; tum etiam quia video Theologos fere omnes sine scrupulo uti illo modo loquendi, ut patet non solum ex Scoto, Gabriele, Durando, et aliis sæpe supra, lib. 4, cap. 12, et lib. 2 de Prædest., cap. 7, sed etiam ex Richardo in 2, d. 28, art. 1, quæst. 2, ubi dispositionem remotam et indirectam vocat, et dist. 44, art. 1, quæst. 3, vocat dispositiones valde remotas ad illuminationem fidei, quas infidelis per bona opera naturalia habere potest. Quam sententiam refert et probat Nic. Orbel., in 3, d. 29. Cajetanus etiam 1. 2, quæst. 109, art.

6, vocat illam dispositionem non simpliciter, sed quantum est ex parte sua ; ubi etiam Medina, dub. seu quæst. 3, in concl. 3, dicit opus bonum factum ex facultate naturæ propriæ non esse dispositionem ad gratiam; addit vero exemplum mirabile, dicens : *Sed est veluti siccitas in ligno ;* at siccitas ligni satis propria et magna dispositio est ad ignem; et addit in in concl. 4, opus moraliter bonum, et quidquid fit ex facultate naturæ, licet possit dici quædam dispositio remota ad gratiam, non tamen meritum de congruo. Soto etiam, libro secundo de Natur. et grat., cap. 3, vocat impropriam et remotissimam dispositionem, quia non est sufficiens nec necessaria : *Opus enim in quo consistit tale est* (inquit), *ut non possit non sternere viam aliquo modo ad charitatem ;* neque ab hac sententia discedit in cap. 16, ubi, recapitulans quæ de dispositionibus dixerat : *Quasdam* (inquit) *appellavimus remotissimas, nempe omnia opera moraliter bona, quæ naturali facultate fiunt.* De quibus, quia non dimanant ab speciali influxu Spiritus Sancti, dicit non censeri proprie inter dispositiones. Durius quidem loquitur Vega, libro 8 in Tridentinum, capite 9, nam, cum dixisset dispositiones etiam remotas esse causas gratiæ, addit in ultimis verbis capitis : *Sive illæ* (utique dispositiones) *sint ex solis viribus nostris naturalibus, sive etiam ex auxilio Dei speciali.* Neque nomen dispositionis omnino rejicit Valentia, secundo tomo, disput. octava, quæst. quinta, puncto 4, § secundo ad argumenta Durandi. Propter hæc ergo abstinendum semper censui ab illa gravi censura quoad hanc partem, etiamsi omnino verum et certum censeam nullam dispositionem ad gratiam, etiam remotam, fieri posse sine auxilio gratiæ specialis; nam dispositio in rigore significat veram causam, et positivam rationem ob quam gratia conferatur; omnem autem hanc causam et rationem satis excludunt Concilia, cum dicunt non prævenire nos Deum, sed ipsum nos, et non fieri ex parte nostra discretionem unius ab alio, sed ex Deo. Cavendus ergo est omnino ille modus loquendi, quia male sonat, imo quia in sensu proprio doctrinæ Patrum et Conciliorum repugnat.

10. *Dispositio ad gratiam ut cum sacramento sufficiat, oportet ut sit gratiæ opus.* — Tandem quæri hic potest utrum assertio intelligenda sit de justificatione non solum extra sacramentum, sed etiam per sacramentum. Quod dubium non habet locum in dispositione remota respective, quia si dispositio sit tantum remota, etiam in ordine ad sacramentum, nemo cum illa sola per sacramentum justificabitur. Quod potest esse verum, etiamsi sit actus ex gratia factus, quia potest esse adeo imperfectus, ut etiam cum sacramento ad peccati mortalis remissionem non sufficiat ; ergo multo magis id erit verum de actu naturali imperfecto et prorsus remoto. Unde si aliquis peccator cum tali actu solo recipiat sacramentum, eo ipso graviter peccabit; quomodo ergo talis actus potest dici dispositio ad gratiam in sacramento, etiam remota ? De dispositione autem proxima dixerunt aliqui posse interdum haberi per vires naturæ, quia si peccator doleat de peccatis propter amorem Dei naturalem cum naturali proposito absoluto cavendi peccata in futurum, justificabitur per sacramentum baptismi vel pœnitentiæ. Quam sententiam docuerunt Soto et Cano, et (ut referunt) etiam Victoria. Est tamen falsa sententia quam late reprobavi in 3 tom. 3 partis, disput. 18, sect. 3, et in 4 tom., disput. 5, sect. 1. Et eamdem rejiciunt Medina 1. 2, quæst. 109, art. 6, dub. 3, ad 4; et ibi Cumel ad primam confirmationem primi argumenti. Dico ergo dispositionem ad gratiam, ut cum sacramento etiam sufficit, debere esse opus gratiæ, sicut de attritione cum sacramento pœnitentiæ docuit Concilium Tridentinum, sess. 14, cap. 4, et generatim de dispositione etiam cum baptismo sufficiente, in sessione 6, cap. 6, et rationes ac testimonia adducta idem confirmant, quia generaliter loquuntur, nec exceptio de justificatione in sacramento fundamentum habet, imo repugnat Concilio Tridentino, ut dixi, et in dictis locis latius tractatum est.

CAPUT VIII.

UTRUM ACTUM QUO SE HOMO AD GRATIAM DISPONIT A LIBERO ARBITRIO ELICITUM ESSE NECESSARIUM SIT.

1. *Quæstio cum ratione dubitandi.—Prima ratio dubitandi. — Secunda. — Ultima. —* Diximus dispositionem ad gratiam debere esse donum gratiæ, ac subinde ab aliqua gratia profectum, unde consequenter inquirendum videbatur quæ sit illa gratia a qua talis dispositio procedit; prius tamen quam istam quæstionem aggrediamur, duas alias expedire oportet, a quibus illius decisio plurimum pendet. Una est, quam nunc proponimus, ni-

mirum, an dispositio ad gratiam sit solius gratiæ opus, vel etiam ipsius hominis? Et ratio dubitandi esse potest, primo, quia prima dispositio ad gratiam fit a solo Deo in nobis per gratiam excitantem; sed opus gratiæ excitantis est opus solius Dei sine nobis cooperantibus, ut in superioribus dictum est; ergo non omnis dispositio ad gratiam est opus liberi arbitrii. Major probatur, quia, sicut in generatione ignis dispositio ad illam incipit ab initio calefactionis, ita in justificatione peccatoris dispositio ad illam incipit ab initio justificationis; sed hoc initium sumitur ab excitante gratia, teste Concilio Tridentino, sessione 7, capite 5; ergo illa est prima dispositio ad gratiam. Item quia potentia per habitum disponitur ad operandum; ergo ante habitum disponitur per excitantem gratiam ad illum actum efficiendum, ad quem excitatur. Quod etiam non obscure indicat Concilium dicens: *Ut qui per peccata aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando, disponantur;* ergo per excitantem gratiam disponitur homo ad suam ipsius conversionem; est ergo illa prima dispositio ad gratiam. Secunda ratio dubitandi esse potest, quia opus gratiæ operantis est opus solius Dei, et non liberi arbitrii; sed dispositio ad gratiam, etiam perfecta, est opus solius gratiæ operantis; ergo est a sola gratia, et non a libero arbitrio. Major videtur nota ex terminis, quia ideo dicitur opus gratiæ operantis, quia sola gratia in illo operatur, nam quando liberum arbitrium cooperatur, jam non est gratia operans, sed cooperans. Unde Augustinus, lib. de Grat. et liber. arbitr., capite 17, ubi maxime gratiam operantem declarat, inquit: *Ut velimus, sine nobis operatur.* Minor autem est expressa divi Thomæ 1. 2, quæstion. 111, articulo secundo. Et ratio illius est, quia in actu interiori primæ conversionis voluntas non se movet, sed a Deo movetur. Tertio, argumentor ab inconvenienti, quia alias justificatio esset ex operibus, quod est contra Paulum, ad Roman. 3 et 4, et frequenter. Item haberet homo unde posset gloriari, contra eumdem Paulum, 1 Corinth. 4. Item hominem justificari et salvari non esset solius Dei miserentis, sed etiam hominis volentis, contra Paulum, ad Rom. 9, addita expositione Augustini in Enchirid., c. 32.

2. *Error exploditur.* — Propter hæc hæretici, licet dispositionem ad gratiam non admittant, cum tamen negare non possint aliquem actum in homine requiri ad apprehendendam justitiam, quicumque tamen ille sit, de illo aiunt non esse opus hominis, sed solius Dei, ac proinde vel non fieri ab homine, sed tantum in ipso recipi, cum a solo Deo immittatur, vel saltem non fieri libere, et sic etiam non esse proprie opus hominis moraliter loquendo, sed solius Dei. At vero contra hos hæreticos late disputatum est in prolegomen. 4, capit. 7, et in libr. 5, capit. 4, et ideo hic brevissime rem expediam, ea solum attingendo quæ sub propria voce et ratione dispositionis veritatem catholicam confirmare possunt. Supponere autem oportet sermonem esse de dispositione propria, quam Deus ab homine petit et expectat, ut illum justificet eique peccata remittat; hanc enim solam Theologi, consentanee ad modum loquendi Scripturæ et Patrum, dispositionem ac præparationem hominis ad justitiam vocant. Et præsertim quando de illa dispositione tractant, qua homo seipsum cum divina gratia disponit, vel qua se sanctificat aut vivificat, ut Scriptura loquitur et supra retulimus.

3. *Assertio de fide.* — Dicimus ergo dispositionem ad gratiam esse actum non solius gratiæ, sed etiam liberi arbitrii. Est assertio de fide satis quidem in superioribus generaliter probata de actibus supernaturalibus, et ideo breviter nunc ostenditur, applicando eadem fere omnia ad hos actus, ut habent vim dispositionum. Primo enim hæc dispositio maxime solet in Scriptura postulari sub nomine conversionis; hanc autem conversionem liberam esse debere, satis expresse asseritur in illis locis, in quibus ab homine postulatur tanquam conditio seu dispositio necessaria ad justitiam, et ab ejus libero consensu pendens. Sic in virtute argumentatur Concilium supra, capite quinto, ex illo Zachariæ secundo: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Et camdem vim habent fere similia verba Joelis, secundo; Ezechielis, decimo octavo; et illa Apocalypsis, tertio: *Si quis aperuerit, intrabo ad illum;* et illud Lucæ, decimo tertio: *Si pœnitentiam non egeritis, omnes similiter peribitis.* Ibi enim postulatur pœnitentia ut dispositio necessaria, ita tamen ab ipso homine efficienda, ut etiam damnatio ob illius omissionem in manu sit liberi arbitrii; est ergo illa dispositio actus eliciendus a libero arbitrio.

4. *Concilii Tridentini definitio.* — Secundo,

definit hoc expresse Concilium Tridentinum, sessione sexta, nam, cum canone tertio docuisset hanc dispositionem non posse haberi sine auxilio gratiæ, subdit, in canone quarto, in illamet dispositione ita consentire hominem Deo excitanti atque vocanti, ut in potestate ejus sit dissentire, si velit, per quæ verba libertatem illius actus describit. Et ea ratione, in canone quinto damnat dicentes liberum arbitrium rem esse de solo titulo, quod maxime intelligit de libero arbitrio, etiam ut cooperante gratiæ Dei. Consentiunt antiqua Concilia et Patres omnes, præsertim Augustinus, quos satis in allegatis locis retulimus, et ideo superfluum nunc esset testimonia coacervare. Quia vero Patres non semper loquuntur de propriis actibus, qui sunt dispositiones ad gratiam, advertimus satis esse quod vel in genere de actibus necessariis, vel de conducentibus ad salutem, indifferenter loquantur, vel in specie de actu fidei, spei, charitatis, pœnitentiæ, etc. : tum quia sermones indefiniti et generales in tali materia æquivalent universalibus ; tum etiam quia eadem est ratio libertatis vel necessitatis in his et illis actibus, quia omnes a gratia efficaci procedunt, et ideo etiam ipsi hæretici eodem modo loquuntur de omnibus, eidem necessitati illos subjiciendo ; ergo, eadem ratione, cum Patres docent illos libere fieri, de omnibus indifferenter loquuntur. Addo experimento nobis constare posse non minus libere fieri actum conversionis, quam actus dilectionis vel fidei post conversionem a peccato vel infidelitate ; nam utrosque actus ita facimus, ut in nostra potestate positum esse agnoscamus non facere, si nolimus. Imo in ipsa prima conversione eo major solet intercedere deliberatio, magisque voluntaria determinatio, quo supponitur homo minus propensus, minusque facilis vel assuefactus ad similes actus.

5. *Ratio a priori.* — Tertio, est ratio a priori, quia voluntas nostra est natura sua libera, ut ex prima parte supponimus, et non amisit libertatem per originale peccatum, ut in primo prolegomeno probatum est, nec per auxilium gratiæ efficaciter adjuvantis illam amittit in operibus gratiæ, ut libro quarto ostendimus ; ergo non est unde libertate careat in his operibus quibus ad gratiam disponimur, quia non minus in his actionibus quam in aliis supernaturalibus actibus potest Deus ita moderari impulsum et adjutorium suum, ut libertati suum locum relinquat. Quod si potest, profecto ita etiam facit. Primo, quia in his operibus, sicut in aliis, dicitur Deus adjutor noster, unde nos etiam coadjutores illius sumus, sponte ac libere illi cooperando, ut ratiocinatur Augustinus, tract. quarto in epistola prima Joann., et libro secundo de Peccator. merit., capit. quinto, et sermon. decimo tertio, de Verb. Apostol. Secundo, quia oportuit hominem ad suam justificationem concurrere ; non concurrit autem ut causa physica, sed ut moralis ; jam enim est a nobis ostensum propriam dispositionem ad gratiam esse moralem dispositionem, non physicam ; at sine libertatis usu non est moralis actio, nec causalitas ; unde actus gratiæ excitantis non sunt proprie dispositiones ad gratiam, ut statim dicemus, quia non libere fiunt. Tertio, est optima congruentia, quia peccatum libere ab homine committitur ; ergo, ut homini remittatur, merito libera suæ voluntatis mutatio et conversio ab eo postulatur, ut per eam aliquo modo, prout potest, divinæ injuriæ satisfacere conetur, et humiliter veniam efflagitet, quæ omnia sine libertate non fiunt, nec alicujus moralis existimationis sunt. Eo vel maxime quod homo, cum ei peccatum remittitur, ad divinam amicitiam admittitur ; at vero inter eos qui libero arbitrio uti possunt, amicitia per spontaneam ac liberam voluntatem contrahi et acceptari debet, quia amicitia esse debet mutua, et ex utraque parte voluntaria ; ergo merito consensus liber ab homine justificando postulatur.

6. *Corollarium de fide.* — Atque ex hac resolutione sequitur dispositionem hanc ad justitiam esse opus non solum gratiæ divinæ, sed etiam voluntatis humanæ, id est, proprie et physice ab illa elicitum, seu effectum. Hoc æque certum ac de fide est, et ex eisdem Scripturæ locis convinci potest, tum quia nemo ab alio postulat nisi quod potest efficere ; Scriptura autem ab homine postulat hujusmodi actus ; supponit ergo illos posse effective producere; tum etiam quia Scriptura expresse utitur verbis hanc efficacitatem significantibus ; Ezechiel, decimo octavo : *Convertimini, et agite pœnitentiam ;* Matth., tertio : *Pœnitentiam agite;* Apocalyp., tertio : *Si quis aperuerit, intrabo ad illum;* aperire enim efficere est. Et similia sunt alia vulgaria testimonia, in quibus dicitur peccator vivificare aut sanctificare se, quando se ad gratiam disponit. Et ita veritatem hanc docuit Concilium Tridentinum, dicta sessione sexta, canone quarto,

et tradunt Patres frequenter, præsertim Augustinus in locis proxime citatis, et in aliis supra, tractando de Auxiliis gratiæ adjuvantis et cooperantis, allegatis. Consecutio denique hujus partis ex præcedenti est evidens, quia, ut supra, prolegomeno primo, visum est, de ratione potentiæ liberæ est ut sit effectrix actus sui; unde e contrario de ratione actus liberi est ut sit effective ab illa facultate, respectu cujus est liber; sed ostensum est dispositionem ad gratiam esse actum homini liberum; ergo est etiam efficienter ab ejus libera voluntate. Denique ratio generalis et physica est, quia actus isti sunt vitales, de quorum ratione est ut fiant active ab intrinseco vitæ principio.

7. *Solvitur primum argumentum.* — Superest ut ad argumenta respondeamus. Et primum quidem, quia ex actibus gratiæ excitantis sumitur, non procedit contra hanc ultimam resolutionis nostræ partem, quia etiam illi actus sunt efficienter a nostris potentiis propter rationem vitæ, ut in lib. 3 dictum est; procedit ergo contra priorem partem de libertate actus; solum tamen fundatur in æquivocatione vocis *dispositionis;* nam, si omnis præparatio voluntatis ad suam justitiam vel conversionem, dispositio ad habitualem justitiam vel remissionem peccatorum appelletur, sic non est dubium quin illi actus possint dici præparationes et dispositiones ad gratiam, licet remotissimæ. De illis enim excitantibus auxiliis sæpe exponit Augustinus illud Proverb. 8, secundum Septuaginta: *Præparatur voluntas a Domino.* Et de illis etiam exponit Concilium Tridentinum orationem illam: *Converte nos, Domine*, etc., nam per omnem conversionem, sive sit a Deo, sive a nobis, aliquo modo disponimur. In præsenti autem non loquimur de dispositione in tam lata significatione, sed de dispositione quæ ipsi homini, ut agenti, tribui possit, id est, qua non solum disponi, sed etiam seipsum disponere vere ac proprie denominetur. Unde potest duplex præparatio distingui: una, per quam a solo Deo prævenitur et disponitur, ut aliquid supernaturale agere valeat; alia, qua homo gratia Dei præventus et adjutus se disponit, ut aliud donum gratiæ a Deo recipiat. Hic ergo non de priori, sed de posteriori dispositione loquimur, et de hac dispositione loquuntur Scripturæ, quoties ab homine dispositionem exigunt. Objectiones autem, in prima ratione dubitandi contentæ, de priori dispositione seu præparatione procedunt.

8. *Solutio secundæ rationis.* — Ad secundam rationem, responderi potest imprimis, juxta aliquorum doctrinam, actum dispositionis ad gratiam, licet a libera voluntate simul cum gratia procedat, nihilominus non esse dispositionem ad gratiam, ut procedit a libero arbitrio, sed tantum ut a gratia procedit, et ideo, ut est dispositio, esse effectum solius gratiæ, et ob eam rationem in ratione dispositionis dici effectum gratiæ operantis. Responsionem hanc insinuat D. Alvarez, libro de Auxiliis, disputat. 75, numero quarto, dum ait quod ultima dispositio ad gratiam, quatenus est dispositio, non tribuitur homini, quamvis ab eo eliciatur per liberum arbitrium, sed solum Deo infundenti gratiam, quia dispositio, in quantum dispositio, tribuitur agenti inducenti formam. Verumtamen sive rem spectemus, sive loquendi modum, doctrina illa admittenda non est, neque ad explicandum D. Thomam vel solvendum argumentum est necessaria. Et imprimis quod ad rem pertinet, actus quo disponimur ad gratiam, non solum in quantum actus, sed etiam in quantum dispositio, est a nostro libero arbitrio effective, ut in tomo primo 3 partis, disp. 4, sect. 8, § *Quarto sequitur*, late ostendi, et in quarto tomo, disp. 8, sect. 3, numero quinto et sexto. Et breviter probatur, quia ille actus non est dispositio ad gratiam tantum ut supernaturalis est, sed ut est actus vitalis et liber, quod essentialiter habet, quatenus a libero arbitrio procedit. Præterea, quia ille actus sub nulla ratione considerari potest, ut sit dispositio, sub qua non sit a libero arbitrio. Nam si illa ratio dispositionis sit aliquid absolutum, physicum et supernaturale, totum id est effective a voluntate, quia sub quacumque ratione supernaturali et physica libere et vitaliter fit. Si vero ratio dispositionis formaliter consideretur, prout dicit habitudinem ad formam, etiam ut sic est ab homine, imo ex illa intentione formali ordinarie fit. Nam peccator ideo de peccatis dolet, ut se ad remissionem peccatorum obtinendam præparet.

9. *Consentit modus loquendi Scripturæ et Conciliis.* — Deinde, si de modo loquendi agatur, immerito dicitur ultimam dispositionem ad gratiam, ut dispositio est, non tribui homini. Nam, si est ab illo proprie et libere operante, cur non tribuitur illi in suo genere? Item hoc repugnat modo loquendi Scripturæ, et Conciliorum, nam Scriptura sub propria ratione dispositionis loquitur, cum dicit: *Præ-*

parate corda vestra Domino, et similia quæ supra citavimus. Eodemque modo loquitur Concilium Tridentinum, cap. 5, dicens homines vocari, etc., *ut se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando, disponant*, et his similia repetit in capite septimo et sequentibus, et canon. quarto et septimo. Unde formari potest ratio, quia tunc actio vel effectus sub aliqua ratione alicui tribuitur, quando illum sub eadem ratione denominat; sed hæc actio, ut dispositio, denominat ipsum hominem disponentem seu præparantem se; ergo ille actus, etiam ut dispositio, est ab illo, sive tribuitur. Item ratione illius dicitur homo sanctificare se, primo Joannis tertio, vel suam animam vivificare, Ezechiel. 18, utique dispositive, ut recte exposuit D. Thomas, quæstione 28 de Veritate, artic. 8, ad sextum; ergo, etiam ut dispositio est, illa conversio homini tribuitur. Neque est verum dispositionem semper soli tribui illi causæ quæ formam inducit, tum quia etiam in naturalibus contingit materiam disponi a particulari causa, et formam induci a cœlo, et in generatione homo disponit corpus, et Deus animam inspirat; tum etiam quia in morali dispositione multo magis necessarium est dispositionem tribui homini se disponenti, quia illa dispositio, ut moralis, dicit essentialem habitudinem ad proximam causam, etiamsi gratia physice tantum a Deo fiat. Nec denique obstat quod dispositio illa supernaturalis sit, quia, etiam ut talis est, elicitur ab homine, ut cooperante divinæ gratiæ per voluntatem suam, ut elevatam, ut in superioribus visum est.

10. *Explicatur D. Thomas. — Quo sensu locutus sit D. Thomas.* — Denique doctrina illa ad explicandum D. Thomæ sensum necessaria non est, neque accommodata; jam enim in libro tertio, cap. 21, ostendimus quo in sensu D. Thomas dixerit primam conversionem in Deum esse a gratia operante. Duobus enim modis, inter alios, potest accipi gratia operans: uno modo, ut excludit propriam hominis deliberationem cum morali progressu ab intentione finis ad electionem mediorum, consilio proprio interveniente; alio modo, ut excludit etiam liberam cooperationem. Hoc posteriori modo certum est dispositionem, qua homo se ad gratiam præparat, non esse a sola gratia operante; quamvis enim ab illa sit, et initium ab illa habeat, non tamen consummatur seu elicitur sine gratia cooperante. Neque id negavit unquam D. Thomas, ut in dicto capitulo 21 ostendimus. Et est aperta sententia Augustini, imo et Concilii Tridentini in locis ibi allegatis. D. Thomas ergo in alio loco sumpsit gratiam in priori et latiori significatione, dixitque primam conversionem peccatoris esse a gratia operante, quia in ea homo non se movet ex intentione finis ad electionem mediorum, sed principaliter movetur ab auctore gratiæ. At vero gratia operans sic sumpta non excludit liberam efficientiam in actum conversionis, ut ostensum est. Addo etiam quod, licet id sit verum de conversione, ut directe tendit in Deum, ut finem ultimum supernaturalem, nihilominus, secundum quamdam reflexionem quam voluntas facere potest in actus suos, posse illam conversionem eligi ut medium ad consequendam remissionem peccatorum, et ita procedere ex gratia cooperante morali modo supra explicato, procedendo per consultationem et electionem; semper tamen necesse est supponi aliquam efficacem voluntatem seu intentionem salutis, quam supernaturalem esse necesse est, et procedere a gratia operante priori modo sumpta, quamvis sine propria efficientia et libertate non fiat.

11. *Ad tertium. — Distinctione utendum. — Respondetur ad illationem ductam ex Paulo.* — Tertium argumentum tres partes habet, quarum prima, de justificatione ex operibus, in sequentibus tractanda est late; nunc breviter dico particulam illam *justificationis* accipi posse, vel pro tota mutatione ad justitiam ab initio usque ad consummationem ejus, et sic negatur sequela, quia nullam habet apparentiam, vel pro infusione habitualis justitiæ, prout nunc loquimur, et sic subdistinguenda est particula *operibus;* potest enim accipi pro operibus puris (ut sic dicam), id est, quæ gratiam non supponunt, nec ab illa procedunt, vel potest includere opera ex gratia facta. Priori ergo modo negatur sequela, quia dispositio ad gratiam ita est opus liberi arbitrii, ut sit etiam opus gratiæ. In posteriori autem sensu subdistinguenda est particula *ex*, quia si dicat habitudinem meriti proprii, et de condigno, sic etiam negatur sequela; si vero generaliter dicat habitudinem alicujus causæ, saltem dispositivæ, sic conceditur sequela; est enim consequens verissimum et conforme Scripturis. In quo autem sensu vel Paulus vel Jacobus de justificatione ex operibus locutus sit, infra c. 22 videbimus. In secunda illius argumenti parte, inferebatur habere peccatorem pœnitentiam agen-

tem unde glorietur contra Paulum. Ad hoc autem jam in superioribus responsum est negando sequelam, quia libertas non obstat quominus actus ipse liber, ex gratia factus, sit donum Dei, et ideo non habet homo unde in se glorietur, quod Paulus refellit; habet tamen unde possit in Domino gloriari, quod si modeste et cum debita humilitate fiat, a Paulo in alio loco commendatur. In tertia parte ejusdem argumenti petitur quomodo cum libertate conversionis stet sententia Pauli: *Non est volentis*. Sed hoc etiam in lib. 5 explicatum est, nam quoad vocationem congruam et præparationem ejus, non est volentis hominis, sed miserentis Dei; quoad executionem vero ita est salus principaliter a Deo, ut etiam sit volentis hominis, quia qui vocat hominem congrue sine illius merito vel voluntate, non salvat illum sine libera illius cooperatione.

CAPUT IX.

UTRUM DISPOSITIO AD JUSTITIAM SIT VERA CAUSA MORALIS, ET IN ILLO ORDINE MATERIALIS CAUSA GRATIÆ HABITUALIS ET REMISSIONIS PECCATI.

1. *Dubitatio est de dispositione proxima, et remota.* — *Assertio* 1 *de remota dispositione.* — Quæstio hæc tractari potest de dispositione remota, et de proxima seu ultima; præcipua vero difficultas ejus est de ultima dispositione, et ejus intuitu illam præcipue movemus, ideoque prius breviter de remota dispositione illam expediemus, ut circa proximam paulo diligentius immoremur. Dico ergo imprimis dispositionem remotam ad gratiam habitualem aliquo modo esse causam illius, non tamen per se ac proprie influentem in illam, sed mediate et quasi per accidens. Prior pars per se manifesta est, quia ipsum nomen dispositionis involvit rationem causæ, præcipue quando dispositio est prævia, ac præparans materiam ad introductionem formæ; talis est autem dispositio remota, ut in ipsa voce supponitur; ergo est aliquo modo causa. Item causa (ut Aristoteles dixit) est ad quam sequitur esse rei; sed ex tali dispositione sequitur esse gratiæ, saltem mediate, et remote; nam quia homo se remote disponit, recipit auxilium quo perfectius disponatur, et quia perfectius disponitur, tandem gratiam habitualem et remissionem peccati consequitur; ergo de primo ad ultimum ex remota dispositione gratia sequitur, tanquam ex originali causa in suo ordine.

2. *Secunda conclusionis pars probatur.* — Hinc vero recte colligimus aliam assertionis partem, nimirum, remotam dispositionem respectu habitualis gratiæ non esse propriam et per se causam illius, sed quasi per accidens, etiam in ordine suo. Nam propria et per se causa alicujus effectus est, quæ immediate in illum influit; causa vero causæ quæ cum illa non influit in effectum ejus, sed tantum dedit illi esse, vel virtutem causandi, non est causa per se, sed per accidens, alterius effectus procedentis proxime a sola re producta a priori causa, sicut in causis et effectibus per accidens cernitur. Petrus enim, qui est per se causa Joannis filii sui, tantum est causa per accidens Francisci filii Joannis, nepotis Petri; quia, licet Petrus ipsum esse et virtutem agendi Joanni dederit, ejus tamen actio ibi terminata est, et in generationem Francisci non influit, qui quasi per accidens ad priorem generationem comparatur. Ad hunc autem modum se habet dispositio remota ad habitualem gratiam, nam in illam directe aut per se non influit eo morali modo quo potest influere, quia nec illam per se impetrat, aut ratione illius datur. Sed immediate impetrat aliquod majus auxilium, quo se homo perfectius disponat, et huic perfectiori dispositioni, si ultima sit, commensuratur gratia quæ ratione illius datur. Est ergo dispositio remota (sicut ipsum etiam nomen præ se fert), solum causa mediata, et ideo talis dispositio per se non est necessaria, licet, moraliter loquendo, et juxta modum producendi ab imperfecto ad perfectum homini connaturalem, multum ad justificationem conferat. Ex hac tamen declaratione intelligitur talem dispositionem, remotam respectu gratiæ habitualis, esse proximam respectu alicujus prioris gratiæ auxiliantis, et respectu illius dici posse propriam ac per se causam moralem contraria ratione. Eademque ratione, si talis dispositio ad gratiam in sacramento conferendam hominem præparet, merito dicetur proxima et per se causa illius, quia illam impetrat, ut Concilium Tridentinum, sess. 14, cap. 4, testatur, et ita in suo genere ratione illius proxime datur, ac denique sub illa consideratione jam non est dispositio remota, sed proxima, ut supra declaravi, et ideo mirum non est quod propriam rationem causæ habeat, ut in sequenti puncto comprobabitur. Hæc enim de dispositione remota tantum dicenda occurrunt.

3. *Prima opinio de proxima gratiæ disposi-*

tione extra sacramentum. — *Ratio pro hac sententia.* — Superest ergo dicendum de dispositione proxima seu ultima, prout extra sacramentum in justificatione peccatoris confertur. Aliqui enim Theologi hujus temporis indicare videntur nullam esse dispositionem ultimam ad gratiam, quæ natura sua et extra sacramentum sit vera causa realis ejus, vel physice, vel etiam moraliter. Nam quod non sit physica causa ejus, jam a nobis ostensum est. Quod vero nec moralis sit ita explicatur, quia nullus est actus hominis supernaturalis, qui habitum gratiæ immediate extra sacramentum impetret, nec qui ita proxime hominem ad illum habitum præparet, ut ratione talis actus statim infundatur. Hanc sententiam aliqui videntur sumere ex doctrina P. Vazquez variis in locis, licet in terminis ab illo non asseratur. Fundamentum hujus sententiæ ita potest proponi : nam, si quis esset actus proxime disponens ad gratiam, tanquam vera causa ejus, maxime esset dilectio Dei super omnia ; sed dilectio Dei super omnia non est talis dispositio ad gratiam ; ergo nulla talis dispositio dari potest. Major recte intellecta certissima est ; nam est sermo de habituali justitia, prout includit gratiam sanctificantem et charitatem infusam ; hæc autem non infunditur extra sacramentum ei qui antea in peccato erat, nisi per actum dilectionis Dei super omnia, seu per contritionem quæ illum includat, in Deum convertatur, ut certum esse suppono ex materia de Pœnitentia, et statim confirmabitur. Minor probatur ex alio principio, quod prima dilectio Dei super omnia, seu perfecta conversio in Deum, est effectus ipsius habitus gratiæ, et charitatis prius natura infusæ, de quo principio in cap. 11 dicemus. Illo autem supposito, plane sequitur actum contritionis non præparare hominem, ut ei habitualis gratia infundatur, sed potius ipsum hominem per habitum gratiæ præparari, ut actum dilectionis perfectæ seu contritionis eliciat. Unde consequenter fit non infundi charitatem homini, quia super omnia Deum diligit, sed potius infundi ut eum diligat ; ergo infusio habitus non est effectus talis actus, ut dispositionis, sed solum ut finis, propter quem habitus infunditur.

4. *Loci Vazquez, in quibus superiori opinioni favet.* — *Vazquez cum communi consentit, et duo distinguit.* — Sic ergo potest sumi hæc sententia ex doctrina P. Vazquez 1. 2, disp. 211, fere per totam, quatenus in illa stabilire conatur illud principium, quod prima contritio vel dilectio super omnia, effective elicitur ab habitu gratiæ et charitatis. Unde cap. 5, num. 31, non veretur confiteri gratiam habitualem distribui singulis, non quia contriti sunt, sed ut conterantur. Et consequenter cum Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 7, dicat Deum partiri singulis justitiam inhærentem secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem, exponit illud non loqui de dispositione per contritionem perfectam, sed imperfectam, quæ ad justificationem in sacramento baptismi necessaria est. De qua sola justificatione ibi Concilium loqui, fusissime contendit in eadem 1. 2, disputatione 203, cap. 9, ubi etiam generaliter ostendere conatur nullibi Concilium Tridentinum perfectam contritionem vel charitatis dilectionem assignare pro dispositione ad justificationem vel remissionem peccatorum, sed tantum contritionem et dilectionem imperfectam, quæ est attritio et amor concupiscentiæ Dei, ut asserit in dicta disputatione 203, capite nono, numero 88, et usque ad num. 106 prosequitur. Quam doctrinam brevius repetit in 3 part., disputatione 2, cap. quinto et sexto. Nihilominus tamen in nullo ex his locis simpliciter negat contritionem perfectam esse posse dispositionem ad gratiam habitualem. Imo, in 1. 2, disp. 211, cap. 5, num. 30, fateri se dicit cum communi schola, perfectam contritionem esse dispositionem ad gratiam habitualem. Addit vero distinctionem vel ex parte efficientis, vel ex parte passi, negatque esse dispositionem ex parte efficientis ad infundendam gratiam habitualem ; affirmat autem esse dispositionem ex parte passi ad illam recipiendam. Et infra, num. 110 et sequentibus, ait dari quidem dispositionem ultimam ex parte efficientis ad infusionem gratiæ, illam tamen non esse dispositionem ultimam ad remissionem peccatorum, quod in disp. 211 se demonstraturum promittit.

5. *Assertio secunda communis.* — *D. Thomæ auctoritas.* — Nihilominus simpliciter asserendum est, primo, in justificatione quæ fit extra sacramentum necessariam esse aliquam ultimam dispositionem, cui soli proxime conjungatur infusio gratiæ habitualis. Hæc est communis doctrina Theologorum, qui interdum sub generali voce dispositionis ultimæ, interdum sub speciali ratione contritionis, vel perfectæ dilectionis loquuntur. Hanc assertionem ex professo docui in t. 1 tertiæ p.,

disp. 4, sect. 8, et pro illa citavi D. Thom. 1. 2, quæst. 113, art. 5 et 8. Nam in priori docet, ad justificationem semper esse necessarium motum liberi arbitrii et gratiæ, et in posteriori, illum motum concurrere, tanquam dispositionem ultimam, simul quidem tempore, prius autem natura quam sit gratiæ infusio. Unde immerito dictus auctor respondet divum Thomam loqui de dispositione quæ subsequatur infusionem gratiæ, cum, in dicto art. 8, ad 1, expresse D. Thomas dicat quod dispositio subjecti præcedit ordine naturæ susceptionem formæ, licet sequatur actionem agentis, non quamcumque, *sed per quam ipsum subjectum disponitur*, quæ verba capite sequenti latius ponderabimus. Præterea idem D. Thomas, 3 part., quæst. 86, art. 6, docet remissionem peccati esse effectum pœnitentiæ, secundum quod est principium quorumdam actuum humanorum, qui sunt ex parte peccatoris, et materialiter se habent in pœnitentiæ sacramento, utique quia sunt materiales dispositiones ad justificationem. Et, in solut. ad. 1, declarat in illis actibus includi cum actu pœnitentiæ actum fidei formatæ. Et in quæst. 89, art. 1, ad 1, expresse dicit *actum primum pœnitentiæ esse dispositionem ad gratiam consequendam, scilicet contritionem.* Et in art. 2 dicit quod *motus liberi arbitrii, qui est in justificatione impii, est ultima dispositio ad gratiam.* Idem habet in 4, dist. 17, quæst. 2, art. 2, ad 4 : *Eodem* (inquit) *modo sumus causa augmenti gratiæ, sicut ipsius gratiæ, scilicet, per modum dispositionis, non efficientiæ, quæ est solius Dei.* Et quæst. 28 de Verit., art. 1, respondet quod *contritio est causa remissionis culpæ, in quantum est dispositio ad gratiam.* Et ad 2 ait : *Si contritio secundum se consideretur* (id est, sine ordine ad sacramentum), *non se habet ad gratiam, nisi per modum dispositionis.* Ubi exclusiva maxime consideranda est. Eamque doctrinam in reliquis solutionibus confirmat. Quam docuit etiam Alens., 4 p., quæst. 73, memb. 3, alias quæst. 17, memb. 4, art. 7, § 3, et Bonaventura, in 4, d. 17, in prima parte illius, a. 2, quæst. 2. Omitto alios antiquos in 4, dist. 14 et sequentibus, qui communiter docent dari aliquam ultimam dispositionem ad gratiam, et ad remissionem peccati, quamvis in illa dispositione explicanda varii sint, quod modo non agimus.

6. *Recentiorum calculo confirmatur.* — Præterea moderni etiam scriptores in hac veritate consentiunt, imprimis Cajetanus et moderni expositores D. Thomæ in citatis locis. Nam, licet contendant contritionem vel primam conversionem perfectam peccatoris effici ab habitibus gratiæ, vel charitatis, aut pœnitentiæ, nihilominus negare non audent eamdem conversionem esse proximam dispositionem ad habitualem gratiam et remissionem peccati; sed illa duo totis viribus conciliare conantur, ut in capite sequenti videbimus. A fortiori vero illam docent omnes qui tenent actum contritionis non procedere a gratia, neque illam de condigno mereri, quos capite sequenti et infra lib. 12 referemus. Ex his vero qui contra hæreticos scripserunt, allegavi pro hac sententia Stapletonium, lib. 5 de Justificatione, proleg. 1, quoniam ibi amorem Dei inter dispositiones proximas gratiæ numerat. Et quoniam locus est notandus, et male ab aliis exponitur, paulo diligentius illum ponderabo. Aiunt ergo Stapletonium loqui de amore imperfecto, et qui tempore præcedere solet infusionem gratiæ. Sed hoc verbis auctoris repugnat, nam illam opinionem exponendo dicit : *Hanc disponentem dilectionem habuit Magdalena, cum diceret Christus : Remissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Quis autem audeat dicere imperfecte dilexisse, de qua Christus multum dilexisse testatus est? Et tamen de illamet dilectione addit paulo inferius idem auctor : *Neque enim vel Magdalenæ dilectio aliter esse potest causa quod Deus nos diligat, id est, charitate Dei habitualiter nobis infusa.* Nam, ut jam dixerat, *de hac locutus est Christus, cum diceret : Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum.* Et paulo post : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit,* etc. Et infra necessitatem hujus dispositionis probat ex Paulo dicente : *Neque circumcisio aliquid valet, neque præputium* (*Supple*, inquit, *ad justitiam consequendam*), *sed fides, quæ per charitatem operatur.* At hæc omnia de dilectione perfecta esse intelligenda indubitatum est. Et ut tollatur omne dubium, statim inquirit an dilectio Dei disponens ad justitiam sit dilectio super omnia, et contra Protestantes defendit (ut ait) *communem Scholasticorum sententiam, quæ illud affirmat.* Ac denique in § ultimo ejusdem proleg., de tota illa dispositione sic declarata exponit et confirmat sententiam Concilii, dicentis gratiam, utique habitualem, infundi unicuique secundum gratuitam Dei voluntatem, et propriam uniuscujusque dispositionem.

7. *Objicit P. Vazquez, dict. disp.* 203, *c.* 9, *num.* 108. — *Rejicitur.* — At objicit P. Vaz-

quez Stapletonium in 4 proleg. dicere justitiam non consequi hanc dispositionem certa lege, quod non esset verum, si dilectionem perfectam in illa dispositione includeret. Verum in illo opere non invenio quartum prolegomenum, sed tria tantum. Quod si per errorem scriptoris allegatur in eodem proleg. 1, § *Notandum,* ubi ait ex his dispositionibus non consequi justitiam ipsam, tanquam ex sua causa effectum, neque tanquam ex aliquo merito, etiam ibi non invenietur dictum, *non consequi certa lege.* Neque potuit Stapletonius id dicere, nisi sibi aperte contradiceret. Neque etiam id sequitur ex ibi dictis, quia posterior pars de merito nihil refert ad causam præsentem, quia sine merito potest intelligi certa lex et infallibilis consecutio inter hanc dispositionem et formam gratiæ. Unde expresse ibi ait se loqui de dispositione, *quatenus tempore vel natura gratiam præcedit.* An vero in illa dispositione sit aliquod proprium meritum primæ gratiæ, in lib. 12 tractandum est. Altera vero pars intelligenda est de causa effectiva, ut ipsemet exponit, dicens : *Dispositio enim materiæ, etiam in rebus naturalibus, non ex necessitate producit formam,* etc., et latius ac evidentius idem exponit ac confirmat in eodem lib. 5, cap. 12, toto § ultimo.

8. *Auctoritates.* — Consentiunt huic doctrinæ Driedo, de Captivit. et redempt. generis humani, tract. 4, cap. 2, in 8 parte illius, memb. ejus 1, not. 3 et 4, ubi contritionem in hoc ab attritione distinguit, et art. 8, versus finem in responsionibus ad Bucerum, § *Dispositio proxima,* et § *Amorem Dei,* ubi etiam ita exponit dilectionem Magdalenæ. Consentit Vega, lib. 6 in Trident., c. 28, et fere per totum librum, et lib. 8, cap. 8 et 9; Soto, lib. 2 de Natur. et grat., cap. 9 et sequentibus usque ad 16, et idem aperte supponit in 4, d. 15, quæst. 1, art. 2; et tenet Petr. de Soto, lect. 4 de Pœnit.; et Cano, Relect. de Pœnit.; late Bellarminus, lib. 1 de Justificat., cap. 2, § *Causa materialis,* et cap. 13, § *Quarta dispositio,* et sequentibus, ubi distinguit duplicem dispositionem, remotam, et proximam quæ tantum ordine naturæ antecedit infusionem gratiæ et remissionem peccatorum, et hanc dispositionem dicit includere perfectam Dei amorem. Omitto reliquos modernos scriptores et expositores D. Thomæ, tam in 1. 2 quam in materia de Pœnitent.; omnes enim hanc sententiam tanquam certam supponunt; magis vero ex professo impugnando contrariam opinionem de hac re novissime scripsit P. Lorca 1. 2, disp. 32 de Grat.

9. *Scriptura roboratur.*—Potest autem hæc assertio probari efficaciter ex illis testimoniis Scripturæ, in quibus Deus promittit justificationem homini facienti quod in se est cum divino auxilio, ut ad Deum convertatur, ut est illud Isai. 55 : *Revertatur ad Dominum, et miserebitur ejus, et ad Deum nostrum, quia multus est ad ignoscendum;* et Jerem., 3 : *Convertimini, et sanabo aversiones vestras,* ubi aperte conversio postulatur ab homine, ut dispositio necessaria ad indulgentiam et misericordiam consequendam. Et Joel. 2, additur debere esse conversionem ex toto corde : *Convertimini ad me ex toto corde vestro,* etc. Ordo autem et ratio dispositionis optime explicatur per illam conditionalem : *Si converteris, convertam te, et ante faciem meam stabis,* Jerem. 15; *et si pœnitentiam egerit gens illa, agam et ego,* Jerem. 28; *et si convertamini, salvi eritis,* Isai. 30; et alia similia Ezech. 18 et 33, et in aliis Prophetis leguntur. Quibus certe nihil aliud exigitur ab homine, nisi ut se disponat, et, quantum in se est, cum divino auxilio faciat ut Dei gratiam consequatur. Unde optime dixit divus Thomas 1. 2, quæst. 109, quod se ad Deum convertere, est se ad gratiam præparare. Quod autem in illis locis sermo sit de perfecta dispositione, quam ultimam vocamus, evidens est, tum ex illis verbis : *Ex toto corde,* et illis : *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies,* Psal. 50; tum ex certa promissione, et infallibili connexione, quæ eisdem verbis significatur, ut etiam indicata est a Christo dicente : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo,* Joan. 14; et a Jacob., cap. 4 : *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis;* tum denique quia semper fuit aliqua ultima dispositio necessaria; ergo incredibile est in omnibus Scripturæ locis solum postulari ab homine imperfectas et remotas dispositiones, et nunquam perfectas, ac sufficientes, et necessarias; hoc ergo maxime fit in dictis Scripturæ locis. Et in eodem sensu dixit Ambrosius, lib. 1 de Pœnit., cap. 4 : *Expectat conversionem nostram Deus, ut revertamur ipsi ad gratiam,* ubi sine dubio loquitur de conversione perfecta. Et alia ex Patribus in dicto loco allegavi, et videri etiam possunt scriptores circa allegata Scripturæ testimonia.

10. *Docet Tridentinum.* — Præcipue vero convincitur hæc veritas ex Concilio Tridentino, sess. 6; nam cap. 6 citra ullam dubitationem describit dispositionem sufficientem ad

justificationem recipiendam, non solum per baptismi sacramentum in re ipsa susceptum, sed etiam in voto, ut in cap. 4 præmiserat, et tamen de illa subjungit in cap. 7 : *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur.* Et infra dicit juxta hanc dispositionem justitiam infundi. Et in canon. 3, inter actus quibus ad justitiam disponimur, dilectionem et pœnitentiam ponit. Hæc autem omnia de sola imperfecta et remota dispositione interpretari, et novum, et incredibile est, ut in citato loco late ostendi. Et in superioribus etiam consideravi Concilium loqui de justificatione absolute, sive cum sacramento in re, sive in voto fiat, ut ex cap. 4 manifestum est. Item addo in illo can. 3 definitionem esse universalem de gratia justificationis, et non posse a quoquam restringi ad solam gratiam, quæ in sacramento re ipsa suscepto confertur. Et similiter pondero in canon. 9 generaliter definiri, ad justificationem impii necessarium esse voluntatis ejus motum, quo *se præparet atque disponat* ad justificationis gratiam consequendam. Quæ definitio doctrinalis et absoluta non potest restringi vel ad solam justificationem per sacramentum in re susceptum, vel ad solam dispositionem remotam, quia per illam non cooperatur sufficienter voluntas ad justificationis gratiam consequendam, nec ratione solius remotæ dispositionis dici potest peccator *pœnitere sicut oportet, ut ei justificationis gratia infundatur.* Quibus addi possunt quæ idem Concilium, in sess. 14, cap. 4, de eadem dispositione tradit, quæ in eodem loco ponderata sunt, et paulo post ea, quasi per recapitulationem, ponderabimus.

11. *Ratio.*—Ultimo, addi potest ratio efficax ex illo principio in hac materia a D. Thoma sumpto 1. 2, quæst. 112, art. 2, quod nulla forma introducitur nisi in materia disposita; illud enim verum est de dispositione ultima seu proxima, non de sola remota, quia forma non introducitur in materia tantum remote et imperfecte disposita. Ex illo autem concludit D. Thomas quod ad gratiam præexigitur aliqua præparatio ; ergo præexigitur præparatio per aliquam dispositionem proximam et ultimam ; ergo, generatim loquendo, et abstrahendo a qualitate seu perfectione actus, in quo talis dispositio posita est, evidentissimum est aliquam dispositionem ultimam esse necessariam in omni justificatione peccatoris. Quod in hunc modum declaro et confirmo: nam si aliquis peccator sit dispositus per attritionem, seu contritionem, dilectionemve imperfectam, non statim justificatur, secluso sacramento, et, licet multo tempore in illa permanserit, nunquam justificabitur, utique sine sacramento (sic enim semper loquor). Idemque erit de quacumque dispositione ita imperfecta, ut illi non statim et in eodem momento conjungatur gratia ; quia si per unum instans existit sine infusione gratiæ, etiamsi longo tempore in eodem statu perseveret, non sufficiet ad justificationis gratiam obtinendam, quia sola temporis duratio nihil ad infusionem gratiæ confert, ut ex tomo 3 tertiæ partis, disput. 7, sect. 5, suppono. Ergo necesse est ut dispositio crescat, et ad illud punctum perfectionis perveniat, in qua gratiæ infusio ab illa non separatur nec retardatur ; hanc autem vocamus ultimam seu proximam dispositionem. Ergo hæc est in omni justificatione necessaria. Declaratur præterea in hunc modum, quia ex duobus peccatoribus se disponentibus ad justitiam, unus justificatur, et non alius; sed hoc non est ex solo arbitrio Dei, cum æqualiter promiserit veniam omnibus pœnitentibus; ergo ratio aliqua reddenda est ex parte ipsorum hominum. Hæc autem non est alia, nisi quia unus tantum se disponit remote, et alius proxime ; ergo est necessaria dispositio proxima. Quod adeo verum est, ut, etiam in justificatione per sacramentum, si ex duobus suscipientibus sacramentum, unus justificatur et non alius, ratio reddenda sit ex parte dispositionis, quia unus habuit dispositionem proximam, saltem in ordine ad sacramentum (ut supra declaravi), et non alius; ergo etiam idem est extra sacramentum cum proportione. Denique etiam quando unus in justificatione majorem gratiam habitualem recipit quam alius, ratio proxima reddenda est ex meliori dispositione recipientis, juxta doctrinam Concilii Tridentini; ergo idem cum proportione dicendum est in prima justificatione.

12. *Assertio tertia de peccati remissione.* — *Vazquez, disp.* 203, *c.* 9, *num.* 111, *et d.* 211, *per totam.* — Secundo, ad majorem declarationem, addendum est hanc dispositionem ultimam non solum esse necessariam ad infusionem primæ gratiæ, sed etiam ad remissionem peccati. Hanc assertionem specialiter propono, quia auctor contrariæ sententiæ, ut retuli, inter hæc distinguit. Et licet admittat contritionem, dilectione perfectam, esse aliquo modo dispositionem ad receptionem habitualis gratiæ ex parte passi, absolute negat esse dispositionem ad remissio-

nem peccati. Nobis autem non minus certum hoc posterius videtur quam primum. Primo, quia Theologi quos allegavimus loquuntur expresse de dispositione ultima necessaria ad remissionem peccati obtinendam. Signatim D. Thomas, 3 p., quæst. 86, art. 2, et 1. 2, quæst. 111, art. 3, 5, 6 et 8; Alexand. Alens., et fere cæteri; quibus adde Bonaventuram, in 4, distinct. 16, 1 p., art. 4, quæst. 1, ad 2, dicentem, contritionem non per seipsam, sed mediante gratia, remittere peccatum, utique disponendo ad illam, et consequenter ad remissionem peccati. Item Palud., in 4, d. 17, quæst. 1, art. 1, concl. 1. Unde si fortasse Theologi in aliquibus locis loquuntur solum de dispositione ad gratiam, non ideo excludunt remissionem peccati, quia, neque necesse est ut ubique omnia explicent, et illa duo ita inter se conjuncta sunt, ut sub uno aliud comprehendant, ut mox explicabimus. Secundo, quia testimonia Scripturæ expressius loquuntur de necessitate dispositionis ad remissionem peccatorum, imo vix aliter comprehendunt dispositionem ad gratiam, nisi quatenus ipsa peccatorum remissio per gratiam fit. Assumptum patet ex illis verbis : *Convertimini, et sanabo aversiones vestras;* quid enim sunt peccata, nisi aversiones? aut quomodo sanantur, nisi quia remittuntur? Et eamdem vim habet illud Isai. 55 : *Revertatur ad Dominum,* etc., *quia multus est ad ignoscendum,* id est, ad remittenda peccata. Unde etiam est illud Psal. 31 : *Dixi : Confitebor adversum me,* etc., *et tu remisisti impietatem peccati mei.* Item illud Ezech. 18 : *Convertimini,* etc., *et non erit vobis in ruinam iniquitas,* et capite 33 : *Si impius egerit pœnitentiam,* etc., *omnia peccata ejus non imputabuntur ei,* et similia sunt in Scripturis frequentia.

13. *Est expressa doctrina Concilii Tridentini.* — Tertio, quia id satis expresse docet Concilium Tridentinum, nam in sess. 6, c. 5 et sequentibus, semper dicit hominem se disponere cum divinæ gratiæ auxilio ad justificationem; sub justificatione autem impii remissionem peccatorum includit, ut ex c. 4 constat. Unde c. 7 sic inquit : *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed et renovatio;* utrumque ergo vult in justificatione includi, et utrumque subsequi ad sufficientem et debitam dispositionem. Et in sess. 14, c. 4, post definitam contritionem, addit : *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius.* Ubi (ut alibi ostendimus) non loquitur de sola contritione imperfecta, sed etiam maxime de perfecta, tum quia per se est incredibile, in doctrina de pœnitentia tradenda, Concilium præcipuum ejus actum omisisse; tum etiam quia definitio et verba Concilii optime et perfectius in illam conveniunt; tum præterea quia loquitur de contritione quæ omni tempore fuit necessaria ad peccatorum remissionem, et nunc etiam est in justificatione, quæ fit per sacramentum tantum in voto, quæ sine dubio est contritio perfecta. De hac ergo verificantur illa verba, quia impetrat veniam peccatorum; imo de illa sola simpliciter verum est esse necessariam ad impetrandam remissionem peccatorum; nam contritio imperfecta nec per se necessaria est, sed in defectum alterius, neque absolute impetrat remissionem, sed in sacramento, ut infra Concilium docet. Neutra autem contritio impetrat remissionem, nisi disponendo; sicut ergo imperfecta contritio disponit ad remissionem peccatorum in sacramento obtinendam, ita contritio perfecta extra sacramentum, nunc quidem in voto illius, antea vero etiam sine illo.

14. *Fundamentum convincens.* — Quarto, quia ratio veritatem hanc convincit. Nam eadem est dispositio ad formam et ad effectum formalem formæ; sed remissio peccatorum est effectus formalis formæ gratiæ; ergo impossibile est contritionem, verbi gratia, esse dispositionem ad recipiendam gratiam, et non ad obtinendam remissionem peccati. Neque obstabit si quis respondeat remissionem peccati esse tantum secundarium effectum gratiæ; nam multo magis procedit ratio, et non habet locum dicta responsio. Si vero est secundarius effectus, hic supponit primarium, et consequenter supponit dispositionem ad illum; ergo necessario talis dispositio erit etiam ad secundarium effectum, saltem mediate, et consequenter ad primarium. Aliter vero respondent primam propositionem esse veram de proprio, et quasi adæquato effectu formali formæ, non vero de illo effectu formali, qui potest esse communis ipsi dispositioni perfectæ ad illam formam, quia tunc, eo ipso quod actus disponit ad habitum, inducit etiam illum effectum formalem communem, et ideo non disponit ad illum. Ita vero existimant esse in præsenti, nam, licet actus perfectæ contritionis et habitus gratiæ habeant positivos effectus formales in quibus distinguuntur, conveniunt tamen in effectu expel-

lendi peccatum, et ideo actus, qui est dispositio ad gratiam, non est dispositio ad effectum remittendi peccatum, sed formaliter facit illum. Hæc vero responsio falsam doctrinam supra refutatam supponit, nimirum, actum amoris vel contritionis remittere formaliter peccatum; secluso ergo illo falso dogmate, evidens est consecutio, actum qui est dispositio ad gratiam, esse etiam dispositionem ad remissionem peccati. Præterea retorqueri potest illa responsio, quia ex illa sequitur, de facto gratiam habitualem non expellere formaliter peccatum, quia invenit expulsum per dispositionem ad ipsam gratiam; consequens autem supra improbatum est, et illimet auctores non audent illud admittere, quia plane repugnat Concilio Tridentino, dicto c. 7, ut supra etiam expendimus. Denique discursus supra factus de gratiæ infusione potest hic fieri de remissione peccati; nam ex duobus peccatoribus aliquo modo se disponentibus ad justificationem, unus assequitur remissionem peccatorum, et non alius; at illa disparitas provenit ex parte illorum, quia Deus de se paratus est utrique remittere; ergo expectat Deus dispositionem ultimam et perfectam ad remissionem peccatorum. Item uni datur plenior remissio quam alteri, saltem quoad commutationem pœnæ æternæ in temporalem majorem vel minorem, quod etiam in dispositione inæquali fundatur; ergo signum est ipsam remissionem culpæ intuitu alicujus dispositionis fieri.

15. *Assertio quarta difficultatem capitis dissolvens.* — *Resolvitur proximum dubium.* — Dico tertio: ultima dispositio ad justificationem est in suo genere vera et per se causa primæ gratiæ et remissionis peccati. Hanc assertionem addo, licet in præcedentibus aperte contineatur, ut examinem distinctionem illam ex parte passi, vel ex parte agentis; nam vel repugnantiam involvit, vel non procedit de dispositione, quæ veram rationem causæ habeat respectu formæ ad quam dicitur esse dispositio. Duplex enim dispositio cogitari potest in aliquo subjecto, respectu alicujus formæ in illo introducendæ: una est præparans subjectum, et adaptans illud ad talem formam, et consequenter quasi determinans ipsum agens, seu inclinans illum ad talem formam inducendam, sicut organisatio talis corporis humani hanc materiam disponit ad talem animam, et in suo genere determinat, et quasi movet, et inclinat Deum ad talem animam creandam in illo corpore. Alia vero dispositio esse potest, quæ requiritur in tali subjecto informato tali forma, ut talis forma habeat in illo connaturalem statum, et quasi convenientem ornatum, sicut in corpore tali anima informato dispositio apta dici potest talis pulchritudo et complexio, ac sensuum vivacitas, et similes. Atque hujusmodi dispositio non est proprie causa formæ, vel introductionis ejus, sed potius est quasi passio, seu proprietas consequens formam. Dico ergo dispositionem hanc ultimam esse prioris generis, juxta modum accommodatum dispositioni morali, atque ita esse veram et propriam causam gratiæ et remissionis peccati in eodem genere causæ moralis.

16. *Concilium Tridentinum probat.* — Sic ergo explicata conclusio probatur imprimis ex Concilio Tridentino, dicto cap. septimo, dicente: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*, utique, tanquam effectus causam suam, non enim potest ibi alius consecutionis modus excogitari. Et infra dicit, *justitiam singulis infundi secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* Ex quo aperte sequitur dispositionem hanc esse præparantem et coaptantem subjectum ad talem formam, et consequenter quasi determinare Deum, ut talem modum seu gradum formæ inducat. Deinde in sess. 14, cap. 4, dicit contritionem semper fuisse ad impetrandam remissionem peccatorum necessariam; causa autem impetrans, causa vera moralis est, et per illam causalitatem optime declaratur quomodo hæc dispositio determinet agens ad inductionem talis formæ, nempe impetrando, et (ut statim ibidem dicitur) *hominem ad remissionem peccatorum præparando*, ut nimirum Deus intuitu illius dispositionis peccata remittat; hoc ergo modo est talis dispositio vera causa primæ gratiæ et remissionis peccatorum. Estque hæc doctrina valde consentanea modis loquendi Scripturæ in citatis locis: *Si peccator egerit pœnitentiam, vita vivet, et non morietur*, et similibus. Quamvis enim ex conditionali locutione formaliter non inferatur causalitas, tamen in materia promissiva (ut sic dicam) optime infertur, quando conditio requisita est aliquod obsequium liberum exhibendum ab eo cui talis promissio sub tali conditione fit, et intuitu cujus aliquid promittitur, quia tunc illud opus, quod exigitur, est moralis ratio obtinendi quod promittitur, et hoc est esse causam moralem. Hoc autem modo offertur remissio peccatoribus, si pœnitentiam agant, et conversio Dei ad ipsos per

gratiam, si ipsi ad Deum per congruentem dispositionem convertantur. Ultra dicta vero testimonia invenimus in Scriptura illam locutionem Christi Domini, Luc. 7 : *Ideo dico tibi, remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum,* quæ verba in seq. cap. latius expendemus, et ibidem testimonia Patrum addemus, quamvis in superioribus multa satis allegaverimus quæ de remissione peccatorum, et dispositione quæ sit causa ejus, clarius et expressius quam de dispositione ad habitualem gratiam, loquuntur ; et formaliter vel æquivalenter utuntur his locutionibus : Homini infunditur gratia, quia se ad illam sufficienter præparat cum auxilio gratiæ ; et : Homini remittuntur peccata, quia conteritur. Si ergo istæ locutiones veræ sunt, ut revera sunt, etiam est verum, amorem super omnia, vel contritionem, esse veram causam gratiæ et remissionis peccatorum.

17. *Confirmatur Scripturis.* — *Ratio.* — Hoc præterea confirmant illi modi loquendi Scripturæ : Homo, diligendo vel pœnitendo, sanctificat animam suam, aut sanctificat se ; nam in his denotatur aliqua causalitas ex parte hominis per actus suos, quæ non potest esse nisi dispositiva, vel saltem necessarium est illam esse omnium primam. Idem colligimus ex illis locutionibus : *Fides tua te salvam fecit,* Luc. 7 ; *Justificamur ex fide, et per fidem ; reputatur fides ad justitiam,* Rom. 3, 4 et 5 ; ad Galat. 3 et 4. Quæ omnia intelliguntur de fide per charitatem operante, ut ad Galat. 5 explicatur, et omnia significant causalitatem aliquorum nostrorum actuum circa justitiam et remissionem peccatorum. Ratio denique supra facta hic applicari potest, quia hoc uno modo operanti per fidem et auxilium gratiæ remittit Deus peccata, et alteri, vel non operanti, vel imperfecte operanti, peccata non remittit ; sed hoc non est nisi quia ille proxime se disponit, et non iste ; ergo dispositio est causa justificationis in qua includitur tam remissio peccati quam infusio habituum, ut dictum est. Neque obstat, si quis dicat inde solum inferri talem actum esse conditionem sine qua non, quia hoc non excludit moralem causam, cum illa conditio libera sit, et talis ut moraliter influat in effectum, excitando agens, ut intuitu illius talem effectum conferat.

18. *Declaratur.*— Quæ comparatio optime etiam declaratur ex eo quod ex duobus vere pœnitentibus alteri minor gratia pleniorque peccatorum remissio confertur, quod non est, nisi ratione melioris dispositionis, ut Concilium tradit cap. 7, et docent communiter Patres. Unde Cyprianus, epist. 2 : *Nostrum tantum sitiat pectus, et pateat ; quantum illud fidei capacis afferimus, tantum gratiæ inundantis haurimus.* Et Hieronymus, lib. 2 contra Jovinianum, attingens illud ad Ephes. 4 : *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram* (ut ipse legit) *gratiæ Christi,* addit : *Non quod mensura Christi diversa sit, sed tantum gratiæ ejus infunditur, quantum valemus haurire,* quod latius tradit in ejusdem loci commentariis. Et confirmat D. Augustinus, tract. 74, distincte declarans primam et secundam justificationem, dicens : *Cæteris ad mensuram datur spiritus, et datus additur donec unicuique pro modo suæ perfectionis propria mensura compleatur ;* et tract. 32 : *Quantum vas fidei attulerit ad fontem, tantum implet,* utique de Spiritu Sancto, et loquitur aperte de prima justificatione. Sicut ergo ex parte hominis aliqua causa datur cur perfectius justificetur quam alius, ita in quolibet pœnitente qui extra sacramentum justificatur, datur ex parte ejus causa proxima, cur ei potius quam alii peccata remittantur, quæ non est nisi proxima dispositio ; est ergo illa vera causa talis effectus. Neque contra hoc video novam difficultatem, nam illa quæ solet sumi ex causalitate formali amoris, superius exclusa est ; quæ vero sumi potest ex causa efficiente, licet etiam ex dictis in lib. 6 expedita sit, plenius et proprius in cap. 11 tractabitur.

CAPUT X.

EXPENDITUR LOCUS LUC. 7 : REMITTUNTUR EI PECCATA MULTA, QUONIAM DILEXIT MULTUM, IN CONFIRMATIONEM DOCTRINÆ SUPERIORI CAPITE TRADITÆ.

1. *Hujus capitis occasio.* — *Culpa et pœna ibi remittitur.* — *Confirmatio optima.* — Diximus in præcedenti capite amorem Dei super omnia esse veram causam dispositivam infusionis primæ gratiæ, et consequenter infusionis justitiæ, hæc enim duo evidenter conjuncta sunt, eamque doctrinam ex illis Christi Domini verbis confirmavimus, quæ in hoc capite fusius ponderare libuit, quia celebris est locus in hac materia, et non desunt viri graves qui ad alium sensum improprium illa detorqueant. Nos ergo censemus verba esse, ut sonant, in omni proprietate intelligenda de causa remissionis peccatorum. Quod ut ostendam,

suppono ibi loqui Christum Dominum de remissione peccatorum, non solum quoad pœnam, sed maxime quoad culpam; ita enim communiter a gravioribus expositoribus et Patribus allegandis intelligitur, licet nonnulli aliter sentiant, ut ibi Stapletonius et Salmer. referunt, quos merito refellunt, quia sine ullo fundamento verba Christi ad remissionem pœnarum limitant, cum verba Christi absoluta sint, et proprie significent remissionem culparum, vel totius peccati, sintque in omni proprietate intelligenda, quoad fieri possit. Præsertim quia Christus voluit exaggerare amorem ex magnitudine beneficii, ut aliqui volunt, vel ex magnitudine effectus, ut nos dicemus; remissionem autem peccatorum longe major effectus aut beneficium est quam remissio quoad pœnam; ergo de illa maxime loquitur Christus. Et confirmatur, nam Christus in parabola dicit talia fuisse debita, ut debitores non haberent *unde redderent*, quod proprie convenit debito culpæ, nam post remissam culpam jam habet peccator unde reddat debitum pœnæ. Dico autem *maxime*, quia remissio etiam pœnarum excludenda non est, cum hæc conjuncta cum remissione culpæ beneficium seu effectum augeat.

2. *Dilectio perfecta est quia dilexit multum.* — *Maldonat. excluditur.* — Secundo suppono, cum Christus dicit *quoniam dilexit multum,* loqui de dilectione perfecta et super omnia, ita enim Patres intelligunt, et exaggeratio ac proprietas verborum id postulat, et ratio cogit, quia minor dilectio non aufert peccata. Unde non probo quod Maldonat. ibi dicit, Christum indicasse mulierem illam prius tempore dilexisse multum quam illi essent remissa peccata, et ideo officia illa, quæ Christo exhibuit, non ex amore super omnia, sed ex imperfecto processisse, quia post illa officia audivit: *Remittuntur tibi peccata tua.* Sed negare non potest quin prius etiam tempore quam Christus illa verba proferret, Magdalena perfecte et super omnia amaret, quia Christus per illa verba non contulit amorem ad remissionem peccatorum sufficientem, sed illum supposuit, et illi testimonium perhibuit, illiusque effectum declaravit. Neque obstat verbum de præsenti, *remittuntur*, nam eo in loco in vi præteriti est positum, ac si diceretur: Remissa sunt ei peccata multa. Hoc etiam docent omnes. Unde quando Christus illa verba protulit, imo quando Magdalena ad illum accessit, jam fuerant illi remissa peccata, quia jam multum dilexerat, juxta Christi sententiam. Unde non dixit Christus: *Quia diligit multum*, sed, *quia dilexit multum;* cum proportione igitur verbum remittendi intelligendum est, *ut ita utriusque rei atque effectus unum tempus idemque fuerit,* ut dixit Olympiodor., in cap. 3 Eccl. Et ita in græco est ibi participium de præterito ἀφέωνται, et aliqui antiqui Patres Latini de præterito legunt: Remissa sunt; et primo Ambrosius, lib. 2 Epistolar., in 17 ad Theodos. Imper., et lib. de Isaac. et Anim., cap. 8. Alii vero de præsenti legunt, sicut habet Vulgata, ut Cyprianus, lib. contra Novatian. et Hieronymus, lib. 2 contra Jovin.; et interdum Gregorius de præterito legit, ut lib. 6, epist. 22, interdum de præsenti, ut hom. 33 in Evang. Imo cum in eodem loco verbum *remittuntur* bis ponatur de præsenti in Vulgata, et in græco per idem participium præteriti, nihilominus Ambrosius, lib. de Pœnit., cap. 17, in priori loco ponit verbum præteriti, et in posteriori præsentis. Item Christus bis dixit verbum illud, prius ad Simonem: *Remittuntur ei*, et postea ad mulierem: *Remittuntur tibi,* et tamen non bis remisit, neque oportet utrumque de præsenti intelligi. Non est ergo facienda vis in verbo de præsenti, quia revera pro præterito usurpatum est ab interprete; id enim et circumstantia loci exigit, et est usitatum in Scriptura, ut ibi Tolet., annot. 72, advertit, et Salmer., tom. 4, tract. 36, alias p. 2, tract. 8.

3. *Causaliter intelligenda dicta verba.* — *Opinio Tolet., ibi; Vazquez supra, disp.* 311, *c.* 5, *num.* 37. — *Vera sententia.* — *Exempla adducta refutantur.* — Tertio, suppono sententiam illam Christi: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, proprie et causaliter intelligendam esse. Dicunt enim aliqui in illis verbis recte consideratis dilectionem non assignari pro causa remissionis peccatorum, sed solum denotari illationem majoris dilectionis ex plurium peccatorum remissione; nam ponderant non dixisse Christum: *Ideo remittuntur ei peccata, quia dilexit,* sed: *Ideo dico tibi, remittuntur ei peccata; quoniam dilexit multum.* Quibus verbis denotatur causa dicendi, non rei; nam, licet non sit causa essendi, est tamen causa dicendi, ut si quis dicat: Ideo dico tibi hic esse ignem, quia fumus ascendit; vel, stellam esse propinquam, quia non scintillat. Sed nihilominus assero Christum illis verbis asseruisse Magdalenæ fuisse dimissa multa peccata, et causam ac rationem illius effectus fuisse multam dilectionem, quam exi-

miæ pœnitentiæ et amoris signis ostendebat. Ita invenio locum hunc a multis Patribus intellectum, et alios quidem postea referam; nunc expendo sententiam D. Thomæ qui, 1 part., quæst. 21, art. 4, ad 1, sic inquit: *In justificatione impii apparet justitia, dum* (Deus) *culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit, sicut de Magdalena legitur,* Luc. 7: *Dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum.* Ubi aperte declarat Christum reddidisse causam rei, non dicti. Similiter, 3 p., q. 49, art. 11: *Per charitatem* (inquit) *consequimur remissionem peccatorum secundum illud,* Luc. 7: *Dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum.* Deinde illa causalis nota, *quoniam dilexit multum,* nullo modo potest ad causam dicti accommodari, nam duo signa causalia posuit Christus, cum dixit: *Propter quod dico tibi, remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Et primum reddit causam dicti, quæ certe non est remissio peccatorum, sed sunt illa signa dilectionis, de quibus Christus dixerat Simoni: *Intravi in domum tuam, aquam pedibus meis non dedisti, hæc autem lacrymis rigavit pedes meos, et capillis suis tersit. Osculum mihi non dedisti; hæc autem, ex quo intravi, non cessavit osculari pedes meos. Oleo caput meum non unxisti; hæc autem unguento unxit pedes meos;* et inde intulit: *Propter quod dico tibi,* etc., ubi jam non assignatur causa dicendi hoc, sed ob quam illi mulieri multa peccata fuerant remissa, scilicet, quia dilexerat multum, et ideo non sunt similia exempla de fumo et igne, vel de stella non scintillante. Nam ibi solum considerantur effectus ut causa talis affirmationis, nam effectus visus est causa dicendi ibi intervenire talem causam. At in negotio Magdalenæ et verbis Christi tria spectanda sunt, scilicet, signa externa pœnitentiæ et dilectionis a Magdalena exhibita, interna dilectio, et remissio peccatorum, ex quibus signa externa, licet essent effectus amoris, tamen fuerunt causa et ratio dicendi sententiam quam Christus protulit; Christus autem ex illis signis non collegit tantum, vel asseruit Magdalenam dilexisse, sed addidit causalem, quia dilexit, remissa illi fuisse peccata. Neque remissio peccatorum poterat esse causa cur Christus diceret Magdalenam dilexisse, quia remissio peccatorum non videbatur, sed tam erat occulta quam ipsa dilectio; ergo, cum Christus ait: Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum, non assignat causam solius dicti, sed ipsius rei. Itaque ex signis externis habuit Christus sufficientem rationem dicendi Magdalenam dilexisse, ex dilectione autem tanquam ex causa remissionem collegit et affirmavit illi esse remissa peccata, quia ex effectu non poterat moveri ad id affirmandum.

4. *Contextus causam remissionis peccatorum Magdalenæ præ se fert.*—Itaque, ex ipso contextu et proprietate verborum, quæ non est sine causa prætermittenda, satis colligi videtur locutum fuisse Christum Dominum de causa propter quam Deus Magdalenæ remisit peccata, et non de sola causa quæ ipsum movit ad dicendum peccata illi mulieri fuisse remissa. Nam (ut dixi) remissio peccatorum non potuit esse causa ob quam Christus affirmaverit Magdalenam multum dilexisse, quia talis remissio non videbatur, ut ex illa vel tanquam ex effectu, vel tanquam ex causa amoris, cum posset colligere vel comprobare, præsertim respectu Pharisæi, quia eam peccatricem esse sciebat, et remissionem peccatorum non videbat. Imo nec ex actionibus externis Magdalenæ poterat immediate colligi remissio peccatorum, sed mediante dilectione, a qua illæ actiones procedebant. Ita ergo ex actibus externis Magdalenæ convicit Christus Pharisæum, quod illa mulier multum se diligeret, unde ex dilectione tanquam ex causa conclusit: *Remissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Denique hunc sensum valde confirmant verba quæ Christus paulo inferius mulieri dixit: *Fides tua te salvam fecit,* utique a peccatis, ut recte Tertullianus, lib. 4 cont. Marcion., c. 19 et 20, annotavit; si ergo fides mulierem illam a peccatis salvavit, profecto fides ejus causa fuit remissionis peccatorum ejus. At illa fides non est fides mortua vel otiosa, sed est fides quæ per charitatem operatur, ad Galat. 5. Nam, ut recte dixit Augustinus, 15 de Trinit., cap. 18: *Fidem non facit utilem, nisi charitas; neque fides sine amore prodest,* ut in Enchirid., cap. 8, dixit; ergo ex Christi sententia fides per dilectionem Magdalenam justificavit; ergo in eodem sensu dixit fuisse illi multa peccata remissa, quia dilexit multum.

5. *Ita Patres.*—Atque ita certe de illa causali videntur sensisse Patres. Nam Gregorius, homil. 33 in Evang., post illa verba subjungit: *Et si durum est valde quod coquitur, abundat tamen amoris ignis, quo etiam dura consumantur.* Prius enim dixerat: *Quid enim dilectionem esse credimus, nisi ignem? et quid culpam, nisi rubiginem? Unde nunc dicitur:*

Remittuntur, etc., *ac si aperte diceretur : Incendit plene peccati rubiginem, quia ardet valde per amoris ignem.* Unde Paulin., epistol. 4 ad Severum, circa finem, ita de Magdalena loquitur : *Illa perfundendo Christum se abluit; pedes illius detergendo, sua peccata mundavit; illum diligens, se dilexit, et ideo meruit audire : Filia, fides tua te salvam fecit, vade in pace,* etc. Et Ambrosius, lib. de Pœnitent. illi attributo, in tom. 5, cap. 17, post illa verba subjungit : *In Domini pace confestim absoluta dimittitur;* modum autem absolutionis per alia testimonia Scripturæ, quæ causalitatem actuum peccatoris ostendunt, declarat, dicens : *Hoc est illud propheticum oraculum : Cum conversus fueris, et ingemueris, tunc salvaberis. Et dic tu prior iniquitates tuas, ut justificeris.* Et Tertullianus, lib. 4 contra Marcion., cap. 17, in fine, eumdem locum tractans, dicit, *Magdalenam per pœnitentiam ex fide justificatam, audivisse a Domino : Fides tua te salvam fecit, quia justus ex fide vivit.* Ubi sine dubio loquitur de pœnitentia perfecta, quæ dilectionem includit. Denique Augustinus, in Psalm. 114, post illa verba : *Propter quod dico tibi : Dimittuntur ei peccata multa,* subjungit : *Quare? quia confessa est, quia flevit, quia non declinatum est cor ejus in verba maligna ad excusandas excusationes in peccatis.* Intellexerunt ergo Patres, causam propter quam illi remissa sunt peccata declarasse, cum dixit remissa illi esse, quia dilexit multum.

6. *Christus loquitur de causa disponente.*— Quarto, suppono Christum non loqui de causalitate formali, unde tandem concludo tribuere remissionem peccatorum dilectioni, tanquam causæ disponenti, ratione cujus remissionem peccatorum Deus confert. Prior pars probatur, quia Christus non loquitur de charitate habituali, vel infusione gratiæ, sed de dilectionis actu, quem Magdalena habebat seu habuerat, cum primum Christum cœpit diligere; at ille actus non justificat formaliter peccatorem, ut in superioribus ostensum est; ergo cum dicit *quia dilexit*, particula *quia* non denotat formalem causam. Unde a sufficienti partium enumeratione concluditur altera pars de causa disponente. Quia non est causa efficiens remissionem, tum quia non efficit habitum per quem culpa remittitur, tum etiam quia remissionem proprie solus Deus concedit. Quæ omnia in superioribus ostensa sunt. Neque etiam ille actus est propria causa meritoria de condigno remissionis peccatorum, ut infra in suo loco ostendemus; meritum autem de congruo, vel etiam nullum est, vel ratione ipsa propriæ dispositionis includitur. Superest ergo ut sit propria causa disponens, quod etiam verba Christi præ se ferunt; dicit enim illi esse peccata remissa, utique a Deo, seu ab ipso Christo, quia dilexit, id est, quia sua dilectione remissionem impetravit, juxta modum loquendi Concilii Tridentini supra tractatum. Et ideo eidem feminæ postea tribuit Christus quod se salvam fecerit, utique quia se ad salutem a Deo obtinendam disposuit, licet non a se, sed ex gratia Dei, qua præventa fuit.

7. *Moderni doctores.* — Atque hanc expositionem ex modernis sequuntur Ruardus et Vega locis citatis, eamdemque supponit Valentia, tom. 2, disp. 8, quæst. 4, punct. 3, § *Atque hæc ;* et Bellarminus, lib. 2 de Pœnitent., cap. 12, dicens : *Hoc loco dilectio, sive contritio ex dilectione, quam lacrymæ testabantur, apertissime dicitur esse causa remissionis peccatorum, siquidem particula illa,* quoniam, *causalis est.* Quod iterum et optime repetit cap. 14, in principio. Latius idem docet in eum locum Barradas, 2 tom., lib. 8, cap. 12, dicens hanc esse suavem litteræ et Patrum expositionem. Addit Maldonat. ibi, vers. 42, contrariam fuisse expositionem Calvini, quam (inquit) utinam nemo Catholicorum secutus fuisset. Denique Stapleton., in Antido., circa illum locum, rejiciens alias interpretationes, ait : *Quæ hæreticis favent, quod alii auctores imprimis advertere debebant.* Ac denique illam tribuit Patribus, qui verba Christi causaliter intelligunt, quos jam retulimus. Et addi possunt Theophylact. ibi, dicens : *Remittuntur igitur peccata illi quia dilexit multum,* ubi causam rei, non dicti, redditam esse sentit, unde ita exponit : *Hoc est, quia magnam præ se tulit fidem.* Item Euthym., ibi, qui similiter causalem illam exponit. Item Bernardus, serm. de Maria Magdalena, de qua dicit, *attulisse unguentum optimum contritionis, et adorasse in loco ubi steterunt pedes ejus;* et adjungit : *Steterunt, quia validissima amoris manu pedem utrumque retinuit, donec utrumque perungeret, et audiret criminum remissionem et dimissionem in pace.* Et idem significat in alio sermone de quatuor modis orandi. Estque apertissima D. Thomæ in citatis locis, et apud alios Scholasticos frequens.

8. *Difficultas ex contextu suborta.— Objectio.*— Non caret tamen difficultate hæc expositio, quia non videtur posse accommodari

parabolæ qua Christus Dominus ad confundendum Pharisæum usus est. Cum enim ille et Magdalenam ut peccatricem abominaretur, et Christum tanquam ignorantem illius statum in suo corde argueret, Christus, ut illum ex proprio ore argueret ac judicaret, parabolam illi proposuit de duobus debitoribus, qui eidem creditori debebant, unus quingentos denarios, et alius quinquaginta, et creditor utrique totum debitum dimisit, de quibus interrogavit Christus Pharisæum : *Quis ergo illum plus diligit ?* Et ille respondit : *Æstimo quia is cui plus donavit ;* cui Christus dixit : *Recte respondisti.* Et postea, facta collatione inter Magdalenam et Pharisæum, extollendo signa amoris Magdalenæ, et defectum illorum in pharisæo arguendo, concludit : *Propter quod dico tibi, remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ex hac ergo illatione nascitur objectio. Nam Christus in parabola non erat locutus de amore qui sit causa remissionis debiti, sed potius de illo qui est effectus ejus, quia ille cujus majus debitum remissum est, ex gratitudine majorem amorem exhibet creditori. De hoc enim amore Christus interrogavit, et Pharisæus respondit, cujus judicium Christus probavit. Ergo similiter in illatione non est Christus locutus de amore Magdalenæ, qui fuerit causa remissionis peccati, sed qui fuerit potius effectus ejus, et ex gratitudine exhibitus propter magnum beneficium remissionis plurium peccatorum, quotquot obtinuerat, alias non recte cohæreret illatio cum antecedente, nec parabola cum facto. Igitur cum Christus dixit : *Quoniam dilexit multum,* non reddidit causam remissionis peccati, sed causam cur ipse diceret illam dilexisse multum, scilicet, quia multa peccata illi fuerant remissa. Juxta quam expositionem nihil in præsenti puncto ex illo testimonio colligi potest.

9. *Confirmatio objectionis.*—Secundo, confirmatur hæc expositio. Primo, quia multi Patres locum illum intelligunt de amore gratitudinis propter remissionem peccatorum jam obtentam, et non de amore qui sit causa remissionis peccatorum. Maximeque id supponit Augustinus, lib. 50 Homiliar., in 32, cap. 4, ubi illam movet quæstionem, quia si cui plus dimittitur plus diligit, utile erit multum peccare ut multum debeamus, et postea remissorem plus diligamus, ubi manifeste supponit parabolam esse intelligendam de amore ex gratitudine debito Deo propter remissionem peccatorum. Et ita respondet quæstioni, non oportere multum peccare ut magnum amorem Deo ex gratitudine rependamus, quia omnia peccata quæ non committimus, tanquam remissa reputare debemus, quandoquidem gratia Dei est quod illa non committamus, ideoque etiam propter illud beneficium Deum diligere multum debemus. Ergo, juxta sensum Augustini, de amore Deo exhibendo propter remissionem debitorum Christus Dominus locutus est. Sic etiam Chrysostomus, homil. 38 ad Popul., cum dixisset : *Propterea maxime debes humiliari, quod pluribus donis præditus es,* in probationem addit : *Cui namque plus dimissum est, plus diligit,* ubi aperte hæc verba intellexit de amore consequente remissionem. Citatur etiam pro hac sententia Gregorius, lib. 6, epist. 22, alias cap. 186, ubi Gregoriam, quæ scire cupiebat an sibi essent peccata remissa, his verbis consolatur : *Scio quia omnipotentem Dominum ferventer diligitis, atque in ejus misericordia confido, quia illa de vobis sententia ex ore veritatis procedit, quæ de quadam muliere sancta dicta est, dimissa ei peccata multa, quia dilexit multum. Quomodo autem fuerint remissa, in hoc etiam monstratum est, quod postmodum est secutum, quia ad pedes Domini sedebat.* Ubi ex amore tanquam ex signo colligit remissionem peccatorum, eo modo quo ex effectu sedendi ad pedes Domini multa ejus dilectio ostensa est ; hoc autem tanquam a signo ex illo effectu innotuit ; ergo simili modo ex amore, tanquam ex signo, colligit remissionem peccatorum. Hanc enim æquiparationem indicat particula *etiam,* quam Toletus supra in hunc modum expendit. Multum etiam favet Ambrosius, libro 2 de Pœnitentia, capite octavo, dicens : *Unde mihi ut de me dicas : Remissa sunt ejus peccata multa, quoniam dilexit multum? Plus debuisse me fateor, et plus dimissum mihi, qui de forensium strepitu ad sacerdotium vocatus sum, et ideo vereor ne ingratus inveniar.*

10. *Alia confirmatio.—Ultima confirmatio.* — Tertio potest confirmari expositio, quia si Christus loqueretur de dilectione, quæ esset causa remissionis peccatorum, non recte magnitudinem amoris ex multitudine peccatorum remissorum colligeret, quia minima dilectio super omnia sufficiens est ad quamcumque peccatorum multitudinem remittendam. Neque etiam vere dixisset : *Cui minus remittitur, minus diligit,* nam fieri potest ut per majorem dilectionem aliquis ex paucis peccatis resurgat, quam alius ex multis ; fieri (inquam) potest ut sit illa dilectio major, non tantum ex consideratione Augustini, quod il-

le a pluribus peccatis præservatus est, sed quia ex sola consideratione bonitatis Dei plus illum amat, plusque dolet illum offendisse; ergo ad hunc amorem parum refert plura esse vel pauciora peccata, quæ remittuntur. Quod tamen multum refert in amore gratitudinis, quia, cæteris paribus, majus est beneficium quo plura remittuntur peccata, et tunc gratitudo postulat ut major amor remissori exhibeatur. De hoc ergo amore gratitudinis locutus est Christus. Denique Christus non intendit ostendere Pharisæo dilectione remitti peccata, sed voluit ostendere eximiam gratitudinem mulieris, ob quam jure optimo exceperat illam humaniter, passusque fuerat se ab illa tangi et osculari; ergo loquitur de amore gratitudinis, non pœnitentiæ, ut sic dicam.

11. *Duplex amor circa benefactorem supponitur.* — *Decisio.* — Ut respondeam, adverto verum quidem esse non solum circa remissorem peccatorum, aut debitorum, sed etiam in universum circa benefactorem duplicem posse intercedere amorem, unum, qui sit causa remissionis debiti; alium, qui sit effectus ejus. Hoc posterius in objectione supponitur, et est per se manifestum, quia remissio debiti magnum beneficium est, beneficium autem in genere motivi et gratitudinis est causa amoris, qui veluti in compensatione remissionis seu beneficii rependitur; ergo talis amor est effectus remissionis debiti. Eodem autem modo servata proportione prior pars ostenditur; nam amor debitoris, seu obsequia illi ex amore exhibita, habet rationem seu vicem liberalis beneficii, unde aliquem modum gratitudinis seu recompensationis postulat; ergo ex tali amore sequi potest remissio debiti illo motivo facta, quæ proinde sit effectus ejus. Datur ergo ille duplex amor respectu remissionis debitorum; et quia hic agimus de remissione peccatorum, amorem, qui ex illa procedit, gratitudinis, alterum vero, qui est causa ejus, liberalem seu conversionis, brevitatis causa appellabimus. Unde colligitur illas propositiones : *Cui plus dimittitur, plus diligit*, et *cui minus dimittitur, minus,* de utroque amore veras esse posse in diverso genere, quod in aliis debitis manifestum est. Nam, loquendo de amore liberali seu conversionis, creditor facilius movetur ad remittendum debitum ei quem sibi obsequentem seque diligentem agnovit quam alteri, et consequenter majorem remissionem ei facit qui plus se diligit; ergo de amore conversionis, seu liberali, et antecedente ex parte debitoris illa propositio est vera a posteriori, et a signo; nam cui creditor plus dimittit, signum est eum sibi magis benevolentem et obsequentem agnoscere. E contrario a priori recte dicetur : Qui plus diligit, plus ei remittitur, utique si remissione indigeat. At vero loquendo de amore gratitudinis illa propositio : *Cui plus remittitur, plus diligit,* erit vera a priori, quia major remissio est causa majoris dilectionis ex gratitudine. Et nihilominus etiam est vera illa propositio de amore liberali, a posteriori tamen et a signo; nam major remissio alicui debitori facta solet esse signum majoris benevolentiæ ejus erga creditorem; etenim si dilectio liberalis ex parte debitoris solet esse causa ut ei debitum remittatur, consequens est ut remissio debiti ex se sit talis amoris signum, et consequenter ut major remissio sit etiam majoris amoris indicium.

12. *Responsio objectionis.*—Hinc ad primam objectionem respondeo dupliciter. Primo, parabolam a Christo assumptam optime intelligi posse de amore liberali et antecedenti (ut sic dicam), et consequenter argumentum Christi sumptum esse a remissione debiti ad dilectionem ostendendam, tanquam a signo et effectu amoris, non tanquam ab ejus causa; unde cum interrogavit Pharisæum : *Quis ergo eum plus diligit?* sensus optimus est : Quem ergo istorum judicabimus melius fuisse affectum ad suum creditorem? aut majora signa benevolentiæ illi tribuisse, ut propterea ad remittendum illi majus debitum motus fuerit? ac proinde in eodem sensu vere respondit Pharisæus: *Æstimo quod is cui plus donavit;* et simili modo ejus judicium Christum approbasse. Cum hoc autem sensu parabolæ omnia sequentia optime connectuntur. Nam ex comparatione inter actiones Magdalenæ et omissiones Pharisæi, optime Christus ostendit Magdalenam multo plus dilexisse, et propter suam dilectionem remissionem peccatorum obtinuisse, atque ita fuisse ad se admissam non peccatricem, sed justam et sanctam. Hanc expositionem parabolæ attigit P. Barradas, loco citato, et fatetur cum illa optime cætera cohærere : nihilominus non sibi persuadet fuisse illum sensum verborum Christi, quia est nimis subtilis et inusitatus, et ideo non videtur credibile, in familiari sermone, vel fuisse verba in illo sensu a Christo usurpata, vel a Pharisæo in illo sensu intellecta, ut in eodem responsum dederit. Unde censet vim quamdam et extorsionem verbis Christi illo modo inferri.

13. *Declaratur exemplo superior expositio.* —Nihilominus, ut verum fatear, ego nullam vim nec inusitatum aut nimis subtilem modum loquendi in eo sensu invenio. Considero enim non loqui Christum de amore pure interno, sed de illo qui per externa signa et obsequia manifestatur, qualis erat amor Magdalenæ, et qualis esse oportet inter puros homines, ut comparatio inter illos quæ fit in parabola locum habeat. Sic autem optime interrogabimus : Pater habens duos filios uni contulit majorem partem hæreditatis, alteri minorem, quis ergo eum plus dilexit? id est, quis melius illi servivit ? aut quis eorum majoribus amoris signis illi complacuit? Neque obstabit verbum de præsenti *diligit*, nam sæpe, considerata intentione loquentis, æquivalet præteriti temporis verbo, præsertim cum conjungitur alteri verbo præteriti, et ad idem tempus refertur, ut in præsenti dixerat Christus : *Donavit utrisque*, et statim interrogat : Quis ergo eum plus diligit ? utique eo tempore quo remissionem obtinet. Unde Augustinus, dicta hom. 23, cap. 3, de præterito dixit : *Quis ergo eum plus dilexit ?* In græco autem est verbum futuri *diliget*. Quod etiam, ut bene exponit Maldonatus, habere potest usitatum sensum, id est, quis censendus est plus diligere, vel nunc, vel quando tale beneficium accepit, vel ante, vel postquam illud accepit. Quocirca mihi dubium non est quin illa interrogatio parabolæ non minus referri possit ad dilectionem antecedentem remissionem, quam ad consequentem.

14. *Amplior altera solutio traditur. —In forma fit satis objectioni.* — Ne tamen veram et magis receptam expositionem aliorum verborum : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, ad hanc parabolæ interpretationem limitare videamur, respondemus ulterius, etiamsi in parabola Christus fuerit locutus de amore ex gratitudine propter debiti remissionem, nihilominus optime potuisse Christum subjungere prædicta verba in sensu causali jam explicato. Quia Christus non potuit immediate inferre Magdalenam multum diligere in gratiarum actionem, eo quod multa illi essent remissa peccata, tum quia fortasse non ita erat, quia revera non flebat, nec ungebat, vel osculabatur pedes Christi, ut gratam se ostenderet de remissione peccatorum accepta, quia neque de hoc illi constabat, neque actiones præ se ferunt gratiarum actionem, sed pœnitentiam et dolorem, et ita omnes sancti et universa Ecclesia semper intellexerunt illas fuisse actiones pœnitentiæ propter obtinendam remissionem peccatorum ; tum etiam quia Christus nondum dixerat nec ostenderat Pharisæo fuisse remissa peccata Magdalenæ ; quomodo ergo ex comparatione, quam fecerat inter actiones Magdalenæ et Pharisæi, poterat immediate inferre Magdalenæ fuisse remissa multa peccata, et ideo multum dilexisse? Debuit ergo dicere et probare Magdalenæ fuisse remissa peccata. Hoc autem non sequebatur vel ex parabola, vel ex comparatione inter Magdalenam et Pharisæum, et ideo Christus in dictis verbis : *Propter quod dico tibi*, etc., virtualiter prius concludit Magdalenam dilexisse multum ; hoc enim est quod in illa causali nota *quoniam* imprimis involvitur et affirmatur. Illud autem non ex parabola, sed ex actionibus Magdalenæ comparatis ad omissiones Pharisæi intulit, ut ex contextu et ex re ipsa constat. Deinde vero docet Pharisæum illi mulieri fuisse remissa peccata , quoniam hoc necessarium erat ad convincendum illum ex ore suo ; id autem noluit Christus nude affirmare, sed etiam ex amore ejus id colligere et comprobare. Postea vero non curavit Christus applicare parabolam, quia neque erat necessarium ad defensionem Magdalenæ, vel ad sufficientem Pharisæi reprehensionem, vel quia ipsemet Pharisæus poterat per se intelligere, et ex sua responsione colligere, habuisse causam et rationem plus diligendi etiam ex gratitudine, quia plura illi fuerant remissa peccata, quod satis est ad applicationem parabolæ, ut statim amplius declarabimus. Quocirca, juxta interpretationem hanc ad objectionem respondendum est, dato antecedente , negando consequentiam , quia Christus non intulit illa verba : *Propter quod dico tibi*, etc., ex parabola, sed ex comparatione quam fecerat cum Pharisæo, imo nec ex illa immediate intulit totam illam causalem, sed solum antecedens ejus, scilicet, quod Magdalena multum diligeret, etiamsi magna peccatrix antea fuerit. Et fortasse ad hoc solum induxit Christus parabolam, ut ostenderet potuisse mulierem illam multum diligere, licet multa peccata antea commisisset. Deinde ex eodem amore, tanquam ex causa, docet illi fuisse remissa peccata.

15. *Ad primam confirmationem.* — Ad secundam et tertiam objectionem non esset nobis necessarium respondere, nam, licet de-

mus confirmare illum sensum parabolæ, non impugnant sensum causalem aliorum verborum Christi, quem nos defendimus; nihilominus tamen, quia alterum parabolæ sensum probabilem valde reputamus, ad illas respondebimus. Et ad Patres imprimis dicimus verba parabolæ a Christo inductæ indifferentia esse, et posse tam de amore antecedente quam de consequente ad remissionem intelligi, et ideo potuisse Patres nunc uno modo, nunc alio illis verbis uti; nam fortasse Christus utrumque comprehendit, quia utrumque intentioni suæ poterat deservire. Fateor ergo Augustinum, in quæstione quam in illo sermone movet, usum esse probabili sensu parabolæ de amore gratitudinis, quia ille erat accommodatus tali quæstioni et doctrinæ quam occasione illius dare intendebat, non tamen propterea alium sensum excludit. Verba autem Chrysostomi magis indifferentia sunt, sic enim ait : *Propterea magis debes humiliari, quod pluribus donis præditus es. Cui namque plus dimissum est, plus diligit ;* unde concludit : *Igitur oportebit et humiliari quod alios prætergressus in te Deus inclinavit,* utique dando remissionem peccatorum, et amorem quo remittantur. Quamvis magis insinuet amorem gratum propter peccata remissa ad humilitatem animi pertinere, vel e converso humilitatem esse judicium grati animi. Gregorius autem nihil de sensu parabolæ in illo loco disputat, et verba Christi : *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum,* aperte intelligit in proprio causali sensu. Postea vero solum ait modum illius remissionis colligi ex actionibus Magdalenæ, quia ex illis cognoscitur quantum Christum amaverit, sicut ipse etiam Christus declaravit. Neque particula *etiam* habet aliam vim nisi conjunctivam et quasi copulativam, nec video fundamentum ad mysterium aliud in particula illa cogitandum. Ambrosius denique licet parabolam amori gratitudinis accommodare videatur, nihilominus in sensu proprio et causali alia Christi verba intelligit.

16. *Solvitur prima pars tertiæ objectionis. — Altera dilutio.* — Tertia objectio tres habet partes : prima est, quia ex multitudine peccatorum remissorum non colligitur multus amor, quia minimus amor super omnia sufficit quamcumque multitudinem peccatorum delere. Respondemus primo: licet per se non requiratur magnus vel minor amor super omnia, ad plura vel pauciora peccata dimittenda, tamen ex accidenti, quia multa peccata, præsertim inveterata, multum resistunt, necessarius solet esse magnus amoris impetus, qui simul ab omnibus illis voluntatem avertat, et, illorum impedimentis non obstantibus, efficaciter voluntatem in Deum ex puro amore convertat. Secundo, dico duplicem esse peccatorum remissionem, unam quoad solam culpam, et de hac verum est quod assumitur; altera vero est remissio plena et perfecta, quæ ab omni reatu culpæ et pœnæ hominem liberat, et hæc, si per unum actum conversionis et amoris sit, signum est magni amoris; et si multa sint peccata, multum amorem indicat, eritque major, si non solum omnem culpam et rigorosam pœnam, sed etiam omnia obstacula divinæ familiaritatis et specialis protectionis, quæ peccata induxerant, sua efficacitate auferat. Talis autem fuit amor a Magdalena conceptus, non solum paulatim et successu temporis, sed etiam subito ; et talis etiam fuit remissio facta Magdalenæ, quia dilexit multum. Unde D. Thomas, 3 part., quæst. 86, art. 5, ad 1, cum dixisset quod *Deus quandoque tanta commotione convertit cor hominis, ut subito consequatur perfecte sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed etiam sublatis peccati reliquiis,* subjungit, *ut patet de Magdalena,* Luc. 7. Quare dubitandum non est quin peccata Magdalenæ essent remissa priusquam ad domum Pharisæi perveniret, nimirum, ab eo puncto quo vehementer dilexit, et interius doluit, et ad illum accedere decrevit. Quia vero remissionem sibi factam ignorabat, multo verisimilius est accessisse ad Christum, non tam gratitudinis affectu propter remissa peccata, quam desiderio consequendi remissionem perfectam peccatorum, ut Augustinus, Gregorius, et alii Patres communiter interpretantur; Augustinus enim supra ait : *Cur enim omnia illa fecit, nisi ut sibi dimitterentur peccata?* Et similia sumuntur ex Ambrosio, Gregorio, et Bernardo, ut Stapleton. supra notat. Quamvis fieri etiam potuerit ut etiam ex affectu gratitudinis propter vocationem, et affectum fidei et amoris quem erga Christum in se sentiebat, ad ipsum ierit; unde etiam in fervore amoris in discursu temporis et actibus pœnitentiæ crevisse, et pleniorem remissionem, si fortasse in primo momento quoad omnes peccatorum reliquias data non fuit, obtinuisse. Loquendo ergo de tali remissione, et cum talibus circumstantiis, verissime dixit Christus, cui multum remittitur, multum diligere.

17. *Secundæ parti respondetur.—In forma*

solutio applicatur. — Simili modo respondendum est ad secundam partem illius objectionis, quæ sumpta est ex verbis illis : *Cui minus remissum est, minus diligit.* Ubi imprimis advertendum est locutiones illas : *Cui plus dimittitur, plus diligit ; cui vero minus dimittitur, minus diligit,* in sensu potentiali potius quam actuali (ut sic dicam) accipiendas esse, ut perpetuam habeant veritatem. Quod non minus in amore gratitudinis quam in amore antecedente remissionem debiti accipiendum est ; non enim semper cui minus debitum remissum est minus diligit, sed sæpe magis gratum et benevolum se ostendit ; et e converso. Et ratio est clara, quia pendet hoc ex libertate operantium, et ex aliis causis quæ possunt magis excitare voluntatem ad amorem, etiamsi motivum remissionis debiti minus sit. Igitur illa verba non tam significant quod fit quam quod fieri debet, vel quod ex vi talis causæ fit. Et ita cui minus remittitur, quantum est ex vi illius motivi, minus cogitur diligere, seu minus inducitur aut obligatur, quamvis aliunde augeri possit vel etiam debeat amor, ut Augustinus in dicta homil. 23 consideravit. Idemque erit etiamsi de amore antecedente verba illa parabolæ intelligantur; nam major amor creditori exhibitus de se inducit ad majus debitum remittendum ; sæpe autem fieri potest ut in re non fiat major remissio magis diligenti, vel quia de facto non habet majus debitum, vel quia creditor pro sua libertate non vult illud totum remittere. Hoc autem posterius habet locum in hominibus, non autem in remissione peccatorum, de qua Deus jam certam legem statuit, quam non immutat. Hinc ergo facilis est responsio ad objectionem : nam quod aliquis per majorem dilectionem minorem remissionem consequatur, quia non plus debet, per accidens est, unde veritati sermonis Christi in sensu explicato nihil obstat, et in amore gratitudinis idem inveniri potest, ut explicavi.

18. *Tertia pars objectionis dissolvitur.* — Ad tertiam partem objectionis, concedo non fuisse primarium Christi institutum docere Pharisæum an remitterentur peccata per amorem, nihilominus tamen discursu ipso et rerum consecutione quasi id asseruisse. Nam quia Pharisæus mulierem contemnebat ut peccatricem, et Christum accusabat quod illam se tangere permitteret, principaliter voluit ostendere illam fuisse eo tempore a peccatis immunem ; ad hoc autem comprobandum, ostendit illam multum dilexisse, et inde concludit, per amorem, peccatorum veniam obtinuisse. Addo insuper multo minus verisimile esse institutum Christi fuisse, Magdalenam ex gratitudine dilexisse multum propter remissionem peccatorum sibi factam, tum propter dicta, tum etiam quia verisimile non est de hoc cogitasse Magdalenam, aut definito assensu atque judicio credidisse sibi peccata fuisse remissa, quia neque revelationem habebat, neque occasionem cogitandi de remissione peccatorum sibi jam data, sed de desideranda et speranda. Unde ut illam obtineret vel de illa securior fieret, actus humilitatis, pœnitentiæ, et amoris exercebat. Unde Augustinus, dicta hom. 23, cap. 1 : *Noverat,* inquit, quanto morbo laboraret, et illum ad sanandum *esse idoneum ad quem venerat sciebat ;* et cap. 4 : *Peccatrix illa mulier quanto plus debebat, tanto dimissorem debitorum suorum amplius diligebat ;* et infra : *Quare autem diligebat multum, nisi quia debebat multum?* et cap. 7 : *Quare fecit illa omnia, nisi ut sibi dimitterentur peccata?* Ergo falsum est Christi institutum fuisse gratitudinem illius mulieris commendare, sed perfectam et magnam conversionem ad Deum, per quam justificata est, et plenam remissionem consecuta. Concludimus ergo Christum, dicendo : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum,* proximam et veram causam remissionis peccatorum ex parte illius mulieris assignasse, cumque illa causa non possit esse nisi dispositiva, saltem respectu culpæ, inde optime colligi, contritionem perfectam esse veram causam per modum dispositionis proximæ remissionis peccatorum.

CAPUT XI.

UTRUM ACTUS QUI EST ULTIMA DISPOSITIO AD GRATIAM HABITUALEM SIT EFFECTUS EJUSDEM GRATIÆ, AB ALIQUO, SCILICET, HABITU INFUSO ELICITUS, ET AFFIRMANS SENTENTIA PROPONITUR.

1. *Hujus capitis necessitas.* — *Non est sermo de remotis dispositionibus.* — *Non agitur de actu qui non est dispositio.*—Hoc punctum necessarium esse duximus, tum ad præcedentis capitis resolutionem tuendam, tum ad complementum doctrinæ de causis ad justificationem concurrentibus, tum etiam ad multa quæ infra de merito tractanda sunt, et ideo diligenter examinandum est. Non habet autem locum hæc quæstio in dispositionibus

remotis; nam cum hæc tempore præcedant, certum est non posse ab habitibus elici; a quo autem principio effective manent, in lib. 6 declaratum est. Intelligendum autem hoc est de dispositione remota vel proxima respective, in ordine ad formam respectu cujus talis nuncupatur. Potest enim idem actus esse dispositio remota ad gratiam, et proxima ad aliquem habitum gratiæ; ut, actus fidei, per se spectatus solitarie, est dispositio remota vel dimidiata ad gratiam, ut in sequentibus dicemus; si vero sit primus actus fidei, erit dispositio proxima ad habitum fidei; et idem est cum proportione de actu spei; in his ergo habebit locum quæstio præsens respectu habitus, ad quem unusquisque actus disponit, non vero respectu sanctificantis gratiæ, ut declaratum est. Deinde non habet locum quæstio in primo actu, qui non sit dispositio præparans nec causa habitus. Nam de illo per se notum est posse fieri ab habitu, sive habitus tempore præcedat, ut in parvulo baptizato, cum ad usum rationis pervenit; sive simul incipiat, ut in anima Christi Domini contigit. Et ratio est clara, quia hæc actio in instanti perficitur, et ideo potest fieri ab habitu, cum primum est vel operari incipit, si alioqui non supponitur ut causa habitus, saltem dispositiva. Tota ergo difficultas est de primo actu disponente ad habitum.

2. *Opinio prima affirmans.* — Et ita est in hoc puncto prima sententia affirmans hos actus primos, proxime disponentes ad habitus, effective prodire et elici ab illis. Hæc est communior sententia inter Thomistas 1. 2, quæst. 113, art. 6 et 8, præsertim Conradi, Cajetani, et Medinæ (Ferrar., 3 cont. gent., c. 153, num. 12, non affirmat tamen definite, sed problematice loquitur, et æque potest pro utraque parte citari, et in num. 4, potius favet alteri sententiæ); Soto, lib. 2 de Natur. et grat., cap. 18, et in 4, d. 14, quæst. 2, art. 6, d. 16, quæst. 2, art. 1, d. 17, quæst. 2, art. 5; Cano, Relect. de Pœnit., p. 1, § *Ad secundum.* Citari etiam solet Sylvest., in Rosa aurea, tractat. 3, quæst. 69 in Dominic. 24; sed ibi transcribit tantum articulum D. Thomæ, non tamen illum explicat. Vide etiam Franciscum a Christo in 3, dist. 23, quæst. 13. Et ex modernis secuti sunt eamdem sententiam Valentia, 2 tomo, disp. 8, quæst. 3, punct. 4, et quæst. 5, punct. 4, § quarto; Vazquez 1. 2, disp. 211, per totam. Ex antiquis vero tribuitur hæc sententia Alberto Magno, in 4, distinct. 17, art. 11. Sed, licet dicat, in quadam consideratione infusionem gratiæ esse primam in ordine eorum quæ in justificatione impii simul tempore fiunt, tamen nec declarat qualis sit illa gratiæ infusio, neque in quo genere causæ sit prior, et indicat esse priorem in genere causæ finalis, nam illam exprimit, et non efficientem. Allegatur etiam Paludanus eadem distinctione 17, quæstione prima, articulo primo. Sed ibi numero 4 favet contrariæ sententiæ; in numero vero duodecimo, solum conditionaliter loquitur, dicens quod, si contritio a gratia elicitur, nunquam potest intelligi informis; postea vero similiter dicit sub conditione contraria posse prius esse informem, et postea formatam. Denique tribuitur Majori, in 3, d. 18, quæst. 2, ante medium, et Henrico, quodlibet. 1, quæst. 32, circa finem.

3. *Suadetur Scriptura.* — Ad suadendam hanc sententiam inducuntur imprimis quædam Scripturæ testimonia, ut est illud, 1 Joan. 4: *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Diligit autem nos Deus infundendo nobis habitualem gratiam; ergo prius saltem natura infunditur nobis hæc gratia, quam Deum diligamus; ergo est principium efficiens in nobis amorem Dei. Item illud ad Galatas 5: *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur;* dilectio autem qua disponimur ad gratiam multum valet; ergo illam operatur fides per charitatem habitualem. De qua etiam intelligunt illud Joan. 15: *Si quis in me non manserit,* utique per gratiam habitualem, *mittetur foras sicut palmes, et arescet,* quia sine illa non potest facere opus vitæ, quale est actus charitatis. Et ad hunc modum alia proferuntur.

4. *Concilium Arausicanum et Patres in eam allegantur.* — Secundo, allegantur canones Concilii Arausicani, nam, in 4 et 6 dicitur voluntatis præparationem et dilectionem Dei fieri in nobis per infusionem Spiritus Sancti, quæ infusio est eadem cum infusione gratiæ, et illa particula, *per*, causam efficientem indicat. Additur cap. 25, ubi dicit Concilium dilectionem Dei esse donum Dei: *Quia ipse dedit nobis ut eum diligeremus, qui charitatem diffudit in cordibus nostris;* denique inducitur canon 18, quia prima dilectio Dei, vel contritio alicujus meriti est, vel de congruo remissionis peccatorum, vel de condigno ipsius gloriæ; omnis autem actus meritorius

est a gratia, dicit enim dictum Concilium, canon. 18 : *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia præcedit ut fiant ;* ergo præcedit ut causa efficiens, nulla enim alia ratio antecessionis cogitari potest. Tertio, allegantur Patres, Augustinus præcipue, dicens, tract. 75 in Joann. : *Quomodo diligimus, ut Spiritum Sanctum accipiamus, quem nisi cupiamus, diligere non valemus.* Et libro de Spirit. et litter., cap. 3, 8 et 9, quia dicit non posse nos diligere et implere justitiam, nisi prius sanemur; et in Man., capite vigesimo, dicens : *Amat Deus ut ametur ; cum amat, nihil aliud vult quam amari.* Amat autem Deus infundendo gratiam; ergo præcedit in nobis gratia nostrum amorem erga Deum. Unde Gregorius, homil. 30 in Evangel., dixit : *Qui mente integra Deum desiderat, profecto jam habet quem amat, neque enim quisquam posset Deum diligere, si eum quem diligit non haberet.* Deus autem a justis per gratiam habitualem habetur; ergo ab illa procedit semper similis actus. Denique allegatur D. Thomas multis in locis; tamen, quia in ejus auctoritate hæc sententia præcipue nititur, in cap. 14 illius mentem expendemus.

5. *Plures rationes. — Prima. — Secunda. — Tertia. — Alvarez, disp. 66, num. 5. — Tria exempla.* — Rationes afferuntur plures. Prima sit, quia habitus infusus necessarius est ad efficiendum actum contritionis, dilectionis, etc., ad modum potentiæ vitalis, sine qua impossibile est actum elici ; ergo Deus prius infundit habitum gratiæ, quam homo actum contritionis efficiat, quia omne agens prius inducit in passum formam per quam debet operari, quam ei operationem tribuat. Secunda, quia impossibile est voluntatem elicere actum supernaturalem sine interno principio sibi inhærente ; sed hoc non potest esse nisi habitus infusus ; ergo. Tertia, quia si proxima dispositio ad gratiam non esset effective a gratia, non esset meritoria de condigno primæ gloriæ ; consequens est falsum ; ergo. Sequela probatur, quia nullus actus potest esse meritorius de condigno, nisi a gratia habituali eliciatur, quia gratia habitualis est merendi principium, teste D. Thoma, prima parte, quæstione 62, articulo secundo, ad tertium. Minor item probatur, quia alias posset aliquis adultus justificatus extra sacramentum consequi gloriam sine merito gloriæ. Hoc autem (ait quidam) est plus quam falsum, quia Concilium Tridentinum, sessione sexta, canon. 32, dicit hominem justificatum per bona opera mereri gloriam et ipsum gloriæ augmentum. Quarta ratio esse potest, quia ex hac efficientia habitus nullum incommodum sequitur, et alias est modus agendi magis connaturalis, et ideo non est negandus. Major probatur, quia si aliquod timeretur inconveniens, vel esset quod, determinando potentiam ad actum per infusionem habitus, tolleretur libertas, vel esset quod pugnaret cum ratione dispositionis ; neutrum autem sequitur ; ergo. Probatur prior pars minoris, quia, sicut Deus confert prævenientem gratiam congruam sine læsione libertatis, quia infundit, quando prævidet potentiam esse operaturam, ita potest infundere habitum de se quidem indifferenter inclinantem, infallibiliter autem operaturum secundum conditionatam præscientiam. Altera vero pars probatur, quia non repugnat habitum infusum elicere actum, qui sit proxima dispositio ad ipsum ; ergo de facto elicit. Consequentia probatur, quia hic ordo, quod actus eliciatur ab habitu, saltem est maxime connaturalis; ergo sine dubio illum servat Deus, si potest simul cum causalitate dispositionis consistere. Antecedens ergo probatur ex principio philosophico, quod causæ sunt sibi invicem causæ, et sic possunt forma et calor ignis esse mutuo inter se causæ, ita ut calor sit prior in genere causæ materialis, et posterior in genere causæ efficientis, ac proinde calor sit dispositio ad formam, et forma sit principium efficiens ipsum calorem. Quod in terminis videtur affirmare divus Thomas, tertia parte, quæstione septima, articulo decimo tertio, ad secunda. Est etiam aliud vulgare exemplum, quia apertio fenestræ clausæ præcedit, ut necessaria dispositio ad ingressum venti, et nihilominus ventus ipse effective aperit fenestram, et ita ingressus ejus est natura prior. Ita ergo in præsenti auctores dicti philosophantur, quia gratia habitualis ingrediens animam, illam impellit effective cum illa efficiendo contritionem, et nihilominus ipsa contritio est dispositio præcedens ordine naturæ ipsius gratiæ habitualis ingressum. Tertium exemplum esse solet de materia et forma, quæ in suis generibus sunt sibi invicem causæ, et consequenter invicem prius et posterius in eisdem generibus causarum.

CAPUT XII.

ULTIMAM DISPOSITIONEM AD HABITUALEM GRATIAM NON FIERI AB HABITU LATE PROBATUR.

1. *Prima assertio nostra.* — Nihilominus assero actum illum supernaturalem, quo proxime disponitur peccator ad infusionem gratiæ habitualis, non procedere effective ab habituali gratia, seu (quod idem est) non elici a potentia mediante habitu infuso, sed mediante aliquo alio auxilio, seu adjuvante gratia. Hæc fuit communis sententia antiquorum Theologorum, Bonaventuræ in 4, dist. 17, 1 p. distinctionis, art. 2., quæst. 2, maxime ad 1; et ibi Durandus, quæst. 2, et in 2, d. 28, quæst. 5, dicit omnes in hoc convenire, quod præparatio ad gratiam non requirit aliquod donum habituale. Idem Henricus, quodlib. 5, quæst. 23; idem sentit Paludanus in 4, d. 14, quæst. 3, concl. 2, quem vide; tenet ibidem Richardus, art. 6, quæst. 1; sumitur ex Scoto, quæst. 2, art. 2; Gabriel, quæstion. 2, art. 1. Docet expresse, et de mente S. Thomæ, Capreolus, ibi quæst. 2, art. 3, ad primum Henric. Idem sentit Ægid. in 2, dist. 28, quæst. 1, artic. 1, et in d. 5, quæst. 2, art. 2, de Angelis se disponentibus ad primam justificationem idem dicit. Idem indicat in d. 28 Argent., art. 2, non tamen rem disputat, vel satis declarat. Utrumque vero præstat optime Abulens., in cap. 19 Matth., quæst. 181, in resolutione quæstionis, ad 4; Vega, lib. 6 in Trident., c. 28, 29 et 35; Corduba, lib. 1, quæst. 2, opin. 4, in solut. ad 3; et idem aperte docet Stapleton. in proleg. 1 ad lib. 5 de Justificat., § *An vero*, et § *Notandum*. Quid vero D. Thomas senserit in hoc puncto, in cap. sequenti inquiram, et late Mendoça, quodlib. 2 Scholast., in ult. dub., num. 13 et sequentibus.

2. *Assertio fundatur.* — Probatur hæc assertio ratione simul et auctoritate, præsertim Concilii Tridentini, et argumentor in hunc modum. Prima gratia habitualis seu charitatis habitus infunditur homini, quia est contritus, vel quia toto corde per dilectionem super omnia in Deum convertitur; ergo talis contritio vel dilectio non potest esse ab ipso habitu gratiæ vel charitatis tanquam a principio efficiente proxime seu eliciente talem actum. Antecedens probatum est late in superioribus, dum ostensum est contritionem et dilectionem super omnia ita esse ultimam dispositionem ad justitiam habitualem, ut sit vera causa illius; ergo in illo genere causæ non potest hæc propositio causalis negari: *Homini infunditur habitualis gratia, quia est contritus*. Consequentia vero probatur primo, quia, si contritio eliceretur ab habitu gratiæ, sequeretur manifeste hanc causalem esse veram: *Homini infunditur habitus gratiæ ut conteratur;* hoc autem repugnat priori propositioni causali; ergo admitti non potest. Sequela probatur, quia si actus elicitur ab habitu, habitus est qui dat vires proximas et principales voluntati ad eliciendum talem actum; ergo infunditur talis habitus voluntati, ut per illum tales actus elicere valeat, sicut datur animæ beatæ lumen gloriæ, ut videre Deum possit, vel sicut datur homini visus ut videat. Ex quibus exemplis facile probatur minor; nam lumen gloriæ eo ipso quod datur animæ ut videre possit, non potest illi infundi quia videt; idemque est de visu corporeo; nam quia datur homini ut videre possit, non potest ei dari quia videt; et in universum nulla potentia fit in subjecto eo quod eliciat actum ejus, solumque datur ut possit subjectum eum actum elicere; ergo, si habitus gratiæ infunditur ut homo eliciat primum actum charitatis vel contritionis, fieri non potest ut homini infundatur habitus, quia ejus actum elicit. Quod optime declarat aliud exemplum de primo auxilio excitante, seu prima vocatione; illa enim datur homini ut convertatur, et non ideo datur quia convertitur, neque ipsa conversio, quæ est effectus vocationis, potest esse dispositio ex parte hominis ad ipsam vocationem; idem ergo esset de habitu gratiæ, si daretur homini ut principium quo possit converti seu convertatur; vel e contrario, si habitus datur homini ut convertatur, et nihilominus per conversionem disponitur ad habitum, eadem ratione poterit homo se disponere ad vocationem per conversionem, quæ ab illa procedit, quod omnino falsum esse ex dictis in lib. 3 constat.

3. *Confirmatio Sanctorum.* — Et confirmatur hæc doctrina ex modo argumentandi SS. Hieronymi, ad Ephes. 1; et Augustini, lib. 1 de Prædest. Sanctor., cap. 17; nam, ex eo quod Apostolus, in dicto loco ad Ephes. 1, ait: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti,* inferunt non elegisse nos Deum quia eramus sancti, nimirum, quia illæ duæ causales non possunt simul in eumdem actum convenire. Et eodem modo Conci-

lium Arausicanum, canon. 25, ex eo quod Paulus de se dicit, 1 Corinth. 7 : *Tanquam misericordiam consecutus a Domino, ut sim fidelis,* ponderat et colligit non esse misericordiam consecutum quia fidelis erat, sentiens illas duas causales repugnare eidem actioni, seu respectu ejusdem effectus. Sic ergo in præsenti, si homini habitus infunditur quia contritus est, non infunditur ut conteratur, vel e converso si infunditur peccatori habitus charitatis ut contritionem eliciat, non ei infunditur quia contritus est. Et ratio est manifesta, quia particula *ut* denotat causam finalem, quæ in intentione est prior et in executione posterior, et solet esse effectus in genere causæ efficientis illius habitus, vel potentiæ quæ per talem finem datur; particula autem *quia* denotat causam priorem in ordine executionis, quæ sit aliquo modo medium seu principium respectu talis effectus, sive per modum dispositionis, sive per modum principii efficientis, vel physice, vel moraliter, sive impetrando, sive aliquo modo merendo; nullo autem ex his modis fieri potest ut medium sit effectus finis; si ergo contritio est medium ad obtinendum habitum gratiæ, non est finis propter quem gratia infunditur, et consequenter neque habitus gratiæ est principium quod ad eliciendam contritionem infunditur.

4. *Impugnatur Vazquez.— Concilii Tridentini negativa auctoritas favet superiori conclusioni.* — Hoc argumento convictus, P. Vazquez, dicta disputatione 211, cap. 5, num. 31, ausus est dicere gratiam habitualem distribui singulis, non quia contriti sunt, sed ut conterantur. Ad hoc enim (ait) eam dat Deus ut moveat arbitrium, non quia movit per contritionem arbitrium. Unde aperte negat illam causalem : Quia homo contritus est, ideo illi Deus gratiam infundit ; ut possit aliam sustinere : Deus infundit peccatori habitum gratiæ, ut conteratur. Hæc vero responsio et doctrina imprimis non solum est contra omnes sectatores nostræ sententiæ, sed etiam contra omnes Thomistas, et reliquos qui primam sententiam sequuntur ; omnes enim alii concedunt contritionem esse veram causam habitualis gratiæ, et consequenter admittunt, absolute loquendo, illam causalem propositionem : Quia homo conteritur, gratiam habitualem Deus illi infundit ; neque alium Theologum qui hanc causalem negaverit inveni inter eos quos legere potui. Secundo, videtur illa doctrina minus consona Concilio Tridentino, ex quo negativam tantum auctoritatem sumere possumus. Negativam quidem, quia sæpe assignat principia per quæ movet Deus animam, ut se disponat ad gratiam, et nunquam indicat esse habitum ipsum gratiæ, sed alia gratiæ auxilia. Sic enim, sess. 6, cap. 5, docet initium justificationis in adultis sumi a vocatione, seu præveniente gratia, ut per excitantem atque adjuvantem gratiam ad justificationem suam disponantur. Et iterum, cap. 6 : *Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti*, etc. Ubi pondero loqui Concilium de justitia habituali ; ad illam enim se homo disponit, non per illammet, sed per aliam gratiam excitantem et adjuvantem. Et ideo cap. 7 subjungit : *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur,* de qua justificatione dicit esse renovationem, *per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum,* utique habitualium, ut supra declaratum est. Et can. 4 duo tantum principia requirit ut homo se præparet, sicut oportet, ad gratiam justificationis, scilicet, prævenientem Spiritus Sancti inspirationem et ejus adjutorium, quod adjutorium, sicut et inspirationem a gratia justificationis, id est, habituali, distinguit. Concilium ergo quoties loquitur de gratia quæ homini datur ut se disponat, id est, ut conteratur et perfecte diligat, de alia gratia loquitur ab habituali distincta, et de hac nunquam talem causalem locutionem insinuat.

5. *Favet etiam positive. — Confirmatio.* — Quin potius etiam positive docet satis clare alteram causalem locutionem : Quia homo se ita disponit, ideo illi habitualis gratia infunditur. Primo, dum ait : *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur;* justificatio autem per infusionem habituum fit, ut supra ex ex mente Concilii probatum est ; ergo, si justificatio talem dispositionem consequitur, etiam infusio habitus eamdem sequitur dispositionem ; ergo dispositio præcedit in executione ipsa, saltem ordine naturæ ; ergo præcedit ut vera causa ; ergo vere etiam pronunciatur Deus infundere habitus homini, quia est sufficienter dispositus, ac subinde quia est contritus. Secundo, id satis confirmat Concilium inferius in eodem cap. 7, dum, loquendo de habituali justitia, dicit : *Quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* Hinc enim aperte colligitur proximam rationem ob quam uni major vel minor habitualis gratia quam alteri infunditur, esse propriam uniuscujusque

dispositionem; ergo, absolute loquendo, quia homo ita disponitur, ideo illi talis habitus infunditur. Tertio, idem confirmatur ex eodem Concilio, sess. 14, cap. 4, ubi docet contritionem necessariam fuisse omni tempore, sicut nunc etiam est extra sacramentum, ad impetrandam a Deo justificationis gratiam, id est habitualem; ergo in genere impetrantis causæ verissime dicitur: Quia homo contritionem habet, a Deo gratiam habitualem impetrat; vel (quod perinde est), ideo Deus illi gratiam suam tribuit. Non potest ergo, juxta Concilium, hæc causalis locutio negari.

6. *Vazquez effugium.* — Dictus vero auctor, ut suæ sententiæ consulat, aliam excogitavit Concilii interpretationem. Contendit enim Concilium, in omnibus dictis locis, nunquam loqui de contritione perfecta, nec de ultima dispositione quæ extra sacramentum sit vera causa habitualis gratiæ. Sed quam aliter hoc se habeat, pluribus est in superioribus ostensum. Et profecto, si res ipsa, de qua Concilium in dictis locis loquitur, attente consideretur, planum videtur, non minus in justificatione extra sacramentum quam intra illud, locum habere. Nam quod ait, contritionem fuisse omni tempore necessariam ad impetrandam veniam peccatorum, de sola contritione perfecta est in rigore verum, et ante tempus legis gratiæ, et nunc etiam in justificatione quæ fit extra sacramentum. Item in eadem justificatione extra sacramentum contingit unum resurgentem a peccato majorem gratiam recipere quam alium, quod etiam in lege naturæ vel scripta accidebat; in illis ergo etiam locum habet quod Concilium dicit, unumquemque recipere gratiam secundum propriam uniuscujusque dispositionem et cooperationem. Nulla enim alia causa proxima illius varietatis reddi potest; et doctrina Concilii, cum generalis sit, illam etiam gratiæ distributionem comprehendit. Idemque argumentum ex eo sumitur, quod in duobus peccatoribus pœnitentiam agentibus ante sacramentum susceptum, vel etiam antequam instituerentur sacramenta, in uno sequitur gratia, et non in alio; ergo etiam in illo qui perfectam contritionem habet verum est illud: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur,* utique et non minorem. In omni ergo justificatione, etiam sine reali susceptione sacramenti facta, verum est hominem justificari per habitus, quia se ad illorum receptionem sufficienter disposuit.

7. *Primus aliorum effugiendi modus.* — Quapropter reliqui auctores primæ sententiæ cum negare non possint veram causalitatem contritionis perfectæ vel primi actus dilectionis circa justificationem hominis, non audent negare locutionem illam causalem per quam eadem causalitas explicatur, scilicet: Quia homo conteritur, ideo justificatur; hanc vero causalitatem contritionis in justitiam cum alia causalitate effectiva ipsius justitiæ in primum actum contritionis, seu perfectæ conversionis peccatoris, conciliare contendunt. Hoc tamen variis modis et pluribus advinventis distinctionibus factum est. Primo enim quidam distinguunt inter remissionem peccatorum et gratiam habitualem, dicuntque contritionem effici ab habituali gratia, ac propterea non infundi gratiam, quia homo conteritur, sed ut conteratur; nihilominus tamen homini remitti peccatum quia conteritur, et ex hac parte, scilicet, quoad remissionem peccatorum, justificationem consequi contritionem, et nullo modo antecedere illam, etiam ordine naturæ; atque ita contritionem non esse causam dispositivam, et effectum, respectu ejusdem justificationis secundum idem, sed secundum diversa; et ita sine inconveniente veras esse illas duas causales: Quia homo conteritur, justificatur, utique quoad remissionem peccatorum; et: Justitiam recipit ut conteratur, utique quoad gratiæ habitualis infusionem.

8. *Falsitatis arguitur.* — Sed responsio supponit falsam doctrinam, quia jam a nobis ostensum est necessariam esse aliquam dispositionem ultimam in justificatione, quæ fit etiam extra sacramentum, illamque esse veram causam dispositivam, non solum remissionis peccatorum, sed etiam positivæ renovationis, quæ in justificatione fit per infusionem gratiæ et donorum. Secundo, non minus repugnat Concilio; nam, cum dicit justitiam distribui singulis secundum propriam uniuscujusque dispositionem et cooperationem, non intelligit de justitia quoad remissionem peccatorum, sed quoad gratiæ habitualis infusionem. Nam remissio peccatorum, saltem quoad culpas mortales, integra fit per quamcumque dispositionem, et cooperationem quæ perfectionem contritionis attingat, et ita distributio illa, quæ fit secundum propriam uniuscujusque dispositionem, non ita cernitur in remissione peccatorum, sicut in infusione illius justitiæ quæ in nobis recipitur, et est unica causa formalis, ut Concilium expresse loquitur; ergo illa causalitas dispositionis,

etiam respectu habitualis gratiæ, admittenda est. Quod satis etiam expresse docuit idem Concilium in principio ejusdem cap. 7, ubi cum dixisset : *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*, statim declarat quæ sit illa justificatio, dicens : *Quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio* ; ergo quoad utramque partem consequitur dictam dispositionem.

9. *Ad hominem evidens ratio. — Efficax est etiam hoc in nostra sententia argumentum. — Confirmatur primo. — Altera confirmatio.* — Denique ratione idem ostenditur, quia repugnat gratiam infundi sine respectu ad præviam dispositionem recipientis, et non etiam remitti peccatum sine tali respectu. Quod quidem ad hominem evidentissimum est, in eorum sententia qui putant remissionem peccati formalissime nihil aliud esse quam infusionem gratiæ habitualis, adeo ut etiam de potentia absoluta ab illa separari non possit; nam inde infertur evidenter in nullo signo naturæ posse esse priorem infusionem gratiæ habitualis remissione peccati; ergo, si gratiæ infusio omnino præcedit ordine naturæ ultimam dispositionem peccatoris, profecto etiam remissio peccatorum eodem modo illam præcedit, ac subinde si gratia infunditur sine respectu ad præviam dispositionem, etiam peccatum remittitur sine respectu, quod absurdissimum est, et divinis Scripturis supra inductis plane contrarium. Quod argumentum etiam in nostra sententia ac simpliciter efficax est. Nam, licet remissio peccati sit aliquo modo distincta ab infusione gratiæ, nihilominus est illi intime et connaturaliter conjuncta, et ab ea ex natura rei inseparabilis. Qui autem dat formam sine ulla prævia dispositione subjecti, etiam dat omnia consequentia ad formam sine respectu ad talem dispositionem, quia naturalis consecutio hoc postulat. Et hac ratione (ut jam dicam), si Deus infundit gratiam sine respectu ad dispositionem præviam recipientis, etiam infundit charitatem et alias virtutes infusas sine tali respectu, et e converso ; ergo idem est de remissione peccati, quæ non minus conjuncta est cum gratia quam virtutes infusæ. Et confirmatur hæc ratio, quia habitualis gratia est causa formalis expellens peccatum; sed effectus formalis est prior natura quam operatio quæ ab eadem forma effective procedit, quia prius est rem esse plene constitutam, et a contrariis expeditam, quam operari ; ergo, si gratia est simpliciter et in omni genere prior quam operatio, etiam remissio peccati est prior. Confirmatur secundo, quia alias peccator mereretur de condigno per contritionem remissionem peccati, quod dici non potest, ut nunc suppono ex dicendis l. 12. Sequelam probo, quia, juxta illam sententiam, gratia habitualis omnino præcedit tam remissionem peccati quam contritionem, quia hæc non est dispositio prævia ad illam, ut supponitur ; ergo peccator, jam gratia informatus eliciendo contritionem, obtinet remissionem peccati ; ergo obtinet illam ex proprio merito, quia omnes conditiones ad tale meritum necessariæ in tali opere inveniuntur, ut ex dicendis in libro 12 constabit.

10. *Refert Lorca fugam istam secundam. — Satis rejicitur.* — Alia responsio fundatur in altera distinctione de gratia secundum genericam, vel secundum specificam rationem gratiæ ; qua distinctione posita, dicitur actum contritionis vel dilectionis super omnia procedere a gratia secundum generalem rationem gratiæ, disponere vero ad illam secundum propriam, et specificam rationem gratiæ sanctificantis, et remittentis peccatum, ac proinde sub priori ratione gratiam infundi sine respectu ad præviam dispositionem, sed potius infundi ut homo conteratur et se convertat ; sub posteriori autem ratione homini infundi gratiam et remitti peccatum, quia se perfecte convertit in Deum. Sed est vana responsio et inutilis, vel chimerica distinctio, tum quia inter gradum genericum et specificum formæ nullus est ordo naturæ et realis causalitatis, sed ordo tantum rationis, quia in re non distinguuntur, sed ratione tantum ; tum etiam quia forma non operatur priusquam insit subjecto, et illud physice informet secundum totam rationem suam, tam genericam quam specificam, quia cum in re sint omnino idem, non prius informat secundum unam rationem quam secundum aliam ; ergo, si gratia, ut gratia, infunditur sine prævia dispositione, non prius elicit contritionem quam subjectum informet, etiam ut talis gratia est ; ergo, etiam ut est talis, infundetur sine respectu ad præviam dispositionem, et potius ut illam eliciat tanquam dispositionem omnino consequentem, quam quia illam supponat ut antecedentem; tum denique quia, sicut habitualis gratia distinguitur secundum rationem genericam et specificam, ita actus contritionis vel dilectionis distingui potest secundum rationem generalem actus gratuiti et infusi, et

specificam rationem actus pœnitentiæ vel charitatis ; at vero talis actus non elicitur prius natura secundum rationem genericam quam secundum specificam ; ergo nec potest prius natura elici a gratia secundum genericam rationem quam secundum specificam, quia actus dilectionis, verbi gratia, ut talis est, non elicitur ab habitu secundum generalem rationem virtutis vel gratiæ, sed a propria virtute , secundum rationem specificam ejus. Est ergo omnino ficta illa distinctio, nec potest in præsenti utiliter applicari , nam quæ est proportio actus ad habitum secundum genericam rationem, eadem est secundum specificam. Unde , licet fingatur actum prius elici a gratia secundum genericam rationem, ut sic non poterit disponere ad specificam rationem gratiæ, quia ad hoc necessaria est contritio vel dilectio secundum propriam suam rationem specificam , secundum quam elici non potest a gratia tantum secundum rationem genericam spectata. Præterquam quod omnia supra dicta de necessitate dispositionis ultimæ ad infusionem habitualis gratiæ , absolute probant illam esse necessariam ad infusionem talis formæ , ut physice fit , secundum omnem rationem ejus , tam specificam quam genericam in illa inclusam.

11. *Tertius modus evadendi.—Illationes in adversarios.* — Tertia responsio alia distinctione utitur. Distinguit enim inter infusionem gratiæ, ut est a Deo agente, et receptionem ejus, ut se tenet ex parte potentiæ ; nam, licet in re non distinguantur, constituuntur nihilominus, et distinguuntur formaliter per habitudinem ad res diversas, agens, scilicet, et passum, quod satis esse censent qui sic respondent, ut ex parte passi actus sit dispositio ad receptionem habitus, ac subinde prior illo et non posterior, quia, ut sic, non consideratur ut manans ab agente, sed solum ut præparans passum ad receptionem habitus , ideoque, ut sic, considerari non debet ut habens ordinem cum agente, vel principio agendi, sed præcise ut disponens passum. At vero ex parte agentis dicunt priorem esse infusionem habitus, et ita posse habitum esse principium actus, tanquam priorem ex parte agentis. Unde necesse est ut consequenter fateantur actum, qui est ultima dispositio ad gratiam, procedere ab illa, ut infusa. Deinde subjungunt actum ultimæ dispositionis procedere a gratia ut infusa, non vero ut jam recepta, quia procedit ab illa, ut se tenet ex parte Dei infundentis et cum illa efficientis suam operationem. Unde ulterius consequitur actum contritionis vel dilectionis perfectæ non esse ultimam dispositionem ad infusionem gratiæ, quia gratia, ut infusa, est principium ejus, et nihilominus ex parte passi eumdem actum esse ultimam dispositionem ad receptionem gratiæ, quia in hoc nulla est repugnantia, cum talis actus non procedat a gratia, ut recepta in anima, sed potius ipsam ad receptionem gratiæ præparet. Tandem inde concluditur, respectu gratiæ ut infusæ, veram esse illam causalem : *Gratia infunditur ut homo conteratur ;* illam vero falsam : *Gratia infunditur homini quia est contritus ;* respectu gratiæ ut receptæ, e contrario, verum esse in homine recipi gratiam, quia est contritus ; illud vero falsum, hominem recipere gratiam, ut conteratur. Et hoc modo evitari putant repugnantiam quæ inter illas causalitates invenitur, et nihilominus salvari causalitatem effectivam habitus gratiæ in illum primum actum, et causalitatem dispositivam ejusdem actus respectu ejusdem gratiæ, secundum diversas rationes consideratæ. Hæc responsio magna ex parte sumi potest ex Vazquez, disput. 211, cap. 3 et 4 ; non tamen in illa omnia distincte proponit vel admittit, neque permittit ut fiat comparatio inter infusionem quæ se tenet ex parte agentis, et receptionem quæ se tenet ex parte passi, quod solum videtur ad enervanda argumenta præcavisse, alias enim nulla est ratio cur illa comparatio sit omnino prætermittenda, cum ab illa fere cætera pendeant. Unde nos potius supponimus, ad intelligendum ordinem naturæ inter actionem, ut actio est, et principium ejus, necessarium esse considerare respectum ex parte passi, quia si actio talis est ut fiat per eductionem ex potentia passi, etiam, ut actio est, requirit dispositionem ex parte passi, et ideo necessario est considerandum an illa actio, etiam ut actio, possit esse prior tali dispositione, et an terminus actionis possit esse principium talis dispositionis.

12. *Refellitur.*—Dico ergo prædictam responsionem non magis satisfacere aut posse subsistere quam præcedentes. Primo, quia falsum est gratiam prius natura a Deo infundi quam ab anima recipiatur, quia, ut supra ostensum est, gratia non infunditur nisi per actionem eductivam ejus de potentia animæ, nec una actione fit et alia unitur, sed eadem, quia non prius habet esse in se quam in subjecto, quia non est forma subsistens, sed

inexistens ; ergo non prius natura infunditur a Deo quam ab anima recipiatur, quia gratia non recipitur in anima, nisi per unionem seu inhærentiam ad ipsam, quæ ipsa infusione fit, ut ostensum est. Et confirmatur, nam infusio et receptio comparantur sicut actio et passio tendentes ad eumdem terminum gratiæ; actio vero et passio in re non distinguuntur, sed sola ratione ; et ideo non potest inter eas vera causalitas realis intercedere, et consequenter nec verus ordo naturæ inter eas posset considerari. Quamvis ergo secundum ordinem rationis comparari possint, et actio dici possit ratione prior, quia omnis mutatio ab agente inchoatur ad quod actio dicit respectum, nihilominus in re non habent naturæ ordinem, sed sunt omnino simul, quia non potest gratia infundi quin alicui subjecto infundatur, et hoc est in illo recipi.

13. *Falsitas secundæ illationis.* — Hinc secundo evidenter falsum est actum primæ dilectionis seu contritionis procedere a gratia, ut infusa, et non ut recepta, tum quia prius est formam esse quam operari ; ergo, si formæ esse sit inesse, necesse est ut prius insit quam operetur ; ergo prius etiam debet esse recepta quam eliciens actum; tum etiam quia ille actus non est prius natura a gratia quam a voluntate, sed omnino simul actus est ab utraque, tanquam ab uno adæquato principio proximo, quia talis actus est essentialiter vitalis, et simul liber ac supernaturalis; voluntas autem prius natura debet recipere habitum gratiæ quam per illum operari ; ergo etiam gratia prius debet in voluntate recipi quam actum ejus efficere. Probatur consequentia, quia gratia non operatur ut forma per se separata, sed ut forma per quam operatur voluntas ; ergo necesse est ut prius natura informet voluntatem quam efficiat actum ejus. Quod ita etiam explicatur , quia habitus prius natura constituit potentiam in actu primo ad agendum, quam actum secundum ejus eliciat, et ideo habitus non per se operatur, sed potentia operatur per illum, et utitur illo, et quasi illum applicat libere ad operandum; ergo necessarium est habitum prius natura recipi in potentia, ut possit esse principium efficiens actum ejus.

14. *Falsitas tertiæ illationis ostenditur.* — Hinc tertio falsum omnino est contritionem vel dilectionem esse ultimam dispositionem ad receptionem gratiæ, non vero ad infusionem. Primo, quia cum illa duo in re non distinguantur, impossibile est dispositionem necessariam ad receptionem non esse etiam necessariam ad infusionem, quæ non fit sine eductione et adhæsione, ac subinde neque sine receptione. Secundo , quia in philosophia naturali id falsum est et repugnans; nam, sicut forma ignis non potest recipi nisi in materia disposita, ita nec agens naturale potest illam introducere nisi eadem dispositio, ordine saltem naturæ, præcedat, idemque in cæteris formis similibus invenitur. Et ratio a priori est, quia licet actio et passio ratione distinguantur, tamen, quando actio est eductio de subjecto, eamdem dispositionem requirit actio in subjecto quam passio, quia agens non educit formam nisi ex subjecto disposito, ideoque actio, etiam ut actio, dispositioni subjecti accommodatur.

15. *Præcipua ratio.*— Tertio, de infusione gratiæ est hoc longe certius ; nam Concilium Tridentinum, sess. 6, sicut cap. 5, 6 et 7, dixerat hominem se disponere ad susceptionem gratiæ, ita canon. 3 definit hominem, per auxilium gratiæ, posse se disponere, *ut ei justificationis gratia conferatur*, quod perinde est ac si dixisset posse se ad infusionem gratiæ disponere. Et in prioribus locis absolute ait hominem excitatum et adjutum se disponere ad suam justificationem, et ad talem dispositionem sequi justificationem ; justificatio autem in rigore actionem significat, et magis infusionem quam receptionem indicat, quamvis utramque includat. Unde omnes causæ justificationis assignatæ a Concilio, in dicto capit. 7, expressius assignantur respectu infusionis ; idem ergo est de dispositione. Ratio denique id convincit, primo, quia si contritio non esset dispositio ad infusionem gratiæ, neque ad receptionem esse posset. Quia contritio non est dispositio, nisi ut libere facta a potentia ; non potest autem fieri a potentia, nisi prius fiat potens per habitum, juxta illam sententiam, ac subinde necessarium est ut prius accipiat habitum , et per illum actuetur, ut supra probatum est ; ergo necessarium erit ut etiam receptio habitus prius natura fiat in potentia nondum disposita. Secundo, idem ostenditur, quia Deus uni infundit gratiam, et non alteri ; ergo in ipsamet infusione habet respectum ad dispositionem hominis, ut Concilium declaravit ; ergo præcedit dispositio non solum ad receptionem, sed etiam ad infusionem habitualis gratiæ. Unde tandem concluditur non solum recipi in homine gra-

tiam quia conteritur, sed etiam infundi homini quia se ad talem infusionem per contritionem vel dilectionem præparat; ac proinde sequitur alteram causalem : Homini infunditur gratia habitualis ut se ad illam recipiendam disponat, falsam omnino esse, tum quia repugnat priori causalitati, ut probatum est, tum etiam quia repugnat præparari ad receptionem et non ad infusionem, cum infusio sine receptione non fiat.

16. *Soti responsio.* — Quartam responsionem excogitavit Soto in 4, distinct. 14, quæst. 2, art. 6, et distinct. 16, quæst. 2, art. 1. Cum enim intelligere non posset, ut ipsemet fatetur, eumdem actum respectu ejusdem gratiæ habitualis esse priorem in genere causæ disponentis hominem ad ipsam, et esse posteriorem illa in genere causæ efficientis, existimavit hanc prioritatem et posterioritatem esse accipiendam per respectum ad diversa principia ejusdem actus. Et ideo distinguit illum actum, ut est a solo libero arbitrio, vel ut est a gratia, et priori modo dicit esse dispositionem ad gratiam habitualem, posteriori autem modo esse posteriorem gratia, qua ut sic procedit ab illa. Verumtamen responsio hæc non solum a sectatoribus nostræ sententiæ, sed etiam ab adversariis merito refutatur. Cum enim Soto considerat actum illum, qui est ultima dispositio ad gratiam, ut a solo libero arbitrio, per particulam *solo* vel excludit omnem gratiam auxiliantem et cooperantem ipsi libero arbitrio, vel excludit solam coefficientiam habitus gratiæ.

17. *Error Pelagii.* — Prior sensus aperte involvit Pelagianum errorem, nam ex illo sequitur gratiam esse pedissequam liberi arbitrii, sola sua virtute operantis ; itemque sequitur actum illum, ut mere naturalem, esse ultimam dispositionem ad gratiam, quia, ut est a libero arbitrio solo prius natura quam sit a gratia, non potest esse altioris ordinis quam sit ipsum arbitrium, ac proinde mere naturalis est. Unde etiam sequitur Deum, intuitu boni usus solius liberi arbitrii, gratiam suam homini conferre, ut per eam postea talem actum perficiat in esse supernaturali, et sic principium justificationis erit ex nobis, saltem quoad hanc partem. Denique Concilium Tridentinum expresse definit hominem, ut se disponat ad justitiam, indigere gratia excitante et adjuvante ; ergo repugnat Concilio actum esse ultimam dispositionem ad gratiam, ut est a solo libero arbitrio, illo modo explicato.

18. *Aliter rejicitur.* — Addo etiam actum illum, qui est ultima dispositio ad gratiam, nullo modo considerari posse ut existentem in re ipsa per efficientiam solius liberi arbitrii, quia, cum sit actus supernaturalis, nullo modo fieri potest a libero arbitrio solo, neque etiam potest vere considerari in aliquo priori, vel in aliquo genere causæ, ut sic factus ; nec denique ipsum liberum arbitrium considerari a nobis potest ut eliciens talem actum prius natura quam ab aliquo principio supernaturali procedat, quia revera nunquam sic operatur, sed ad summum simul cooperando alicui auxilio gratiæ, vel motioni supernaturali, ut in lib. 5 latissime dictum est. Unde persuasum habeo neque Sotum hunc sensum intendisse, sed posteriorem, id est, in illa priori consideratione talis actus excludere noluisse influxum et coefficientiam auxilii specialis, sed solius habitus. Nam in priori loco, § *At vero prius*, sic objicit : *Aut motus ille dicitur esse dispositio ad gratiam, ut est a solo libero arbitrio cum auxilio speciali, vel ab illo et a gratia simul justificante*, etc., ubi, non obstante particula exclusiva *solo*, conjungit speciale auxilium; tantum ergo habitum per illam excludere voluit. Unde postea, explicando suam sententiam, expresse dicit quod, *licet in eodem puncto temporis Deus moveat arbitrium per auxilium speciale, et infundat gratiam, nihilominus motio illa est dispositio et via ad infusionem gratiæ;* non ergo admittit actum sub ratione dispositionis, nisi ut procedentem a motione gratiæ.

19. *Dispositio fit a principio gratiæ per modum moventis simul cum arbitrio.* — Hoc autem posito sensu, necesse est ut Soto concedat, absque efficientia habitus habere liberum arbitrium in instanti justificationis aliud principium gratiæ per modum motionis seu actualis auxilii quo potens est ad efficiendum illum actum, imo quo illum efficit, ut est dispositio ad habitualem gratiam. Hoc ergo est quod nos præcipue intendimus. Quod vero Soto addit, eumdem actum, sic factum a voluntate cum solo auxilio, in eodem instanti effici ab habitu in posteriori naturæ, et superfluum est, et impossibile. Superfluum quidem, quia per talem efficientiam habitus nihil additur illi actui jam facto, quod sit physicum, et reale, et ipsi actui adhærens; ergo vel nulla est talis efficientia, vel superflua, si per eam tantum fit quod jam factum fuerat. Antecedens probatur, quia per efficientiam habitus non potest aliquid addi actui

spectans ad substantiam ejus, quia hæc supponitur producta per auxilium, nec addi potest in eodem instanti modus intensionis, tum quia nulla forma potest in eodem instanti in quo fit intendi seu augeri, ut ex philosophia suppono, et infra tractando de intensione gratiæ ostendam; tum etiam quia hoc ipsum in præsenti materia certius est, nam in justificatione peccatoris non necessario fit augmentatio in actibus, quibus ad gratiam homo disponitur, propter solam habituum infusionem; ad hoc enim esset necessarius novus et major conatus voluntatis; hunc autem neque necessario voluntas adhibet, cum sit libera, neque cum fundamento astrui potest, cum potius experientia ostendat nullam fieri in homine talem mutationem, cum justificatur; tum denique quia, licet fingeretur talis gradus intensionis, ille non esset dispositio ultima ad gratiam, nec illam compleret aut constitueret, sed esset novus fructus comparatæ justitiæ, et ita semper erit verum, actum, qui est ultima dispositio ad gratiam habitualem, ab illa effective non procedere.

20. *Si fingatur modus in actu, impugnatur.* — Præter substantiam autem et intensionem, nullus alius modus excogitari potest in tali actu, qui in eo physice per habitum fiat, vel si talis modus fingatur et permittatur, de illo etiam procedit argumentum. Quod dico propter modum facilitatis, quem aliqui putant esse modum actus illi adhærentem ex efficientia habitus, quod falsum et parum intelligibile visum est. Sed, esto permittatur quando prima productio actus est ex habitu, non tamen potest admitti in actu jam producto prius natura sine efficientia habitus, ita ut in eodem instanti, in quo sine illa facilitate supponitur productus absque efficientia habitus, addatur illi facilitas, quia potentia non facit iterum actum in eodem instanti; ergo nec potest illum facilius efficere propter solam habitus infusionem. Eademque ratio procedit de modo connaturalitatis, nam hic etiam non est aliquis modus absolutus afficiens actum, et in ipso factus, sed est habitudo ad internum ac permanens principium, et ejusdem ordinis cum actu, quod habet connaturalem virtutem ad producendum talem actum quoad substantiam ejus. Unde tunc dicitur connaturaliter procedere, quando a tali principio substantialiter seu quoad suam entitatem procedit; nec fingi potest alius modus connaturalitatis in actu, præter denominationem a tali habitudine. Cum ergo illa responsio supponat actum illum, qui est ultima dispositio ad gratiam, prius natura fieri a potentia cum solo auxilio movente et adjuvante potentiam, eo ipso supponitur in illo priori non fieri connaturaliter; ergo non potest pro eodem instanti addi modus connaturalis productionis, quia illi duo modi sunt repugnantes, nec possunt simul tempore eidem actui convenire, nisi supponatur eumdem actum bis produci quoad suam entitatem et substantiam, quod, ut minimum, supervacaneum est et gratis confictum.

21. *Ostenditur illius modi impossibilitas.— Actio nova sine fundamento excogitatur. — Idem effectus potest fieri a duplici causa totali.* — Unde ulterius addo modum illum esse impossibilem, saltem secundum connaturalem cursum rerum, et in aliquo sensu, etiam de potentia absoluta, quod breviter ita ostendo. Nam in illo actu, qui est ultima dispositio ad gratiam, distingui debet qualitas, quæ est actus in facto esse, et actio per quam fit; si ergo loquamur de actione, per quam ille actus fit a voluntate, cum solo auxilio et sine efficientia habitus, impossibile est, in ordine ad quamcumque potentiam, fieri eumdem actum ab habitu per eamdem actionem. Probatur, quia impossibile est pro eodem instanti vel illam actionem mutari in aliam, vel effective esse ab habitu. Prior pars manifesta est, quia non potest pro eodem instanti actio esse et non esse; ergo nec potest prius natura esse, et posterius natura in aliam transmutari, quia per transmutationem desineret esse, et illi alia actio succederet, quod potest quidem contingere pro tempore immediato post instans productionis, non vero pro eodem instanti. Altera pars probatur, quia actio singularis et individua in se indivisibilis est, dicitque indivisibilem et immutabilem habitudinem ad illud principium, a quo in primo signo naturæ procedit. Unde, eo ipso quod intelligitur habere novam habitudinem ad aliud principium, intelligitur facta mutatio in ipsa actione, quia non potest illa nova habitudo comparari sine mutatione in aliqua re; supponitur autem non esse factam mutationem in termino actionis, quia idem actus perseverat; ergo necesse est ut facta sit mutatio in priori actione; sed in ipsa actione non potest fieri mutatio pro eodem instanti, ut ostensum est; ergo nec fieri potest ut actus, qui prius natura factus est per actionem prius natura dicentem habitudinem adæquatam ad voluntatem, ut operantem cum solo auxilio, in eo-

dem instanti temporis fiat ab habitu per eamdem actionem, quia si additur habitudo ad novum principium, additur nova actio; impossibilis ergo simpliciter est illa efficientia habitus in actum per eamdem actionem, per quam prius natura factus esse supponitur a potentia cum solo auxilio. Alio igitur modo cogitari potest illa efficientia per novam actionem, distinctam, non ex parte termini, quia supponitur ad eamdem qualitatem actus tendere, sed ex parte principii, quia fit a distincto principio efficiente, nimirum habitu, et hic modus fortasse non involvit absolutam contradictionem, quia simpliciter non repugnat eumdem effectum fieri simul a duabus causis totalibus, et per duas integras actiones, ut in Metaphysica et in 3 tom., in 3 part., ex professo disputavi. Nihilominus tamen illud miraculosum est et supernaturale, ideoque gratis et sine fundamento in præsenti fingitur. Præsertim, quia neque illo modo salvatur, quod dispositio ad habitum fiat ab habitu, quia illa efficientia habitus per novam actionem impertinens est ad dispositionem, quæ jam facta supponitur a potentia cum auxilio, et tantum sub ea ratione Deum ad infundendum habitum movit. Denique habitus non influit in actum solus, neque habet actionem ab illo solo prodeuntem, quæ ad qualitatem actus terminetur, sed influit simul cum potentia utente habitu, et quasi applicante illum ad agendum. Sed habitus, cum infunditur potentiæ jam operanti per auxilium, non efficit simul cum potentia illam eamdem actionem quam invenit factam a potentia cum auxilio, quia illa actio indivisibilis non potest jam ab alio principio progredi, nec ad illud habitudinem dicere, ut declaratum est. Nec potentia in illo instanti utitur habitu, nec applicat illum ad aliam actionem circa eumdem actum eliciendum, tum quia potentia ipsa non adhibet novum conatum, nec se novo modo applicat ad agendum; tum etiam quia, si talis novus usus habitus in ipsa potentia inveniretur, potius novum actum a priori distinctum produceret, quam novam actionem circa eumdem actum; sicut ergo nemo dicet per habitum sic infusum produci novum actum distinctum a præexistente, et simul cum illo in eodem instanti temporis factum, ita nec dicere quis cum probabilitate potest, efficere potentiam cum habitu, per novam et distinctam actionem, actum per aliam actionem natura priorem jam factum. Si ergo actus ille qui est ultima dispositio ad habitum, prius natura fit a sola potentia cum auxilio, certe non fit ab habitu, licet in eodem instanti infundatur.

22. *Postrema evasio.*—Superest ultima et trita responsio, quæ utitur vulgari distinctione de prioritate et posterioritate naturæ in diversis generibus causarum. Nam cum causæ sint sibi invicem causæ, ut philosophia docet, et prioritas naturæ nihil aliud in præsenti sit, nihil repugnabit eamdem rem, ut causam, esse priorem natura suo effectu, et, ut effectum ejus, in alio genere esse posteriorem illo. Sic ergo aiunt in præsenti eumdem actum esse effectum factum ab habitu, et sic esse posteriorem illo in genere causæ efficientis, et nihilominus ita fieri ab illo, ut præparet subjectum ad eumdem habitum, et ut sic esse priorem in genere causæ materialis. Unde qui sic respondent, indistincte applicant doctrinam illam ad habitum et actum, sive spectentur ut a Deo infunduntur, sive ut in anima recipiuntur; et sive actio cum actione, sive passio cum passione, sive actio cum receptione, aut receptio cum actione comparentur. Nam, si habitus et actus comparentur ut qualitates quædam, sic habitus dicitur esse natura prior, tanquam principium efficiens qualitatem actus, et nihilominus hæc qualitas dicitur esse prior in alio genere, quia est dispositio ut qualitas habitus animæ infundatur, illamque informet; si vero tam in habitu quam in actu considerentur actiones per quas fiunt, etiam in illis dicta mutua habitudo suo modo intercedet. Nam actio per quam habitus infunditur, est prior tanquam via ad principium actionis per quam producitur actus, et consequenter etiam passio seu acceptio habitus est eodem modo prior, quia etiam est via ad constituendum principium effectivum actionis seu productionis talis actus secundi. E contrario vero, actio per quam fit contritionis actus erit prior quam infusio habitus, quia est via ad præparandum subjectum ad talem infusionem habitus. Nam cum hæc omnia, scilicet, qualitates ipsæ et actiones in eodem instanti temporis simul fiant, nihil obstare putant quominus cum mutua illa dependentia fiant, ex qua illæ habitudines prioris et posterioris naturæ in diversis generibus causarum resultent.

23. *Præcluditur evasio.*—Sed, quidquid sit de aliis generibus causarum, ut de efficiente et finali, vel materiali et formali inter se collatis, et limitando sermonem ad formam inhærentem subjecto, quæ sit efficiendi princi-

pium, et ad dispositionem præparantem subjectum ad receptionem ejusdem formæ, omnino credimus repugnare, eamdem formam, per actionem quam efficienter elicit, disponere subjectum ad introductionem, eductionem, vel receptionem ejus. Et hanc repugnantiam evidentius spectari posse credimus in dispositione morali, quæ agens ad infundendum habitum allicere et movere debet, qualis est dispositio de qua in præsenti tractamus. Et hoc, meo judicio, demonstrat principalis ratio in principio facta; nam, si contritio est dispositio præparans hominem ad infusionem vel receptionem gratiæ, per illam dispositionem obtinetur seu impetratur a Deo talis gratia; ergo datur homini talis gratia, quia conteritur; ergo non potest eadem gratia dari ut principium ejusdem contritionis, alioqui daretur gratia ut homo posset conteri, quod repugnat priori causalitati, ut ibidem explicatum est.

24. *Aliud effugium. — Principium meriti non cadit sub meritum.* — Ad hoc autem respondere potest aliquis, ex Alvarez supra, argumentum convincere actum illum formaliter et sub ratione dispositionis non fieri ab habitu, et ut sic esse ab auxilio, vel in naturalibus generationibus a generante, nihilominus tamen actum illum materialiter seu entitative sumptum fieri etiam ab habitu gratiæ, seu a forma. Sed hoc improbatur facile argumentis factis contra Sotum, quia si actus ille, ut dispositio, supponitur factus ab illo principio, etiam materialiter, id est, illa entitas vel qualitas supponitur facta ab eodem principio, quia non potest esse dispositio, nisi suam entitatem habeat; ergo non recipit postea illam, etiam materialiter, ab alio principio efficiente, nimirum a forma seu habituali gratia, potestque in præsenti hoc ipsum ex causalitate morali declarari. Nam actus ita disponit ad habitualem gratiam, ut illam a Deo de congruo mereatur, ut multi loquuntur satis probabiliter, ut infra videbimus, vel, ut ab opinionibus abstrahamus, ita contritio disponit ad justitiam, ut a Deo impetret, ut loquitur Concilium, sessione 14, cap. 4; ergo habitualis gratia esse non potest principium ejusdem actus contritionis; nam principium meriti non cadit sub meritum quod ab illo est, ut est axioma receptum, quod cum proportione eamdem rationem et veritatem habet in merito perfecto et imperfecto seu de congruo, et similiter habet eamdem rationem in impetratione, quia nemo impetrat quod jam habet; qui autem contritionem habet, multo magis jam habet ejusdem contritionis principium; ergo non impetrat illud; ideo enim homo per contritionem non potest ipsam contritionem impetrare, quia illam jam habet; ergo multo minus potest impetrare principium contritionis; at impetrat gratiam; ergo gratia non est principium efficiens talem contritionem. Et hoc argumentum roborari potest exemplo supra adducto de auxilio excitante, quod nec mereri ullo modo nec impetrari potest per actum ab illo procedentem, solum quia est principium actus quo tale meritum vel impetratio obtinetur.

25. *Declaratur. — Vazquez occursus. — Arguitur.* — Secundo, potest idem declarari, quia Deus infundit gratiam intuitu dispositionum ad illam; ergo non potest ille actus, qui est dispositio, esse ab eadem gratia, ut a principio efficiente. Probatur consequentia, quia Deus intuetur illum actum ut factum a libero arbitrio, cum ratione illius vult gratiam infundere; non videt autem ut factum a solo libero arbitrio, sed ut adjutum aliquo principio gratiæ, quod non potest esse habitus, cum nondum intelligitur Deus volens illum infundere. Ad hoc argumentum Vazquez supra, cap. 5, num. 44, imprimis dicit fere nihil continere difficultatis. Deinde respondet Deum infundere gratiam intuitu dispositionum tempore præcedentium ipsam gratiam, et de illis tantum verum esse gratiam dari intuitu illarum ut jam factarum. Respectu tamen dispositionis ultimæ, quæ simul tempore est cum gratia, dicit non dari gratiam intuitu illius ut præsentis, id est, quia Deus intuetur illam ut jam factam, sed dari dicit in ordine ad illam ut futuram, non tamen quia futura, sed ut futura sit. Utraque vero responsionis pars facile expugnatur. Prior quidem, quia dispositiones tempore præcedentes infusionem habitualis justitiæ, ut tales sunt, non proxime disponunt hominem ad gratiam habitualem; ergo gratia hæc non infunditur immediate intuitu illarum; tantum enim sunt dispositiones remotæ, cum quibus gratia non habet infallibilem connexionem, donec ultima dispositio consummetur; igitur ultima dispositio, jam consummata, sola est cujus intuitu proxime ac per se gratia infunditur. Dico autem *proxime et per se*, quia remote etiam possunt præcedentes dispositiones concurrere, quatenus Deus intuitu illarum dat majus auxilium ad ultimam dispositionem concipiendam; tamen proxime solum intuitu illius

Deus justitiam infundit, et remotus ille concursus præcedentium dispositionum accidentarius est. Cujus signum etiam est, quia sine illis potest Deus subito disponere perfecte ac proxime peccatorem ad justitiam, juxta doctrinam D. Thomæ, quæst. 113, artic. 7, et nihilominus tunc etiam infundit justitiam intuitu proximæ dispositionis ; nam sic justificavit Paulum, quia statim credidit et conversus est, vel Magdalenam, quia dilexit multum. Altera item pars supra expugnata est, quia per eam negatur ultimam dispositionem ad gratiam esse veram dispositionem præparantem hominem ad infusionem gratiæ, et consequenter etiam negatur illa causalis propositio : *Peccatori infunditur gratia, quia est contritus*, et similiter negatur uni infundi majorem gratiam, quia melius est dispositus quam alter, quæ omnia minus consonant veritati et Concilio Tridentino, ut supra ostensum est.

26. *Confirmatur exemplo.* — Confirmatur hoc et declaratur exemplo adducto de gratia excitante seu vocatione, nam Deus illam præbet homini ut convertatur, et alicui dat vocationem congruam intuitu futuri consensus, non quia ille futurus est, sed ut fiat, et ob hanc ipsam causam talis consensus, etiamsi in eodem instanti fiat, non est dispositio ad vocationem, ut idemmet auctor ibidem fatetur, et 1 part., disput. 91, cap. 6 ; ergo, si hoc tantum modo gratia infunditur intuitu ultimæ dispositionis, ut futuræ, et ut fiat, plane illa non est dispositio præparans, sed est quædam operatio consequens, tanquam finis intentus per talem infusionem ; consequens autem est omnino falsum, ut sæpe ostensum est ; ergo dicendum omnino est Deum infundere gratiam peccatori in ordine ad contritionem, non ut futuram, ut illam faciat, sed ut præsentem, et secundum naturæ ordinem jam factam. Unde consequenter dicendum est Deum, eo momento in quo gratiam habitualem infundit, intueri scientia visionis (ut ita rem declarem) in homine contritionem, priusquam illi gratiam infundat; hac enim ratione dicitur justificare peccatorem, quia contritionem habet, juxta illud : *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies ;* et illud : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Et hinc ulterius evidenter concluditur, in eodem signo naturæ intueri Deum in homine aliquod principium gratiæ adjuvantis distinctum ab habitu, et prius illo, a quo proxime fit contritio, et quod ordine naturæ ipsam contritionem similiter antecedit, quodque datur peccatori ut conteratur, et non quia contritus est. Ab illo ergo principio, simul cum voluntate et supernaturali concursu Dei procedit effective contritio, non ab habitu gratiæ ; hæc enim consecutio supra contra Sotum, qui ratione coactus antecedens negare non potuit, late probata est.

27. *Ab augmento habitus declaratur. — Quorumdam responsio. — Respuitur Alcarez, de Auxil., disp. 66, num. 8, et disp. 68, num. 16.* — Quarto, potest idem declarari exemplo augmenti habitus charitatis per actus ipso habitu intensiores ; nam habitus qui fit intensior per actum intensiorem non concurrit effective ad actum intensiorem per illos gradus intensionis et augmenti, quos per ipsummet actum acquirit ; ergo nec habitus, ut primo infusus ratione actus, potest talem actum effective producere. Consequentia videtur evidens a paritate rationis, nam actus intensior non aliter est causa intensionis habitus quam dispositive et meritorie, et hoc satis est ut intensio habitus non possit esse principium effectivum intensionis actus ; sed primus actus est etiam dispositio ad primam infusionem habitus, et suo modo meritum ejus; ergo est eadem utriusque ratio. Nam quod meritum augmenti habitus per intensiorem actum sit perfectum et de condigno, meritum autem infusionis primæ gratiæ per dispositionem proximam ad illam sit imperfectum seu impetratorium, hoc (inquam) discrimen vim illationis non minuit, quia utrumque meritum suum principium præsupponit, et ideo in utroque merito et in impetratione æque verum est præmium meriti non posse esse principium ejusdem meriti, nec dare actioni valorem ad merendum vel impetrandum seipsum. Hoc autem exemplum aliqui evacuant negando assumptum ; dicunt enim habitum charitatis, etiamsi fiat intensior per actus intensiores, nihilominus per illosmet gradus intensionis sibi additos esse principium efficiens illam majorem intensionem in actu, quia habitus remissus non potest intensiorem actum efficere, nisi fortasse per modum instrumenti actus intensior sit ab homine operante per habitum connaturali modo, ut agens primum principale, et non tantum instrumentale. Ita sentit Bannes secunda secundæ, quæst. 24, articulo sexto, dub. 2, ad 7. Sed est singularis sententia, quam etiam recentiores Thomistæ impugnant, quia repugnat principiis de merito, ut declaratum est, et latius dicetur in

libr. 12. Quomodo autem habitus infusus possit efficere actum intensiorem, in libro sequenti explicaturi sumus.

28. *Simile. — Evasio expellitur. — Probabile est contritionem in sacramento producere effective gratiam.* — Quinto, idem confirmamus ac declaramus exemplo habituum acquisitorum, quia fieri non potest ut actus, per quem habitus acquiritur, effective sit ab ipso habitu; ergo nec actus supernaturalis, ratione cujus infunditur habitus, fit effective ab ipso habitu. Video statim esse obviam responsionem, negando consequentiam et rationem assignando, quia actus effective producit habitum acquisitum, actus vero supernaturalis non ita facit suum habitum. Sed differentia imprimis est incerta, quia et de actibus infusis, qui sunt dispositiones proximæ ad habitum infusum vel ad intensionem ejus, aliqui dixerunt effective producere vel intendere habitum, ut sequenti libro videbimus; et de habitibus acquisitis aliqui docuerunt non produci effective per actus, sed dispositive tantum, qui nihilominus pro certo habent tales actus præcedentes ordine naturæ non fieri ab habitu acquisito per eos, quia, eo ipso quod actus supponi debet in potentia ut habitus inducatur, necessario sequi existimant non posse habitum efficere actum, quidquid sit de efficientia actus in habitum, quia si actus supponitur, etiam ut dispositio, eo ipso supponitur existens, et productus a potentia vel aliquo alio principio distincto et priori quam sit habitus, ac proinde non posse fieri ab habitu. Deinde (quod maxime ad rem pertinet), etiamsi verum sit illud discrimen, non obstat efficaciæ argumenti, quia non tam consideranda est actualis effectio actus infusi in habitum quam aptitudinalis (ut sic dicam), quantum est ex parte modi præexistendi ante habitum, qui ex ea parte sufficeret ad efficiendum habitum, si aliunde haberet actus sufficientem perfectionem aut vim activam ad habitum producendum; nam hinc optime concluditur æquiparatio, ut per se notum est. Et declarari potest in hunc modum, quia, si ponamus peccatorem contritum, qui per sacramentum justificatur, in eodem instanti conteri in quo gratiam sacramentalem recipit, tunc probabile satis est illam contritionem, ut partem sacramenti, effective producere gratiam, ut sentit D. Thomas, 3 part., quæst. 89, artic. 1, ad 2, et in 4, distinct. 17, quæst. 2, artic. quinto, quæstiunc. 1, in corpore, et ad 1, et quæst. 28 de Veritat., articul. 8, ad 2; ergo contritio nunc fit ab homine cum auxilio gratiæ, ut de se habeat modum existendi aptum ad efficiendam ipsam gratiam, si aliunde non repugnaret. Et hoc certe supponere videntur omnes auctores disputantes quæstionem illam, cur actus infusus non inducat effective suum habitum; nullus enim rationem ex eo sumit quod talis actus sit ab habitu, sed supponendo potius in actu existentiam independentem ab efficientia habitus, alias rationes quærunt cur non sit effectivus illius.

29. *Ratio philosophica. — Augetur ratio ab exemplis.* — Ultimo, addi potest generalis et philosophica ratio. Quia effectus causæ efficientis non potest esse realis causa suæ causæ, neque in genere efficientis causæ, neque in alio genere causæ quæ existentiam realem ad causandum in ipsa causa requirat, sed solum in genere causæ finalis, quæ ad causalitatem suam non requirit existentiam in re, sed tantum in apprehensione. At vero actus primæ contritionis vel dilectionis est talis causa habitualis gratiæ, ut ad causandum requirat existentiam realem priorem suo effectu; ergo impossibile est hanc eamdem dispositionem esse effectum ejusdem gratiæ habitualis in genere efficientis, seu, e converso, impossibile est habitum gratiæ esse causam efficientem actus disponentis proxime subjectum ad infusionem ejusdem gratiæ. Major videtur per se nota ex terminis, quia causa efficiens ideo non potest immediate efficere suum esse, quia ut efficiat supponitur actu et simpliciter existens, agit enim in quantum est in actu; ergo eadem ratione non potest efficere aliquam causam realem sui esse, quæ debeat supponi realiter existens. Patet consequentia, tum quia si non potest efficere suum esse, quia supponit illud, multo minus potest efficere esse suæ causæ, quod in illa ante suum proprium esse supponit; tum etiam quia alias, saltem mediate, esset causa realis sui esse; nam efficiendo, verbi gratia, dispositionem necessariam ad suum esse, effective pararet viam ad sui productionem, quod non minorem repugnantiam involvit; sicut non minus repugnat aliquem generare patrem aut avum suum quam immediate generare seipsum; similiter ergo non magis repugnat formam inducere seipsam in materiam, quam effective disponere et præparare materiam ad sui receptionem. Nam quod, in illa causa media, mutetur causalitas efficiens in dispositivam, parum refert, cum in causa etiam disponente

prærequiratur existentia, quæ dicitur esse effective ab ipsa forma. Secus vero est in causa finali, quia ut causet non supponitur facta nec existens, et ideo Aristoteles solum inter finem et efficiens posuit mutuam habitudinem prioris et posterioris in illis diversis generibus causarum, et ad summum extenditur ad causalitatem materialem et formalem, ut infra explicabo, et specialem rationem reddam; non tamen potest habere locum inter actum seu qualitatem quæ sit realis dispositio præparans subjectum ad introductionem formæ, et formam quæ sit vera causa efficiens talis dispositionis, quia talis dispositio supponitur actu disponens; non disponit autem nisi ut realiter existens, et producta in subjecto, illudque informans; et ideo non potest in illo fieri a forma ad quam disponit, alias vel fieret a forma quæ nondum est, vel forma effective præpararet subjectum ad sui introductionem, et sic vel præpararet illud antequam in illo esset, et consequenter antequam esset, quod est contra rationem efficientiæ, vel postquam in illo existeret, quod est contra rationem dispositionis præparantis materiam, nam jam supponeretur forma inducta in materia nondum præparata.

30. *Evasio*, *ejusque responsio*. — *Soto*, 2 *Phys.*, *q.* 3; *Alvar.*, *de Auxil.*, *disput.* 66, *num.* 8. — Dicunt vero aliqui non necessario supponi existentiam actualem in causa disponente ut sic, quia causa disponens materialis est, materia autem potest causare antequam intelligatur esse, ut quidam Thomistæ dicunt, quia materia non causat ut est in actu, sed ut est in potentia. Respondeo falsum esse assumptum, etiam in causa materiali maxime propria, quæ est materia, nam etiam illa non potest intelligi causans nisi intelligatur existens et producta ab aliqua efficiente causa; nam, licet dicatur causare, ut est in potentia ad formam, non tamen potest causare, nisi ut est actu secundum actum quem entitativum vocant. Quicquid vero sit de propria et pura materiali causa, de dispositione reali est id evidentissimum; nam, licet dispositio dicatur reduci ad propriam causam materialem, quatenus præparat subjectum, et ex parte illius se tenet, in re tamen ipsa disponit subjectum actuando illud, et dando illi aliquod esse, sicut calor, verbi gratia, disponit lignum calefaciendo illud formaliter; disponit ergo actuando in suo genere; ergo non potest intelligi causa sic disponens nisi intelligatur existens, et consequenter producta, seu jam educta de potentia subjecti. Quod in præsenti est evidentius, quia dispositio non solum est actus actuans et informans potentiam, sed etiam est actus secundus et ultimus, qui maximam actualitatem requirit; est etiam actus vitalis et liber, qui intime includit efficientiam hominis disponentis se ad gratiam, et ita talis dispositio non solum requirit actualem existentiam et realem productionem, sed etiam supponit principium effectivum sui ipsius jam præexistens, et in actu primo constitutum, unde impossibile est ut sit, vel præintelligatur constitutum per ipsummet habitum ad quem talis actus disponit; ergo talis dispositio, ut sit et fiat, supponit principium effectivum talis actus, in quo habitus non includatur, et a quo actus disponens sufficienter et actualiter procedat, et consequenter habitus postea inditus ratione talis actus illum amplius efficere non potest, ut satis contra Sotum probatum est.

31. *Exclusio evasionis.* — Solum superest excludenda evasio: posset enim aliquis dicere, optime quidem ex dictis concludi gratiam habitualem, quæ est in essentia animæ, non esse principium effectivum ultimæ dispositionis ad ipsam, nihilominus tamen cum hoc posse consistere, ut actus eliciatur ab habitu infuso operativo sibi proportionato, ut actus dilectionis ab habitu charitatis, et actus contritionis seu detestationis a virtute pœnitentiæ, quia respectu illorum non est necesse ut actus præcedant habitus per modum dispositionum. Et ita sentit ac limitat suam sententiam Cano, dicta Relect. de Pœnit., part. 1, ad 4. Sed merito ab aliis etiam Thomistis rejicitur, facile enim illa evasio præcluditur. Nam quod attinet ad habitus charitatis et pœnitentiæ, qui maxime possent ultimam dispositionem ad gratiam efficere, illi sunt veluti proprietates consequentes gratiam, tanquam essentialem formam, ut in superioribus ostensum est cum D. Thoma 1. 2, quæst. 110, artic. 4, ad 1 et 2, et ideo actus, qui sunt ultima dispositio ad infusionem gratiæ habitualis, a fortiori sunt dispositiones præviæ ad habitus illarum virtutum, nam dispositio ultima ad formam consequenter disponit ad proprietates consequentes formam. Item gratia prius natura infunditur homini quam charitas, verbi gratia; ergo dispositio quæ ordine naturæ antecedit gratiam in ratione præviæ dispositionis, multo magis antecedit charitatem, præparatque voluntatem ad illius infusionem et receptionem; ergo, sicut non potest gratia

antecedere actum disponentem ad illam, ita multo majori ratione non potest antecedere charitas, ut principium efficiens illam dispositionem. Denique rationes probantes non induci gratiam, nisi in subjecto disposito, æque procedunt de habitu charitatis, quia commensuratur dispositioni recipientis, et infunditur habenti talem dispositionem, et non alteri carenti illa, unde etiam ille habitus supponit principium sufficiens ad talem dispositionem efficiendam, prinsquam intelligatur habitus charitatis infusus; ergo non potest esse principium efficiens talem dispositionem. Et hæc ratio eadem proportione procedit de habitu pœnitentiæ, et de omnibus aliis habitibus qui gratiam consequuntur.

32. *Ita habet habitus spei. — De fide, piaque affectione.* — De habitu etiam spei, si aliquando infunditur prius tempore quam gratia, eodem modo procedit ratio, vel per illationem magis immediatam: Quia talis infusio non potest contingere nisi homini adulto, nam infantes nullum habitum infusum recipiunt, nisi cum perfecte justificantur. Homini autem adulto non infunditur habitus nisi per actum, tanquam per dispositionem præviam ac proportionatam, ut rationes etiam factæ probant; ideo enim habitus spei infunditur huic potius quam illi, quia hic sperat actualiter, et non ille; et similiter infunditur habitus spei magis vel minus perfectus pro ratione dispositionis; ergo procedit eadem ratio, ob quam talis actus non potest fieri a tali habitu, quia supponitur factus. In fide vero aliquid peculiare invenitur; nam in fide duo sunt actus, unus voluntatis, et alter intellectus, et actus voluntatis est prior, et quando est efficax, ut esse debet, necessario inducit assensum intellectus, et utrique actui suus habitus respondet, ut supra vidimus. In actu ergo et habitu voluntatis procedit eadem ratio quæ in aliis virtutibus infusis. Nam voluntas credendi est necessaria dispositio in adulto ad infusionem habitus piæ affectionis, et inde fieri non potest ut illa voluntas prima sit effective ab habitu, ad quem disponit, propter rationes factas. De actu vero intellectus non videtur necessarium ut primus assensus fidei sit dispositio ad infusionem intellectualis habitus fidei, nam voluntas credendi videtur sufficiens dispositio, ut ratione illius Deus infundat statim intellectui lumen habituale fidei quo illi voluntati obediat, et primum actum credendi eliciat; nam isto modo cessat repugnantia, quia tunc actus ille non est dispositio, neque in illo genere prior quam intellectualis habitus fidei. Qui modus dicendi est probabilis, sed incertus; nam facile potest quis dicere etiam primum actum credendi esse dispositionem proximam ad lumen habituale fidei, et qui hoc senserit consequenter negare debet efficientiam in tali habitu, ut ex principiis positis facile constat.

CAPUT XIII.

FUNDAMENTIS CONTRARIÆ SENTENTIÆ SATISFIT.

1. *Tripliciter exponitur locus Joan.* — Reliquum est ut fundamentis prioris sententiæ satisfaciamus, et imprimis ad loca Scripturæ, ex quibus illud Joan.: *Non quia nos dilexerimus Deum, sed quoniam prius ipse dilexit nos*, etc., non intelligitur de dilectione qua nos diligit Deus, gratiæ habitum infundendo, sed ad litteram loquitur Joannes de illa maxime dilectione et charitate Dei erga nos, *quæ in hoc apparuit* (ut inquit), *quoniam filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum.* Quæ charitas inde major ostenditur, quod non fuit ex meritis nostris, sed ex pura Dei benignitate. Et hoc est quod ait : *In hoc est charitas, non quasi nos dilexerimus Deum,* utique ut propterea nobis filium suum unigenitum dederit, *sed quoniam prior ipse dilexit nos, et misit filium suum propitiationem pro peccatis nostris.* Possunt etiam verba illa ad dilectionem prædestinationis et electionis divinæ, qua prius nos dilexit quam illum dilexerimus, applicari. Denique, licet applicentur verba illa ad justificationis ordinem, non oportet intelligi de dilectione Dei per infusionem gratiæ habitualis, sed de dilectione qua nos congrue vocat et prævenit ut ad illum convertamur; hæc enim est prima dilectio Dei erga peccatorem in ordine executionis, ut sic dicam, et ex illa sequitur ut homo diligat Deum convertendo se ad ipsum, et inde subsequitur conversio Dei ad hominem per dilectionem qua illi habitualem gratiam infundit. Et in hoc sensu allegat Augustinus locum illum in libro de Gratia Christi, capite 26, et sæpe alias; et Prosper, epist. ad Ruffin.

2. *Solutio secundi.* — Ad secundum testimonium, quod fides per charitatem operatur, respondetur etiam in conversione peccatoris per dilectionem super omnia, et contritionem, fidem per charitatem operari, non quia jam operetur per habitum charitatis, sed quia et ad actum ipsum charitatis impellit, illumque

per auxilia gratiæ operatur, et quia per illum peccatorum detestationem et confessionem operatur. Denique fides quæ dilectionem exhibet, et per illam vim suam exercet, dicitur fides quæ per charitatem operatur, sive dilectio illa sit ab habitu, sive ab auxilio, hoc enim parum refert ad declarandum quæ fides utilis sit Christianis, quod ibi Paulus agebat. Unde Augustinus, libro de Spirit. et litter., cap. 32 : *Hæc est* (inquit) *fides quæ per dilectionem operatur, non per timorem, non formidando pœnam, sed amando justitiam.* Ubi de actu dilectionis, non de habitu loquitur, et illum profecto præstat, qui non per imperfectum dolorem ex metu conceptum, sed per contritionem ex perfecta dilectione in Deum convertitur.

3. *Tertii solutio.* — Tertium testimonium ex verbis Christi : *Si quis in me non manserit,* nihil ad causam facit; nam Christus ibi non loquitur de prima unione cum ipso per fidem, etiam vivam, sed de perseverantia in ipso; nam manere in Christo supponit esse in illo, et ille non manet in Christo qui non perseverat in fide et dilectione ejus; et ita, licet demus justum manere in Christo per gratiam habitualem, et illum non manere in Christo qui gratiam habitualem non conservat, non sequitur habitualem gratiam esse principium efficiens primam unionem cum Christo per actualem dilectionem ejus. Addimus vero, etiamsi sermo sit de mansione in Christo pro quocumque momento, merito dici posse eum qui non manet in Christo per habitualem gratiam aridum esse, et foras esse mittendum secundum præsentem justitiam. Hoc tamen dici non potest de eo qui per contritionem convertitur, quia statim in illo momento jam Christus in eo manet, et ipse in Christo per habitualem gratiam et charitatem, etiamsi ab illis tunc actus conversionis non procedat. Et si quis urgeat de illo signo naturæ, in quo diligere intelligitur nondum habens habitum, respondetur imprimis aliena esse Christi verba ab his subtilitatibus, nam loquitur Christus de statu ipso spirituali, prout in re necessarius est ad salutem. Deinde dicitur in illo signo jam hominem incipere manere in Christo per actum, quia jam tunc in Christo et per Christum operatur, et de illo verificatur quod Christus proxime dixerat : *Sine me nihil potestis facere.*

4. *Concilium Arausicanum explicatur.* — Ad canones Concilii Arausicani, respondetur non solum dispositiones proximas, sed etiam remotas non fieri in nobis sine infusione Spiritus Sancti. Unde infusio illa, juxta phrasim et sensum illius Concilii, non est sola infusio per habitus, sed etiam per excitantia et adjuvantia auxilia gratiæ, ratione quorum auxiliorum ipsi etiam actus supernaturales, quicumque illi sint, dicuntur nobis infundi a Spiritu Sancto, et ita etiam loquitur non solum Augustinus, in Epistol. 105, sed etiam Ecclesia, cum in quadam collecta orat : *Infunde nobis, Domine, tuæ charitatis affectum.* Et in eodem sensu non solum de habitu, sed etiam de actu dilectionis verum est esse donum Spiritus Sancti, qui charitatem infundit in cordibus nostris, nam etiam primum actum dilectionis infundit, etiamsi per habitum non fiat, sed per auxilium, ratione cujus dicitur Spiritus Sanctus dari nobis, non ut habitator, sed ut motor, ut distinguit Concilium Tridentinum, sessione decima quarta, capite quarto, et hoc satis est ut talis dilectio possit esse aliquo modo meritoriā, quia a gratia actuali procedit, licet non procedat ab habituali. Probabile autem est dictum Concilium, in canon. 18 ibi citato, loqui de proprio merito de condigno, cui propria merces respondet, et sic vel tale meritum in prima contritione non invenitur, vel si aliquod ei tribuitur, non convenit illi, ut est dispositio ad gratiam, sed ut in eodem instanti per gratiam informatur, quæ informatio non est per efficientiam, sed per solam habitudinem ad personam gratam, quæ in illo actu in posteriori signo naturæ resultat ex sola sanctificatione personæ, ut in lib. 12 latius declarabimus.

5. *Exponuntur Patres. — Augustin. exponitur. — Aliud Augustini testimonium. — Gregorii sententia explicatur.* — Atque hinc facile respondetur ad testimonia Patrum; nam prima verba Augustini : *Quomodo diligimus, ut Spiritum Sanctum accipiamus?* prolata sunt contra Semipelagianos, qui dicebant nos accipere Spiritum Sanctum, etiam quoad primum auxilium, ex bono usu nostræ libertatis. Unde in contrario sensu subdit Augustinus non posse nos diligere Spiritum Sanctum nisi ipsum accipiamus, utique ut motorem saltem et auxiliatorem. Accipere ergo Spiritum Sanctum nihil aliud est quam accipere ab illo vires recte operandi, sive per habitum, sive per alia auxilia nobis illas conferat. Alia vero sententia Augustini, non posse nos implere justitiam, nisi prius sanemur, cum proportione accipienda est. Nam impleri potest justitia perfecte, et quoad omnia mandata, ac

perseveranter, et hoc modo non valet homo implere justitiam, nisi prius sanetur perfecte per habitualem gratiam et remissionem peccati. Potest vero aliter impleri justitia solum ad momentum, per unum vel alium actum ad justificationem necessarium, et ad hoc non est necesse ut præcedat sanitas perfecta, et a culpa per habitualem gratiam, sed satis est quod præcedat aliqua sanitas inchoata, et ab infirmitate, quæ confertur per auxilia gratiæ quibus vires ad diligendum conferuntur, quibus homo per peccatum privatus fuerat. Unde sententia illa Augustini non solum de perfecta contritione vel dilectione vera est, sed etiam de multis præcedentibus dispositionibus remotis, et de actibus fidei, spei, et aliarum virtutum infusarum, vel donorum quæ in peccatore manente in statu peccati esse possunt; nam illos etiam actus facere non posset peccator nisi aliquo modo sanaretur; non autem sanatur per gratiam habitualem, neque per remotionem culpæ, ut supponitur; sanatur ergo aliquo modo a debilitate et infirmitate in operando per collationem auxiliorum et virium. Sic ergo sanatur etiam ad contritionem habendam prius natura quam per gratiam a culpa sanetur, licet in eodem instanti hanc etiam sanitatem consequentem accipiat. Tertium Augustini testimonium, quod Deus amat ut ametur, optime intelligitur de amore Dei quo præbet auxilium ad se amandum, sicut in primo testimonio Joannis ultimo loco diximus, quamvis possit cum proportione intelligi. Amat enim nos vocando congrue, ut illum diligamus per conversionem in ipsum; amat vero deinde nos infundendo gratiam, ut illum diligamus ferendo fructus justitiæ; amat denique nos iterum atque iterum post justificationem vocando, et alia auxilia præstando, ut illum magis ac magis diligamus. Et simili proportione intelligenda est sententia Gregorii, qui mente integra diligit Deum jam habere quem amat: utique, vel ut motorem et auxiliatorem, vel etiam ut habitatorem, juxta diversos gradus seu status dilectionis.

6. *Ad duas primas rationes respondetur.* — Rationes autem illius sententiæ aliqua ex parte in lib. 6 tractatæ sunt; nam prima et secunda generales sunt de omnibus actibus supernaturalibus qui sine habitu fiunt, et eo tendunt ut probent hoc esse impossibile, quod esse aperte falsum ibi ostensum est. Unde ad primam diximus quod, licet habitus infusus sit per modum potentiæ, non est tamen integra potentia, nec ab illo habet actus supernaturalis quod vitalis sit vel liber, et ideo, licet habitus sit necessarius ad connaturaliter operandum, nihilominus cum ex parte potentiæ hominis necessarius sit etiam proprius influxus, et per habitum solum intrinsece adjuvetur, potest Deus illud adjutorium aliter præstare, et potentia animæ cum illo adjutorio et sine habitu ad similem actum eliciendum potest elevari. Unde propositio illa, quod agens prius inducit in passum formam quam operationem illi tribuat, ut sit universaliter vera, debet intelligi vel de forma quæ est totum et integrum principium operationis, vel de operatione quæ fit a passo connaturali modo, et tunc talis operatio est omnino consequens formam, non vero disponens ad illam. Attamen in præsenti, dispositio ultima ad gratiam habitualem neque fit unquam a gratia, tanquam a totali et integro principio, neque semper fit connaturali modo, sed potest fieri per superiorem motionem extrinseci agentis, et cum præcedit tanquam dispositio necessaria ad introductionem formæ, necesse est ita fieri, ut ostensum est. In secunda autem ratione, petitur per quid voluntas juvetur ad eliciendum talem actum sine coefficientia habitus, quæ interrogatio etiam de dispositionibus remotis fieri potest, et in dicto loco responsum est aut juvari per aliquam priorem gratiam inhærentem et actualem, vel immediate ab ipso Spiritu Sancto, quod et facile fieri potest, quia semper voluntas suum proprium influxum retinet, et satis est illum esse a principio intrinseco, et probabilius esse diximus propter rationes ibi adductas.

7. *Diluitur primo tertia ratio.* — *Alvarez, de Auxil., disp.* 60, *num.* 31. — Tertia ratio parvi momenti est, nam imprimis incertum est an homo, cum justificatur, per ultimam dispositionem ad gratiam in eodem momento mereatur de condigno gloriam; nam (ut infra videbimus) multi negant, quorum sententia non caret probabilitate. Nec probatio in contrarium in argumento inducta efficax est; nam imprimis ex illa sententia non sequitur posse adultum consequi gloriam sine merito, quia cum homo moriatur per ultimum sui esse, necesse est ut post instans justificationis aliqua mora temporis vivat, licet brevissima, et tunc per continuationem actus poterit mereri de condigno gloriam, etiamsi in momento justificationis illam non mereatur. Quæ responsio maxime locum habet, secundum opinionem illorum qui dicunt actum

contritionis non posse durare per solum instans, quam idem arguens ut probabilem alibi defendit. Deinde etiamsi admittatur sequela, nullum est inconveniens posse aliquem adultum justificatum sine sacramento consequi gloriam sine merito illius de condigno. Unde enim probatur hoc esse impossibile, aut esse magis falsum de homine justificato extra sacramentum quam in sacramento? nam Concilium Tridentinum ibi in probationem allegatum, eo quod dicat hominem justificatum per bona opera mereri gloriam, non loquitur de homine justificato extra sacramentum, sed simpliciter de justificato, et definitio illa non minus in homine justificato per sacramentum vera est quam in alio, ut per se notum est. Et nihilominus certum est posse hominem justificatum per sacramentum consequi gloriam sine merito, ut patet in homine attrito et bene disposito, qui baptizatur dormiens, si statim occidatur; ergo idem esse poterit in justificato sine sacramento, quantum est ex doctrina Concilii; est ergo invalida illa probatio, quia definitio Concilii est quasi conditionalis, nimirum, justificatum mereri gloriam per bona opera, utique si illa habeat; si autem sine illis moriatur, habebit gloriam ratione gratiæ, non tamen illam merebitur. Vel aliter definitio Concilii non est de personis, sed de operibus bonis justificatorum, et illa definit esse meritoria gloriæ; an vero omnes justificati qui salvantur, prius habeant talia opera, Concilium non definit. Potest autem quis dicere contritionem primam, ut sic, non esse bonum opus hominis justificati, sed hominis ad justificationem tendentis, et ideo non esse meritoriam gloriæ, nam ipsum Concilium declarat bona opera justificati hominis esse quæ ab ipso, ut vivo Christi membro, per Dei gratiam fiunt, quod proprie videtur convenire solis operibus quæ consequuntur justificationem, et fructus justitiæ dicuntur.

8. *Altera rationis tertiæ solutio.* — *S. Thomas immerito ab adversariis allegatur.* — Secundo vero respondetur admittendo primam contritionem esse meritoriam de condigno gloriæ eodem temporis momento, non tamen in primo signo naturæ in quo disponit ad gratiam, et adhuc informis intelligitur, sed in posteriori signo in quo formata per gratiam intelligitur, etiamsi non sit per eamdem gratiam effecta, hæc enim duo diversa sunt; et ut actus ille per gratiam formetur, non est necesse ut a gratia tanquam a principio efficiente procedat, sed satis est ut sit in homine grato, nam ex dignitate personæ statim moralem quamdam dignitatem consequitur, ratione cujus formata esse dicitur. Neque D. Thomas, in loco ibi allegato, neque in aliquo alio, dixit actum meritorium de condigno debere elici ab habituali gratia, tanquam a physico efficienti principio, sed tantum dixit debere esse a gratia tanquam a principio merendi, quod esse potest per solam moralem informationem sine physica efficientia. Sed de hoc puncto specialiter disputandum est in lib. 12.

9. *Quartum argumentum dissolvitur.* — *Duplex dispositio.* — Quarta ratio supponit non esse negandam habitui infuso hanc efficientiam, si potest salvari sine inconvenienti, quam suppositionem ego admitto; nego tamen posse consistere illam efficientiam cum alio certo dogmate theologico. Unde ad priorem partem subsumptam de modo vitandi determinationem potentiæ ad unum, seu ablationem libertatis, respondeo nos non uti illo argumentandi genere; fatemur enim inconveniens non sequi, si habitus per modum congrui adjutorii ex illa præscientia infundatur. Replicamus autem ex illa responsione sequi actum propter quem habitus sic infunditur, non posse esse veram dispositionem ad ipsum, quia non infunditur eo quod talis actus factus sit, et præexistat in tali potentia, sed ut ab ipsa potentia fiat. Sicut auxilium actuale congruum quod ex simili præscientia datur, ut potentia infallibiliter operetur, dari non potest propter talem operationem, tanquam propter dispositionem. Unicum ergo inconveniens quod vitari non posse credimus, illud est quod in altera parte minoris proponitur, quia cum illa efficientia non potest vera ratio dispositionis subjecti ad introductionem formæ salvari. Nam oportet duplicem dispositionem distinguere; una est propria, quæ subjectum præparat ad formæ introductionem, sicut in aere diaphaneitas ad recipiendum lumen, vel in ligno siccitas ad facile recipiendam calefactionem, etc.; alia vero cogitari potest dispositio non præparans, sed ornans et bene afficiens compositum jam constitutum, ut pulchritudo, consequens ex tali organisatione et complexione, dici potest bona corporis dispositio, et potentiæ animæ dici possunt congruentes animæ dispositiones. In præsenti ergo de propria dispositione loquimur, et certum esse credimus contritionem seu conversionem peccatoris esse dispositionem præparantem animam ad habitualem justitiam recipiendam, quod in superioribus

satis probatum esse supponimus. Loquendo ergo de hujusmodi dispositione, impossibile esse credimus effective fieri a forma ad quam disponit, etiam in rebus naturalibus, et multo magis in rebus moralibus et gratiæ.

10. *Exemplo fulcitur.—Solutio primi exempli.* — Quod imprimis declaramus exemplo voluntatis et intellectus. Nam hæ potentiæ sese invicem movere possunt, nam intellectus movet voluntatem objective, ac subinde quasi præparando et applicando materiam circa quam operatura est voluntas; voluntas autem movet suo modo effective intellectum ad operandum, quasi actualem usum illi imperando. Et ita sese invicem præcedunt in diversis generibus causarum respectu diversorum actuum. At vero respectu ejusdem id fieri non potest, alioqui prima cogitatio intellectus posset esse ex motione voluntatis quasi effectiva, etiamsi in alio genere ipsa præcedat proponendo objectum, quod est contra omnium sententiam, quia statim menti repugnat; ergo signum est non posse fieri effective a re aliqua id quod ad illius esse necessario supponitur existens, et causans illam rem, in quocumque genere illam causet. Secundo, id persuadetur respondendo ad exempla in contrarium adducta. Ad primum exemplum de calore, ut objecto, et forma ignis, respondeo duplicem esse modum philosophandi de ultima dispositione ad formam substantialem in generatione naturali: unus est, ut accidentalis dispositio tota præcedens instans generationis non pereat in instanti generationis, sed consummetur in ratione ultimæ dispositionis, et maneat in genito; alius modus est, ut resolutio fiat usque ad materiam primam, et pereant omnes dispositiones præcedentes in corrupto, et novæ introducantur in genito. Juxta priorem sententiam, quæ fortasse probabilior est, dici non potest dispositionem ultimam esse effective a forma geniti, cum generans illam introduxerit toto tempore ad instans generationis antecedente, cui dispositioni in instanti generationis nihil additur, nisi fortasse aliquod indivisibile terminans gradum intensionis, quod ex vi totius alterationis præcedentis resultat; juxta illam igitur sententiam cessat exemplum.

11. *Alia responsio.* — Admittendo vero alteram, duobus item modis responderi potest: unus est, ponendo totam illam dispositionem ultimam, quæ in instanti generationis fit, tanquam præviam et præparantem materiam ad introductionem formæ, et sic negandum est talem dispositionem manare effective a forma geniti, sed introduci active a generante per calorem, vel aliam similem virtutem quam in se habet ad præparandam materiam in quam introducturus est formam, quia non potest manare active a forma nondum introducta, nec forma introduci potest in materia nondum disposita, ut supponitur. Et hoc apud me convincunt omnia quæ adduxi. Alius modus respondendi esse potest, dispositiones præcedentes instans generationis sufficere ad expellendam formam contrariam, et tunc in momento generationis non esse necessariam dispositionem ultimam præparantem materiam, quia materia de se sufficienter est capax cujuscumque formæ, et per virtutem agentis talis determinata forma in ipsam materiam nudam introducitur. Et juxta hunc modum optime dici potest consequenter qualitatem illam, quæ ultima dispositio dicitur, effective manare a forma, et esse posteriorem illa ordine naturæ, re tamen vera non esse dispositionem præparantem subjectum, neque in ullo vero genere causæ esse priorem, sed esse dispositionem consequentem per modum proprietatis connaturalis tali formæ et composito accommodatæ. Et ita etiam cessat exemplum, nunquam enim illa mutua causalitas, et prioritas, ac posterioritas realis secundum naturæ ordinem inter formam et dispositionem, etiam in rebus naturalibus, invenitur.

12. *D. Thomas pro nobis est.* — Neque D. Thomas pro illo exemplo citatus contrarium docet, sed potius doctrinam datam secundum ultimum dicendi modum confirmat. Nam illo argumento probare nitebatur in Christo gratiam habitualem esse natura priorem gratia unionis, et non posteriorem, quia est dispositio ad illam. Et respondet, in generatione quæ successive perficitur, dispositionem via generationis præcedere perfectionem ad quam disponit, sequi autem naturaliter perfectionem quam aliquis jam consecutus est, *sicut calor,* ait, *qui fuit dispositio ad formam ignis est effectus profluens a forma ignis jam existentis.* Ubi evidens est juxta doctrinam suam, non loqui D. Thomam de eodem numero calore, sed de duobus qui propter immediatam successionem per modum unius nominantur, et ita unus est calor qui fuit dispositio prævia, qui non fuit effective a forma, et alius calor est dimanans ex forma, qui simpliciter est posterior natura, et nullo modo prior forma; unde subjungit D. Thomas hæc verba : *Ilu-*

mana autem natura in Christo unita est personæ Verbi absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut præcedens unionem, sed ut consequens, sicut quædam proprietas naturalis. In quibus verbis satis indicat, proprietatem vel qualitatem, quæ indivisibiliter manat ex forma in momento introductionis ejus, absque successione, nullo modo posse intelligi priorem forma, sed tantum ut proprietatem consequentem. Quod si hoc verum est de proprietate, quæ solum manat a forma per naturalem resultantiam, multo magis necessarium id est in actu, qui per propriam efficientiam ab habitu eliceretur; nullo ergo modo potest talis actus intelligi ut prior, neque ut præparans potentiam ad recipiendum habitum; ergo e contrario, cum certum sit actum ultimæ dispositionis ad gratiam habere hanc prioritatem, et esse veram dispositionem præparantem ad illam, non potest intelligi manans effective ab ipsa gratia habituali, etiam secundum vera philosophiæ principia.

13. *Secundum exemplum improbatur.* — Aliud exemplum erat de apertione fenestræ et ingressu aeris; nam aer ingrediens effective aperit fenestram, et ita in genere causæ efficientis dicitur esse natura prior, cum tamen in genere causæ materialis seu ablationis impedimenti apertio necessario præcedat. Sed non est accommodata, imo nec satis considerata comparatio; nam duo motus, seu duæ partes motus in vento aperiente fenestram, et per illam ingrediente distinguendæ sunt. Prior est motio illa qua aer motus attingit fenestram, et impellit illam, et sic effective illam aperit, et consequenter in genere causæ efficientis est natura prior, et in nullo genere causæ posterior, quia motus mobilis ab alio impulsi nullo modo est causa impulsus, vel illius motus, quo agitatur aer, verbi gratia, seu ventus ad impellendum; alius motus aeris est quo ingreditur per fenestram a suo loco recedentem, et hic motus supponit remotum impedimentum per apertionem fenestræ, et sic recessus fenestræ a suo loco dici potest prior natura in genere causæ materialis, seu disponentis, auferendo impedimentum; sic autem ingressus aeris non est causa efficiens apertionem fenestræ, et sic nullo modo est natura prior in illo genere causæ, et ita non invenitur in exemplo aliquid quod respectu ejusdem sit prius et posterius natura in illis duobus generibus causarum; ergo, attente considerato exemplo, non est verum quod in eo sumitur. Et præterea illa prior pars de effectione per impulsum non potest accommodari gratiæ, nam aer est res subsistens, quæ prius moveri potest et impellere fenestram, non illi inhærendo, sed illam fortiter contingendo. Gratia autem habitualis non potest animam movere, nec cooperari illi nisi prius illi inhæreat; non potest autem prius inhærere quam anima sit ad illam recipiendam proxime disposita, et ideo non potest ad ipsam dispositionem movere, vel illam efficere.

14. *Instantia. — Solutio illius. — Tertium exemplum similiter exponitur.* — Dices : saltem in dicto exemplo ille secundus motus aeris ingredientis per fenestram est prior in genere causæ formalis quam apertio fenestræ, licet sit posterior in genere causæ materialis, ut dixi. Respondetur imprimis non esse simile, quia hic agimus de causa efficiente, quæ est simpliciter prior suo effectu in omni ratione causæ postulantis existentiam realem, ut declaravi. Deinde respondetur negando assumptum, quia apertio fenestræ, vel non habet proprie causam formalem, vel illa potius est novum ubi quod acquirit quam ingressus aeris. Nam fenestra mota vento extrinsecus impellente fertur in alium locum quem replet et occupat, et quatenus hoc novum ubi est incompossibile formaliter cum primo, dici potest causa formalis illius, magis secundum rationem et modum concipiendi quam secundum rem. Cum autem, recedente fenestra, aer ingreditur, jam non est quod expellat formaliter fenestram jam inde motam, sed solum quasi formaliter replet locum quem fenestra deseruit, et est ideo simpliciter posterior natura, et non prior; quod si alius ordo ibi consideratur, erit rationis, non veræ causalitatis. Atque eodem fere modo expediendum est exemplum tertium de materia et forma, quia imprimis non est simile, ut dixi. Et deinde, licet materialis forma simpliciter sit posterior natura, quia suam entitatem habet aliquo modo a materia, de cujus potentia educitur, et ideo illam simpliciter supponit, nihilominus materialis forma nullo modo præintelligi potest materiæ secundum esse reale suum, et veram utriusque entitatem, quia materia non pendet in sua entitate a forma, ut a priori causa, sed illam habet effective a Deo per solam creationem, sed pendet a forma, tanquam ab actu complente illam, sine quo actu secundum communem cursum naturæ subsistere non potest, ut latius in Philosophia tractatur.

CAPUT XIV.

QUÆ FUERIT D. THOMÆ SENTENTIA CIRCA EFFECTIONEM GRATIÆ HABITUALIS IN ACTUM PROXIME AD ILLAM DISPONENTEM.

1. *Assertio nostra est omnino.* — Moderni Thomistæ, quos pro prima sententia in c. 11 allegavimus, præcipue auctoritate D. Thomæ in illam sententiam ducti sunt, pro certo habentes illam fuisse a Doctore sancto traditam, unde difficile creditu videri potest divi Thomæ discipulos illius mentem non fuisse assecutos. Nihilominus tamen assero D. Thomam sæpe docuisse primum actum conversionis in Deum, seu contritionis, quo homo disponitur ad infusionem gratiæ habitualis, non esse effective ab habitu gratiæ, et sibi non fuisse contrarium, ac proinde nunquam docuisse talem dispositionem esse effective ab habitu ad quem disponit. Priorem partem probo ex D. Thoma 1. 2, quæst. 109, art. 6, ubi, tractans de dispositione qua anima proxime præparatur ad bene operandum, hac distinctione utitur : *Quia duplex* (inquit) *est præparatio voluntatis ad bonum : una quidem, qua præparatur ad bene operandum, et ad Deo fruendum, et talis præparatio voluntatis non potest fieri nisi per habitus, qui sit principium bene operandi. Alia vero præparatio voluntatis est ad consequendum ipsum habitualis gratiæ donum. et ad hoc non oportet supponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet supponere aliquod speciale Dei auxilium moventis animam ad bonum.* Hæc fere ad litteram divus Thomas, in quibus aperte docet hujusmodi præparationem non esse ab habitu, sed ab auxilio.

2. *Impugnatio superioris auctoritatis divi Thomæ.*—Respondent aliqui D. Thomam non dicere actum illum non supponere habitum, sed non supponere *aliquod aliud habituale donum*, in quo potius indicat, licet non supponat aliud, supponere ipsummet in genere efficientis. Sed hæc ponderatio excluditur imprimis ex alio loco D. Thomæ, qui tradens eamdem doctrinam, 1 p., quæst. 62, a. 2, cum in corpore docuisset Angelos indiguisse auxilio gratiæ ad primam conversionem in Deum, in solut. 3, declarans quale sit hoc auxilium, dicit : *Tertia conversio est per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam, et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis.* Ubi non dixit aliqua alia, sed simpliciter *aliqua ;* omnem ergo habitum excludit ab efficientia primæ conversionis ; in eodem ergo sensu in altero loco est locutus. Imo dicendo *aliquo alio*, supponit ut clarum non posse talem conversionem effici ab eodem habitu ad quem subjectum præparat. Accedit quod statim aliud principium effectivum assignat, scilicet, divinum auxilium animam movens ; ergo voluit excludere omnem habitum. Neque enim dici potest locutum esse de auxilio quod etiam cum habitu necessarium est ; nam hoc etiam requiritur ad actus non præparantes ad habitum, sed procedentes ex habitu, sive in patria, sive in via, et tamen de illis longe aliter D. Thomas loquitur, dicens quod fiunt ab habitu ; de alio vero actu præparante ad habitum dicit non esse ab habitu, sed ab auxilio ; ergo de majori et specialiori auxilio loquitur quam cum habitu requiratur, quod supplere possit efficientiam habitus.

3. *Notandus D. Thomæ locus.* — *Alia loca D. Thomæ.* — Tertius et notandus locus est in 3 p., quæst. 85, art. 1, ad 2, ubi sic inquit : *Actus primus pœnitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet, contritio ; alii vero sequentes actus pœnitentiæ procedunt jam ex gratia et virtutibus.* In qua partitione universalis propositio exceptiva virtute continetur, scilicet, omnes actus pœnitentiæ hominis justi procedunt a gratia et virtutibus, præter actum primum, qui est ultima dispositio ad gratiam ; ergo ex sententia divis Thomæ ille actus primus non est ex gratia, ac subinde non fit ab illa effective. Unde etiam intelligitur D. Thomam, ex eo quod ille actus primus est ultima dispositio ad gratiam consequendam, tacite inferre illum non esse ex gratia, quia ante illam ac subinde sine illa factus et existens supponitur. Nam propterea de solis sequentibus actibus docet a gratia, quam jam supponunt, procedere. Similis locus habetur in 2, d. 28. Quartus et satis apertus locus est in 2. 2, quæst. 24, art. 3, ubi D. Thomas quærit an charitas infundatur secundum capacitatem naturalem ; et partem affirmativam suadet in primo argumento, quia infunditur secundum propriam virtutem, et ante charitatem non præcedit nisi virtus naturalis. Respondet autem per interemptionem minoris : *Quia virtus* (inquit) *secundum quam Deus dat sua dona unicuique, est dispositio seu præparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis ; sed hanc etiam dispositionem prævenit Spiritus Sanctus movens mentem homi-*

nis plus minus, secundum suam voluntatem. Ubi aperte docet principium illius dispositionis non esse virtutem ipsam seu gratiam habitualem, sed Spiritus Sancti motionem prævium. Et tacite constituit differentiam inter motionem et habitum, quod motionem præbet Deus non propter actum, qui est ab illa, tanquam propter dispositionem, sed liberali voluntate illam confert ut homo sic vel aliter se disponat, habitum vero non infundit pro suo solo arbitrio, sed juxta dispositionem recipientis, et ideo non dat habitum ut homo illam efficiat, sed quia per auxilium illam fecit.

4. *Seipsum exponit D. Thomas.* — Et hunc esse sensum D. Thomæ aperte declaratur ex doctrina ejusdem in 1. 2, quæst. 112, art. 2, ubi quærit an requiratur præparatio ad gratiam ex parte hominis, et distinguendo respondet : *Quandoque gratia dicitur ipsum habituale donum, quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma introducitur nisi in materia disposita. Sed loquendo de gratia, secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum. sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis, quasi præveniens divinum auxilium, sed potius quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum.* In quibus verbis habemus expressum a D. Thoma, dispositionem ad gratiam esse ex auxilio, utique quod sit sufficiens principium illius sine habitu, ut in primo et secundo testimonio ponderatum est, et inde necessario concluditur non esse effective ab habitu, ut contra Sotum probatum est. Deinde habemus ex verbis illis argumentum efficax a paritate rationis, nam ideo ad auxilium nulla est dispositio, quia ipsum auxilium est principium dispositionis; ergo si habitus esset principium illius actus, non posset ille actus esse dispositio ad habitum; ergo in illa doctrina aperte supponit D. Thomas actum non posse disponere seu præparare subjectum ad suum principium, seu (quod perinde est) principium alicujus actus non posse illum ut dispositionem supponere. Quæ doctrina optime etiam confirmatur ex doctrina ejusdem articuli ad 2, ubi distinguit D. Thomas duplicem conversionem peccatoris, unam, quæ fit successive, in qua præparatio perfecta gratiam præcedit; aliam, quam Deus facit subito, movendo hominem ad conversionem perfectam. Et talem dicit fuisse conversionem Pauli, quia *cum esset in progressu peccati, subito* (ait) *cor ejus perfecte motum est a Deo, audiendo, et addiscendo, et veniendo, et ideo subito est gratiam consecutus.* Ubi solum pondero causalem illam, quia Paulus subito ex motione Dei conversus est, ideo gratiam est consecutus ; nam ex illa evidenter sequitur et motionem illam fuisse distinctam ab infusione gratiæ habitualis, et gratiam habitualem esse datam Paulo, quia se converterat, non ut se converteret, ac subinde non esse datam ut principium illius conversionis.

5. *Præcipua objectio ex S. Thoma solvitur.* — Contra hanc D. Thomæ sententiam duo vel tria ejus testimonia objiciuntur. Primum ac præcipuum est in 1. 2, quæst. 113, art. 8, ubi, ex quatuor quæ in momento justificationis concurrunt (scilicet, infusio gratiæ, motus voluntatis in Deum, et adversus peccatum, et remissio peccati), infusionem gratiæ dicit esse primam in ordine naturæ ; non potest autem esse prior natura quam actus voluntatis, nisi in genere causæ efficientis; ergo ex sententia D. Thomæ gratia infusa a Deo est principium efficiens conversionem voluntatis in ipsum Deum. Respondetur per infusionem gratiæ non intelligere D. Thomam productionem gratiæ habitualis, sed infusionem divini auxilii, quo Deus voluntatem peccatoris ad se convertit.

6. *De infusione auxilii loqui D. Thomam dupliciter suadetur ejus doctrina.* — Primo, quia in aliis locis citatis distinguit D. Thomas, quia interdum dicitur de habituali Dei dono, interdum de auxilio Dei moventis; sed hoc auxilium recte dicitur a Deo infundi, imo ipse Spiritus Sanctus dicitur etiam infundi, cum illud præbet, juxta usitatum modum loquendi, præsertim Concilii Arausicani et Augustini quem supra notavimus ; ergo cum omni proprietate intelligi potest de infusione auxilii, cum dicitur infusio gratiæ esse prima secundum ordinem naturæ in justificatione. Cum autem hæc expositio conciliet hunc locum cum aliis D. Thomæ, et contradictionem evitet, profecto ita intelligendus est. Secundo, videtur satis expresse ita se exponere D. Thomas, tum quia, reddens rationem suæ assertionis, ait : *Quia in omni motu naturali prius est motio ipsius moventis,* et inde infert : *Ipsa ergo Dei moventis motio est gratiæ infusio ;* motio autem Dei moventis non est infusio gratiæ habitualis, sed auxilium Dei moventis, ut et per se notum videtur, et ex phrasi ac

modo loquendi D. Thomæ in aliis locis, præsertim in eadem 1. 2, quæst. 109, per totam, et quæst. 112, art. 2; tum etiam quia ibidem distinguit gratiam a justitia, et dicit gratiam esse causam remissionis peccati et acceptionis justitiæ, quod non posset intelligi si per gratiam intelligeret habitum, et non motionem.

7. *Suadetur tertio.* — Tertio, quia D. Thomas illam infusionem gratiæ de qua loquitur, ita dicit esse primam ordine naturæ, ut ad illam nulla præcedat dispositio, sed ab illa procedat dispositio, sic enim in sua ratione dicit: *Quia in quolibet motu naturali primum est motio ipsius moventis, secundum est dispositio materiæ, sive motus ipsius mobilis*, etc. Certum est autem, in motionibus naturalibus, ante primam motionem moventis nullam posse intelligi præviam dispositionem introductam per actionem ejusdem agentis, ut, in productione ignis ex ligno, prima motio ignis generantis est calefactio, ad quam nulla supponi potest dispositio ab eodem generante inducta. Hanc vero generalem doctrinam accommodat D. Thomas ad justificationem, dicens infusionem gratiæ esse primam Dei motionem ad quam sequitur motus peccatoris, qui est dispositio, non quidem ad illam primam infusionem, sed ad remissionem peccati; ergo sentit ad illam primam infusionem nullam præcedere ex parte passi dispositionem; non est ergo infusio gratiæ habitualis, sed auxilii.

8. *Probatur quarto.* — Quarto, inter illam primam infusionem gratiæ et remissionem peccati dicit D. Thomas interponi duo instantia naturæ per duos motus voluntatis in Deum, et contra peccatum; hoc autem impossibile est intelligi, aut verum esse de infusione gratiæ habitualis, quia vel sunt omnino idem, ut multi putant, vel inter se non servant ordinem naturæ fundatum in causalitate reali, vel saltem, si illum servant, est omnino immediatus, neque inter infusionem gratiæ habitualis mediare potest aliqua dispositio. Nam eadem dispositio quæ est necessaria ad infusionem gratiæ habitualis, est etiam ad remissionem peccati, et quæ ad priorem sufficit, etiam ad posteriorem satis est, et e converso. Et similiter talis dispositio eodem modo antecedit gratiæ habitualis infusionem quo remissionem peccati; nullo ergo modo potest inter illas intercedere, et esse prior quam remissio peccati, et posterior quam infusio habitus; ergo per infusionem gratiæ non potuit D. Thomas infusionem gratiæ habitualis intelligere. Quin potius, cum quarto loco ponit remissionem peccati, sub illa comprehendit infusionem gratiæ habitualis, quia gratia illa est forma per quam remittitur peccatum. Sicut etiam art. 4, remissionem peccati dixerat esse justificationem ipsam quæ est transmutatio ab statu injustitiæ ad statum justitiæ; et similiter, in eodem artic. 8, dixit remissionem peccati esse terminum et finem ad quem tota justificationis transmutatio ordinatur; certum est autem non ordinari ad remissionem culpæ, ut dicit puram remissionem mali, sed etiam et maxime ad renovationem animæ internam per infusionem habitualis justitiæ; hanc ergo comprehendit D. Thomas sub remissione peccati, et in quarto signo naturæ illam constituit, ac proinde in primo signo non ponit infusionem habitus, sed auxilii gratiæ specialis.

9. *Instantia ex eodem D. Thoma.* — *Respondetur.* — Contra hanc vero expositionem objici potest, quia, in solutionibus argumentorum illius art. 8, D. Thomas, loquens de gratiæ infusione, videtur aperte intelligere gratiam habitualem, ut ad 1, cum ait ex parte hominis justificati priorem esse remissionem peccati quam consecutionem gratiæ justificantis; et in solut. ad secund., cum ait, *motum liberi arbitrii ordine naturæ præcedere consecutionem gratiæ.* Respondeo nomen gratiæ apud D. Thomam generale esse ad habitum et auxilium, ut ex aliis locis notavimus, et ideo illa voce interdum in una significatione uti, interdum in alia, et ex adjunctis intelligendum esse de quo gratiæ dono loquatur, an habituali, an actuali. Deinde addo justificationem incipere a gratia divinæ motionis, quæ a solo Deo est, et progredi ad motum ipsius hominis, qui etiam est actuale donum gratiæ Dei, et tendere ac terminari ad donum habitualis gratiæ, et quia hæc omnia infunduntur a Deo per modum unius tendentiæ, ideo interdum de illa D. Thomam loqui per modum unius infusionis, seu mutationis gratiæ Dei. Et hunc etiam esse morem Augustini et Patrum notavit Stapleton., dicto prolegom. 1 ad lib. 5 de Justificat., § *Notandum*, dicens: *Etsi Scholastici, distinctionis gratia, auxilium speciale gratiæ ab ipsa habituali gratia, tanquam diversam et distinctam Dei operationem discreverint, tamen Sancti Patres motionem illam Dei excitantem hominem ad gratiam homini infusam, eumque gratum facientem, non duas actiones Dei, sed unam prorsus reputant, veluti motum et ejus terminum.* Ad hunc

ergo modum loquitur D. Thomas in illo articulo de infusione gratiæ, quæ in justificatione fit per modum unius actionis, etiamsi motionem Dei actualem et effectionem gratiæ habitualis includat, et ita interdum loquitur indifferenter seu abstracte de infusione gratiæ, ut utrumque donum includit, ut in illa quæst. 113, art. 2, et quæst. 112, art. 2; aliquando vero de altera gratia determinate loquitur.

10. Præcipue vero quia collatio totius gratiæ initium sumit a motione Dei, ideo dum loquitur de infusione gratiæ ut a Deo incipit, loquitur de infusione divini auxilii, et ita loquitur in corpore primi articuli. Cum vero transfert sermonem ad terminum illius motionis, illumque nomine gratiæ appellat, loquitur de parte illius gratiæ (ut sic dicam) quæ ad habitualem gratiam pertinet, semperque addit aliquid unde æquivocatio tolli possit. Atque ita, in solutione ad primum, in prima solutione cum prius dicit, quia infusio et remissio culpæ dicuntur ex parte Dei, ideo ordine naturæ priorem esse gratiæ infusionem, ibi eodem modo loquitur de gratia pro divina motione et auxilio. Cum vero adjungit ex parte hominis justificati priorem esse liberationem a culpa quam consecutionem gratiæ, de termino justificationis atque adeo de habituali gratia loquitur, et fortasse ad id insinuandum non dixit absolute *consecutio gratiæ,* sed addidit, consecutio gratiæ sanctificantis. Et in secunda responsione ejusdem primi argumenti, gratiam distinguit a culpa et a justitia, dicitque *gratiam esse causam remissionis culpæ et adeptionis justitiæ.* Ubi nomine gratiæ comprehendit auxilium quod antecedit ut causa remissionis culpæ et adeptionis justitiæ, utique habitualis. Ac denique, in solutione ad 2, prius generatim ait dispositionem subjecti præcedere susceptionem formæ ordine naturæ, subsequi autem actionem agentis ; explicat autem quam actionem sequatur, addens *per quam etiam ipsum subjectum disponitur;* unde nunquam dicit actionem, per quam fit forma, ad quam præcedit dispositio, antecedere dispositionem ut receptam in passo, sed actionem, per quam fit dispositio, ordine naturæ præcedere receptionem formæ. Actio autem illa per quam fit dispositio, in successivis mutationibus seu generationibus, præcedit toto tempore ante instans introductionis formæ, ut capite præcedenti circa alium locum tertiæ partis, quæst. 7, art. 13, ad secundum, notavi, in mutationibus autem instantaneis præcedit per aliquam subitam mutationem, quæ in justificatione fit per auxilium, ut ex alio testimonio primæ secundæ, quæstione 112, articulo secundo, ad secundum, paulo antea dixi. Et in eodem sensu, in dicto artic. 8, ad secundum, concludit sic : *Et ideo motus liberi arbitrii ordine naturæ præcedit consecutionem gratiæ,* utique sanctificantis, quæ est ultima forma, ad quam tota illa mutatio tendit , et ideo verbo *consecutionis* potius quam infusionis denotatur, et ideo subjungit : *Sequitur autem* (scilicet motus liberi arbitrii) *gratiæ infusionem,* scilicet, gratiæ auxilii efficacis ; hanc enim per illa verba semper significat.

11. *D. Thomas alibi objicitur. — Alvarez, disp.* 66. — *Veritas patefit.* — Secundo, objicitur alter locus ex quæst. 28 de Verit., artic. 8, ubi, tractans quæstionem an in justificatione impii motus liberi arbitrii præcedat vel sequatur gratiæ infusionem, refutatis aliorum opinionibus, respondet in corpore, *secundum ordinem causæ materialis, sic motum liberi arbitrii ordine naturæ antecedere gratiæ infusionem, sicut dispositio materialis formam; secundum ordinem autem causæ formalis esse e converso*, idque statim confirmat exemplo rerum naturalium, *in quibus dispositio necessitans ad formam, quodammodo præcedit formam substantialem, scilicet, secundum rationem causæ materialis, sed ex parte causæ formalis prior est forma in quantum perficit, et materiam, et accidentia materialia.* Hæc fere divus Thomas, in quibus videtur expresse docere sententiam modernorum Thomistarum, ut ipsi dicunt. Respondetur nihilominus in illo quidem loco divum Thomam loqui de gratia habituali et sanctificante, nam comparat illam ad formam substantialem, et in toto discursu articuli et solutionibus argumentorum plane de illa loquitur. Nunquam tamen illam considerat ut causam efficientem contritionis quæ est dispositio ad illam , sed ut causam formalem perficientem illam , quæ duo confundunt Thomistæ ; sunt tamen valde distincta, et ideo similia testimonia non recte allegantur. Docet ergo D. Thomas in illo loco contritionem, quæ est dispositio ad gratiam sanctificantem, dupliciter posse considerari, scilicet, ut informem, vel ut formatam, et priori modo dicit esse priorem natura in suo proprio genere causæ, scilicet, materialis, posteriori autem modo esse posteriorem gratia in genere causæ formalis, non quia ab illa effective procedat, hanc enim rationem

divus Thomas nunquam reddidit, sed quia per gratiam quodammodo perficitur; sic enim in exemplo rerum naturalium id declarat, dum dicit dispositionem præcedere quodammodo ad formam substantialem, quatenus ad illam subjectum præparat; alio vero modo subsequi, quatenus forma et materiam, et accidentia materialia aliquo modo perficit, non quidem illa in esse producendo, sed quasi firmando et confortando illa, non per specialem activitatem in illa, sed per conjunctionem quamdam cum illis. Sic ergo gratia dicitur formare actum qui prius natura fuit dispositio ad illam, non efficiendo illum, vel in illum, sed solum per moralem dignitatem quam illi confert, dum incipit esse in persona sancta et grata; sic ergo idem actus qui, secundum suam entitatem est prior natura quam gratia ratione causalitatis materialis, dicitur esse posterior natura in genere causæ formalis, ac subinde non secundum idem, neque secundum suam entitatem, sed secundum specialem illam dignitatem quam habere incipit per conjunctionem ad gratiam.

12. *Objectio tertia. — Dilutio.* — Tertio denique objicitur locus 3 p., quæst. 89, art. 1, ad 1, ubi ait pœnitentiæ virtutem esse effectum gratiæ; loquitur autem de habituali gratia, quia de illa dicit non esse effectum pœnitentiæ virtutis, sed pœnitentiæ sacramenti; sacramentum autem non efficit gratiam auxilii, sed habitum gratiæ. Respondeo, sicut divus Thomas loquitur de gratia habituali, ita etiam loqui de virtute pœnitentiæ quoad habitum, et illum dicit esse gratiæ effectum, eo modo quo aliis locis dicit virtutes infusas resultare ex gratia, seu ratione illius infundi. Et sic in illa solutione concludit habitum pœnitentiæ simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum pœnitentiæ causari, quia efficiendo gratiam, ratione illius, vel per illam, coefficit pœnitentiam et alias virtutes. Unde quatenus divus Thomas ait habitum pœnitentiæ esse gratiæ habitualis effectum, potius indicat eumdem habitum pœnitentiæ non esse causam illius actus pœnitentiæ quo se homo ad gratiam disponit, quia si illius esset causa efficiens, mediante illo esset causa gratiæ, quod ibi D. Thomas negat. Nam de actu non poterat id simpliciter negare, unde in solutione ad 2, ait, *gratiam effective fieri virtute clavium, actum vero primum pœnitentis, scilicet, contritionem, esse ultimam dispositionem ad gratiam consequendam.* Et ibidem significat eumdem actum pœnitentiæ, ut est pars sacramenti, posse effective producere habitualem gratiam. Imo, in dicta quæst. 28 de Verit., art. 8, ad 2, idem sentit de contritione, quatenus per eam, ut continentem in voto sacramentum baptismi vel pœnitentiæ, justificatur peccator; quod apertissime repugnaret si actus ille a gratia habituali procederet; nullum ergo solidum fundamentum habet in doctrina D. Thomæ illa sententia, cum tamen priora argumenta irrefragabilia videantur.

CAPUT XV.

UTRUM PRIMA DISPOSITIO AD JUSTIFICATIONEM NECESSARIA SIT ACTUS FIDEI ET INTELLECTUS.

1. *Actus fidei est prima dispositio ad justitiam.* — Diximus in genere de dispositione ad justitiam et gratiam habitualem obtinendam, eamque in humanis actibus positam esse docuimus; consequenter ergo sequitur ut qui sint isti actus declaremus. Et quoniam illi actus, vel intellectus sunt vel voluntatis, et intellectus prior est, ideo de dispositione ex parte illius necessaria dicere incipimus. Et imprimis supponimus primam dispositionem ad justitiam esse actum fidei. Quod est certum de fide; nam quod fides sit necessaria ad justitiam, satis expresse docuit Christus Dominus, Matth. ult.: *Qui non crediderit condemnabitur;* et Paulus, ad Hebr. 11: *Sine fide impossibile est placere Deo,* quod latius in proprio tractatu de fide ostendendum est. Quod vero illa dispositio sit prima, satis significavit Paulus, ad Hebr. 11, cum descripsit *fidem esse substantiam,* seu *hypostasim* (id est fundamentum) *rerum sperandarum;* et cum subjecit: *Sine fide impossibile est placere Deo.* Quod tam de persona quam de operibus ejus Sancti intelligunt. Cum ergo sine fide nemo possit placere Deo, profecto nec justus esse potest; nam qui justus est placet Deo, et ideo dicitur justus ex fide vivere, Abac. 2, Hebr. 10, Roman. 1, et propterea Paulus in suis epistolis, præsertim ad Roman. et ad Galatas, hominem dicit justificari per fidem, tanquam per radicem et originem justitiæ, ut Concilium Tridentinum, sessione 6, capite octavo, declaravit.

2. *Stapleton., l. 8, c. 1 et 3, refert.*—Neque hanc fidei necessitatem hæretici diffitentur, sentiunt tamen hanc fidem justificantem non esse opus intellectus, sed voluntatis. Dicunt enim illam esse fiduciam qua quis firmiter credit sibi esse remissa peccata, vel non

imputata; fiducia autem non est actus intellectus, sed voluntatis; ergo, licet fidem exigant, non tamen in ea significatione qua ad intellectum pertinet, sed in alia quæ motum voluntatis importat, requirunt. Sed imprimis non est de significatione vocis fidei contendendum; nam multi etiam Catholici admittunt illam significationem vocis fidei, in qua etiam secundum morem Scripturæ dicitur fiduciam significare. Quæ sententia, licet non sit certa, nec fortasse vera (ut in propria materia expendemus), non continet tamen errorem, dummodo non excludatur alia significatio, in qua specialis actus et assensus intellectus nomine fidei in Scriptura, vel semper, vel frequentius significatur. Quod maxime patet ex illis locis, in quibus fidei actus per verbum credendi, assentiendi, vel sciendi explicatur. Nam credere nihil aliud est quam judicare verum esse quod dicitur; hoc autem evidentissime opus est intellectus. Unde Paulus, 2 ad Corinthios 10, loquens de fide per quam veritatem mysteriorum credimus, ait : *Captivantes intellectum in obsequium fidei.* Et eodem sensu dixit Luc., Actor. 16 : *Et verbum Domini crescebat;* Et infra : *Multa etiam turba sacerdotum obediebat fidei*, id est, subjiciebat intellectum fidei, hoc est enim proprie obedire fidei. Præterea est apertissimum testimonium Matthæi, octavo, ubi, cum Christus de Centurione dixisset : *Non inveni tantam fidem in Israel*, statim dicit eidem : *Vade, et sicut credidisti fiat tibi,* ubi aperte declarat Christus, Centurionem, credendo, fidem illam exhibuisse ; et capite nono, cum cæci visum ab illo peterent, interrogavit illos : *Creditis quia hoc possum facere vobis?* cumque affirmando respondissent, ait illis : *Secundum fidem vestram fiat vobis.* Ex quo loco etiam excluditur evasio alia hæreticorum dicentium verbum credendi etiam significare idem ac confidere, vel fidei alterius committere, ut Lucæ 16 Christus dixit : *Si in iniquo mammona fideles non fuistis, quod verum est, quis credet vobis?* Sed, licet hoc verum sit, quando verbum credendi cadit in rem aliquam quæ fidelitati alterius committitur, ut in citato loco, tamen quando cadit in veritatem creditam, ut quod Christus sit Deus, vel quod possit hoc vel illud facere, non potest nisi assensum intellectus significare. Et hic est frequentissimus usus illius verbi in Scriptura sacra, ut in citatis Matthæi locis, et quoties in Scriptura de credendo Evangelio, vel revelationi, aut veritati divinæ agitur; alia vero circumstantia rara est, et quæ ex circumstantia locorum facile dignoscitur. Accedit quod hæc posterior significatio priorem supponit, et ab illa videtur derivata. Nam ideo aliquis rem suam alteri fidenter committit, quia illum fidelem vel diligentem esse credit, et ita posterior significatio ex priori derivata est, illamque supponit.

3. *Assertio secunda.* — Hinc ergo secundo dicendum est illam fidem, quæ est justitiæ fundamentum et propterea justificans dicitur, esse fidem intellectus, id est, assensum firmum, in revelatione divina fundatum. Probatur primo ex illo Joannis primo : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine ejus.* Fides ergo qua credimus est fundamentum divinæ filiationis et justitiæ. Idemque confirmant verba Abacuc. 2 : *Justus meus ex fide vivit,* ibi enim sine dubio est sermo de fide justificante, et tamen illam incredulitati opponit; dixerat enim : *Qui incredulus est, non erit recta anima ejus in semetipso,* et subdit : *Justus autem meus ex fide vivit;* ergo hæc fides est credulitas, quæ sine dubio ad intellectum pertinet, sicut et incredulitas. Secundo, ex Paulo in epist. ad Hebr.; nam, cum, c. 10, eadem verba Abacuc. retulisset, subdit in c. 11 : *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Ubi et fidem illam ita describit, ut et illam ab spe, ac subinde a fiducia distinguat, eamque fundamentum et basim ejus esse doceat. Hic est verior sensus illius primæ partis : *Sperandarum substantia rerum,* seu *hypostasis*, ut habent græca, id est, basis et fundamentum, ut in materia de Fide latius explicabimus; in altera vero parte eamdem fidem intellectui tribuit, dum ait esse *argumentum non apparentium*, id est, firmus assensus quo creduntur quæ non videntur, ut Theologi omnes et Patres intellexerunt, quos in propria materia referemus. Nomine enim argumenti, probationem seu medium quo intellectus ad assentiendum inducitur, significare solent; effectum enim ipsum qui est firmus assensus Paulus indicavit, ut Anselmus et D. Thomas notarunt. Et ideo statim subdit : *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei.* Est ergo fides actus intelligendi. Et inter exempla quæ adducit, multa clare pertinent ad intellectum, ut de Abraham statim videbimus. Et de Isaac et Jacob ait fide benedixisse filios, de futuris utique prophetando et prædicendo quæ credebant, et sic de cæteris. Ac denique cum ibidem dixisset : *Sine*

fide impossibile est placere Deo, subdit : *Credere enim oportet quia Deus est, et inquirentibus se remunerator sit*. Ubi et effectum formalem illius fidei declarat esse credere, et ex objecto credendi, quia Deus est, et quod remunerator sit, evidenter constat illud credere actum esse intellectus.

4. *Amplius roboratur assertio.—Ratio evidens.—Apertus error hæreticorum exploditur.* —Tertio, ex Paulo, ad Roman. 4, idem convinci potest, nam fidem, per quam Abraham justificatus fuit, per actum credendi declarat ex illo Genes. 15 : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam*. Quid autem crediderit, exponit infra dicens : *Credidit Deo qui vivificat mortuos, et vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt; qui contra spem in spem credidit ut fieret pater multarum gentium*. Et infra : *Et non infirmatus est fide, nec consideravit corpus suum emortuum*, etc. Et infra : *In promissione Dei non hæsitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo, plenissime sciens quia quæcumque promisit potens est et facere; ideo et reputatum est illi ad justitiam*. Ex quibus verbis multiplex argumentum desumere possumus. Primum, et evidentissimum, est, quia, licet fiducia sit necessaria ad justificationem (ut infra dicemus, et colligi potest ex illis verbis : *Non hæsitavit diffidentia*), non potest ipsa esse prima illa fides quæ tanquam fundamentum et radix justificationis exigitur, quia fiducia voluntatis necessario debet fundari in fide intellectus; ideo enim alicui, sive affirmanti, sive promittenti confidimus, quia illum veracem esse credimus ; ergo non potest fiducia esse fundamentum, sed fides illa in qua ipsa fundatur. Et hoc est quod Paulus ait : *Contra spem*, utique propriarum virium, *in spem credidit*, id est, credidit Deo ut in eo speraret ; et ideo subdit : *Non hæsitavit diffidentia, sed confortatus est fide*. Quæ verba inducunt a contrario hæretici, ut ostendant fiduciam esse fidem. Sed aperte errant, quia Paulus non dicit credere esse non diffidere, sed esse causam et radicem non diffidendi seu confidendi. Quod etiam docet clarissime ad Ephes. 3 : *In quo* (scilicet Christo Jesu) *habemus fiduciam, et accessum per confidentiam per fidem*. Ubi aperte illa duo distinguit, et fiduciæ fundamentum dicit esse fidem. Et similiter, 1 Timot., 3, ponit fiduciam in fide *quæ est in Christo Jesu*. Quod autem hæc fides qua confortatus est, sit intellectus, multis modis declarat : primo, proponendo ejus objectum, dum ait : *Credidit Deo qui vivificat mortuos, et vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt* ; secundo quia illam concepit, quoniam non *consideravit corpus suum emortuum*, sed Dei omnipotentiam. Et hoc est quod tertio subdit : *Plenissime sciens quia quæ promisit potens est et facere*, ubi etiam participium *sciens* intellectus actum indicat manifeste, positum autem pro participio *credens*, ad denotandam fidei firmitatem ; sic enim fides propter certitudinem et infallibilitatem solet interdum scientia vocari, ut Luc. 1 : *Ad dandam scientiam salutis*. Quæ verba et similia satis etiam confirmant fidem justificantem esse salutarem scientiam, ac proinde ad intellectum pertinere. Præterea hoc confirmant alia verba ejusdem Pauli de eodem Abrahamo, ad Hebræos, 11 : *Fide obtulit Abraham Isaac, cum tentaretur*, etc. Et infra : *Arbitrans quia et a mortuis suscitare potens est Deus*, ubi verbum *arbitrans* intellectus actum etiam significat, et pro verbo sciendi aut credendi positum est.

5. *Fundatur quarto.* — Quarto possumus ratione simul ac Concilii Tridentini et Patrum auctoritate eamdem veritatem confirmare. Nam fides justificans est fides illa quæ est Theologica virtus, seu actus ejus ; sed illa non est fiducia ; ergo firma credulitas seu assensus intellectus. Consequentia clara est ex sufficienti partitione seu enumeratione, tantum enim inter illa duo controversia cum hæreticis versatur. Major sumi potest ex Paulo, 1 Cor. 13 dicente : *Nunc autem manet fides, spes, charitas, tria hæc*, ubi ex communi omnium Patrum et catholicorum sensu tres numerat virtutes Theologales ad justificationem maxime necessarias, et inter eas primum locum fidei tribuit. Unde etiam Concilium Tridentinum, Paulum imitans, sess. 6, cap. 6, in ordine justificationis primum ponit actum fidei, quem sic declarat : *Fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt*. Postea vero, cap. 7, addit, in ipsa justificatione accipere hominem, *fidem, spem et charitatem. Nam fides* (inquit) *nisi ad eam spes accedat et charitas, non perfecte unit hominem Christo*. Et D. Augustinus, eumdem locum tractans sermon. 53 de Tempore, de fide ait : *Primum homini Christiano necessaria est*, et postea subdit : *Per ipsam discitur veritatis scientia, et percipitur cognitio divinitatis*, etc. Postea vero subdit : *Post hanc fidem, spem firmam habere discite, quæ animum nostrum*

ad invisibilia trahit, et intentiones nostras in cœlestia desideria inserit. Ubi clare fidem intellectui tribuit, et illam ponit ut fundamentum spei seu fiduciæ. Imo, in libro 6 de Prædestinat. Sanctorum, ut ostendat initium salutis non esse ex nobis, sic fidem describit in cap. 2 : *Credere, est cum assensione cogitare,* quod aperte est intellectus ; et lib. de Spirit. et litter., cap. 9, quod Paulus ait, justitiam esse per fidem Christi, exponit, id est, per fidem *qua credimus in Christum,* quæ sine dubio est fides Theologica, de qua etiam in cap. 11 exponit illud : *Justus ex fide vivit.*

6. *Protenditur ratio superior.* — Certa ergo est illa propositio major. Minor autem non minus certa est, tum ex eisdem testimoniis. Nam Concilium Tridentinum, in dicto c. 6, post prædictam fidem subjicit timorem, et deinde addit : *In spem eriguntur fidentes Deum per Christum propitium fore.* Ubi declarat et spem idem esse cum fiducia, et illam non esse fidem propriam, sed in illa fundari, ut c. 7 amplius declarat, et c. 8 de eadem fide a fiducia distincta exponit, quod Paulus sæpe docet, hominem per fidem justificari, utique tanquam per initium, fundamentum et radicem justitiæ. Ideoque, in canon. 12, damnat dicentes fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam. Et similiter Augustinus, libro 83 Quæstion., q. 41, fiduciam tribuit voluntati, et, in dicto sermon. 53 de Tempore, fiduciam in Deum sentit esse spem ipsam, quam fidei tanquam fundamento superimponit. Unde Hilarius, lib. 8 de Trinitat., ante medium, spem dixit esse *stipendium fidei.* Ratio denique supra tacta et in Paulo fundata id convincit, quia firmitas spei seu fiduciæ ex certitudine fidei nascitur ; ergo distinguuntur tanquam causa et effectus ; est autem fides intellectus causa fiduciæ voluntatis, et ideo illa est fides justificans, seu justitiæ fundamentum.

7. *Assertio tertia.* — *Hæreticorum error ut alium tueantur.* — Unde tertio dicendum est hanc fidem intellectus esse primam dispositionem ad justitiam. Ita docet Concilium Tridentinum, dict. c. 6, 7 et 8, et ex ipso nomine fundamenti, radicis et originis est clara. Et ita est summo consensu a Catholicis recepta, nec indiget alia probatione præter supra adductas. Quia in Scriptura hoc est primum opus quod ab hominibus postulatur, ut justificari possint, Marc. ult. : *Qui crediderit.* Et Joan. 6, cum interrogassent turbæ : *Quid faciemus?* respondit Christus : *Hoc est opus Dei, ut credatis in ipsum ;* et ideo etiam dicitur justus ex fide vivere, et non posse Deo placere sine fide, ut alia omittam. Et ratio est illa, quia omnis bona operatio ab intellectu inchoari debet. Hæretici autem, ut in suo errore de imputativa justitia persistant, et ne opus nostrum aliquid ad justificationem conferre videatur, licet fidei necessitatem maxime prædicent, negant illam esse præparationem aut dispositionem ad justitiam, sed applicationem seu apprehensionem justitiæ nominant. Sed fundamentum hæreticorum de imputativa justitia refutatum est, et aliud de speciali fide justificante in capite sequenti impugnabitur. Alioqui autem manifestum est fidem requiri ut viam necessariam ad Deum, juxta illud : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est,* et ut necessaria conditio ad cætera pietatis opera, juxta illud ad Rom. 10 : *Quomodo invocabunt eum in quem non crediderunt?* Et hoc est esse moralem ac primam dispositionem ad justitiam, neque amplius de voce neque etiam de fundamentis hæreticorum contendere necessarium est ; nam ad summum probant aliquam fiduciam esse necessariam, ut illud Matth. 9 : *Confide, fili,* et similia ; illa vero supponit fidem in intellectu, et qualis ipsa futura sit infra dicetur.

CAPUT XVI.

QUÆ FIDES SEU CUJUS SUBJECTI SIT FIDES JUSTIFICANS?

1. *Triplicem fidem distinguunt hæretici.* — Hæc est altera et una ex præcipuis controversiis cum hæreticis in materia de justificatione. Distinguunt enim illi imprimis triplicem fidem, miraculorum, historiarum et promissionum. Rursusque fidem promissionum distinguunt in generalem, et specialem ; quarum prior ad omnes pertinet, est enim de promissionibus Dei, prout ad omnes pertinent, ut est illa : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Qui manducat hunc panem, vivet in æternum.* Posterior vero dicitur specialis fides per quam unusquisque sibi applicat cum omni certitudine promissionem illam generalem : *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei,* Rom. 4, credendo nimirum firmissime et sine hæsitatione propter Christum sibi non imputari, quidquid egerit, vel peccaverit, et ideo absolute et sine conditione sibi esse remissa pec-

cata præterita, et non imputari quæ quotidie committit. Hanc ergo fidem particularem dicunt hæretici esse fidem justificantem, ac proinde objectum justificantis fidei in unoquoque homine esse, non imputari sibi peccata per Christum, ac subinde se esse justum et innocentem apud Deum, non quia vere et in re, vel careat peccatis, vel justitiam habeat, sed quia sibi non imputantur propter justitiam Christi sibi per fidem illam applicatam.

2. *Magis evolvitur sectatorum error.—Fundamentum hujus erroris.*—Neque vero ita huic speciali fidei justificationem tribuunt, ut aliam fidem historiarum et promissionum excludant; illam enim etiam admittunt, et ad illam specialem supponi fatentur; negant tamen illam justificare sine hac speciali, et ideo hanc solam justificantem appellant. Ac denique hanc ipsam specialem fidem, ut diximus, non in solo assensu intellectus, sed in voluntate præcipue constituunt, quam fiduciam appellant, quæ supponit quidem assensum firmum omnium Christi promissionum, addit autem voluntatem quiescendi in Christo ejusque justitia, volendo sibi imputari, cum firma spe quod eo ipso sibi justitia Christi imputatur, et propter illum propria peccata non imputantur. Unde ex illa fide generali et hac voluntate videntur velle ut sequatur etiam firmus assensus, quo unusquisque justificatus credere debet se esse justificatum. Hæc videtur esse in substantia sententia, de fide justificante ejusque objecto, Protestantium hujus temporis, quantum ex auctoribus illam referentibus colligere possum, quamvis tanta sit inter eos explicationum seu propriarum imaginationum varietas, ut vix aliquid certum de eorum mente dicere possimus. Fundamenta vero hujus erroris nulla sunt, præter illa quibus probare nituntur non esse in nobis veram justitiam, sed imputatam, et hoc ad gloriam Christi pertinere, de quibus satis dictum est; vel quibus probare nituntur solam fidem sine operibus justificare, quia inde non male inferunt suam specialem fidem; nam si opera non sunt necessaria, optime sequitur cæteras promissiones Dei, si illas credamus, habere in nobis effectum, ac proinde sequi ex illis fidem certam propriæ justitiæ. Sed nos illum etiam errorem impugnabimus in capite sequenti, et ideo illis hæreticorum fundamentis nihil in præsenti adjungere necesse est.

3. *Assertio de fide. — Inepta divisio hæreticorum refutatur.* — Dicendum ergo imprimis est fidem justificantem esse catholicam fidem, quæ in objecto suo, et dogmata, et historias, et promissiones comprehendit. Assertio est certa de fide, ut statim probabimus. Nunc breviter ostenditur primo, ex refutatione ineptæ divisionis triplicis fidei ab hæreticis sine fundamento vel utilitate introductæ. Primo quidem quia inter illa membra, præsertim inter duo ultima, sola materialis distinctio esse potest; quamvis enim et historiæ de rebus præteritis et jam factis, et promissiones de rebus futuris nobis per fidem proponantur, non creduntur a nobis, nisi quatenus a Deo revelantur, et ideo eadem fide creduntur. Imo, si attente res consideretur, uno et eodem actu fidei utrumque interdum creditur. Nam cum credimus promissioni divinæ, simul credimus promissionem esse factam, quod ad historiam pertinet, et promissionem esse implendam, quæ vocatur peculiaris fides promissionis; non est ergo talis quæ a fide historiæ separari possit; inepte ergo distinguuntur. Nam, licet fides historiæ non contineat promissionem, id parum refert ad negotium justificationis. Et ideo etiam ex hac parte inutilis est distinctio.

4. *Divisio illa diminuta ostenditur. — Occurritur hæreticorum effugio. — Miraculorum fides impugnatur.* — Accedit quod in rigore est diminuta divisio, nam præter historias et promissiones multa alia sunt nobis revelata, ut Deum esse trinum et unum, et similia quæ historiæ non sunt, sed proprio nomine dogmata seu mysteria fidei appellantur, et sine dubio pertinent ad fidem justificantem, id est, ad salutem necessariam. De illa enim loquebatur Christus, cum discipulis dicebat: *Creditis in Deum? et in me credite,* Joannis 14, et aliis locis infra citandis. Addendum ergo esset aliud membrum de fide dogmatum; tunc autem consequenter posset hæc ipsa fides in plures distingui, quia in dogmatibus est magna varietas, nam quædam ad divinitatem Dei spectant, alia ad humanitatem; quædam omnino supernaturalia sunt, alia lumine naturæ cognosci possunt, ut Deum esse, animam esse immortalem; inter quæ non minor ratio distinctionis quam inter historias et promissiones intervenit. Quod si forte dicant hæretici sub historiarum fide comprehendi fidem omnium rerum ac mysteriorum, quæ promissiones non sunt, profecto et impropriè satis nomine historiarum utuntur, et immerito distinguunt historiarum fidem a fide promissionum, cum historiarum fidem in plures non distinguant, quia formalis distinctio inter

illa duo membra non invenitur, et materialis non minor invenitur inter ea quæ sub fide historiarum in illa latitudine continentur. Denique ob eamdem fere rationem frustra specialis ratio fidei miraculorum habetur; nam revera illa fides non est distincta a fide historiarum et promissionum, neque in substantia est alia quam fides catholica, ut patet ex interrogatione Christi quam cæcis fecit, Matth. nono : *Creditis quia hoc possum facere vobis?* et illis respondentibus : *Utique, Domine*, ipse dixit ad eos: *Secundum fidem vestram fiat vobis;* credere autem Christum posse illuminare cæcos, fides catholica est, seu fides dogmatica, aut historica in dicto sensu; fides item miraculorum maxime nititur in promissione divina, ut per se constat; ergo non potest omnino condistingui ab illis membris, sed illa includit, et ejusdem essentiæ est, licet aliquam perfectionem accidentalem et practicam addat, ut in materia de fide in propria disputatione dicturi sumus. Superest ergo ut sit fides catholica, sicut Paulus dixit, ad Ephes. 4 : *Una fides.*

5. *Objectum fidei catholicæ recurrit cum objecto fidei justificantis.* — Hinc ergo concluditur fidem justificantem de se idem objectum habere cum fide catholica, omniaque mysteria includere quæ illa includit. Ita sumitur ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 7. Et declaratur, nam potest hoc intelligi de objecto formali, vel de materiali : de priori res est clara, quia fides catholica nititur auctoritate Dei, et fides non justificat, nisi quæ Deo datur, juxta illud : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam ;* et illud : *Confortatus est fide dans gloriam Deo*, ad Rom. 4; non enim minus glorificatur Deus, credendo verum esse in dicendo quam in promittendo. Hic autem præcipue agimus de objecto materiali, et sic optime declaratur a Concilio, dum dicit hanc fidem esse illam qua *homines moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt,* denotans hanc esse omnium fidem, sicut et catholicam, et ideo a nomine historiarum abstinuit, quia non solum historiæ, sed etiam multa alia mysteria pluresque veritates revelatæ sunt, ut dixi, nec potest hujus fidei objectum materiale melius magisve adæquate quam in ordine ad formale, id est, ad divinam revelationem, comprehendi. Et quamvis etiam promissiones sub his quæ revelata sunt comprehendantur, merito specialiter nominatæ sunt, quia non solum credimus eas esse factas, quod pure credimus, quia revelatum est, sed etiam esse implendas, quod etiam credimus, quia Deus, qui illas fecit, infidelis esse non potest; nam hoc etiam ad ejus infallibilem veritatem pertinet.

6. *Testimoniis D. Pauli probatur.* — Probatur autem ulterius hæc doctrina Concilii ex Paulo ad Heb. 10 et 11, ubi cum dixisset, *justum ex fide vivere,* et *sine fide impossibile esse placere Deo,* quæ propria sunt fidei justificantis, postea explicat hanc fidem per fidem dogmatum, dicens: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit ;* et dicens : *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei ;* nam Deum esse creatorem, ad fidem dogmaticam et catholicam pertinet, simulque est cujusdam historiæ fides. Adjungit etiam fidem *qua Abel plurimam hostiam contulit quam Cain;* nam illa certe non fuit fides alicujus historiæ vel promissionis de qua nobis constet, sed fuit fides de Deo ipso et de majestate ejus, ac beneficentia et singulari cultu ei debito. Item fides Noe commendatur, quod, *responso accepto de his quæ adhuc non videbantur*, ita credidit, ut juxta fidem operatus fuerit et obedierit, *et justitiæ quæ per fidem est hæres sit institutus.* Fides autem eorum quæ non videntur, non est fides promissionum tantum, sive generalis sive specialis, sed est fides catholica , et in Noe non minus fuit fides comminationum quam promissionum, et aliorum futurorum eventuum. Idemque ponderari potest in fide Abrahæ, nam, licet in illo maxime commendetur fides promissionum , inde tamen evidentius convincitur eamdem esse omnium fidem, et illamet fides præter promissionem fuit de multis aliis rebus futuris, et primario de ipsomet Deo fuit, et quod esset potens filium occisum a mortuis suscitare. Unde, ad Rom. 4, prius in hoc commendat fidem Abrahæ, quod *Deo credidit qui vivificat mortuos, et vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt* , *et contra spem in spem credidit;* postea vero promissionem addit dicens : *In repromissione etiam Dei non hæsitavit diffidentia,* etc. Fides ergo per quam justificamur hæc omnia comprehendit, nec est ad quamcumque fidem promissionum coarctanda. Et ideo, licet in principio illius capitis, describendo fidem per quam justus vivit, prius dixerit esse *substantiam rerum sperandarum*, statim addit, *argumentum non apparentium,* ut totam materiam fidei comprehenderet.

7. *Aliis Scripturæ locis amplius firmatur.*

— Denique idem convincitur ex verbis Christi Domini, Marc. ult. : *Prædicate Evangelium omni creaturæ, qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*, ubi fidei Evangelii recte operanti tribuit salutem ; Evangelium autem non continet tantum historias, vel promissiones, sed totam fidei materiam. Et simile argumentum sumitur ex Paulo, Roman. 1 : *Non erubesco Evangelium, virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Judæo primum, et Græco. Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est : Justus autem ex fide vivit ;* ubi Paulus aperte loquitur de fide justificante, et dicit esse fidem qua credimus Evangelio, in quo et promissiones, et dogmata, et comminationes, et mysteria continentur. Et hanc vocat in aliis locis fidem Christi, per quam justificamur, non solum quia per Christum nobis tradita est, sed maxime quia fides in Christum ipsum et mysteria ejus est quæ maxime justificat, juxta verbum Christi, Joannis tertio : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat*, etc. ; et illud Joan. 20 : *Quia vidisti me, Thoma, credidisti ; beati qui non viderunt, et crediderunt ;* et infra : *Ut credatis quia Jesus est filius Dei, et credentes vitam habeatis in nomine ejus ;* ac denique juxta illud Roman. 3 : *Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in eum ;* et infra : *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. Unde, Actor. 8, cum Philippus evangelizasset Eunucho Jesum, et Eunuchus, cum perveniret ad aquam, interrogasset : *Ecce aqua, quis prohibet me baptizari ?* dixit Philippus : *Si credis ex toto corde, licet*. Et respondens Eunuchus, ait : *Credo filium Dei esse Jesum Christum*. Et tunc Philippus baptizavit illum. Unde saltem concluditur hanc fidem, quæ est fides dogmatum, esse necessariam ad justificationem, ut late ex illis locis docet Augustinus, libr. de Spirit. et litter., cap. 9 et sequentibus, et c. 19, et toto libr. de Fide et Symbol. ad catechumenos ; et Cyrillus Hierosolymitanus, Cateches. 5 et 8 Illumin., expresse dixit fidem dogmatum esse quæ justificat. Et de eadem dixit Leo Papa, serm. 5 de Epiphan. : *Hæc est fides quæ de peccatoribus facit sanctos*, etc. Et plura videbimus in sequentibus, et magis ex professo in tract. de Fide.

8. *Fundatur ratione.* — Ratio vero propria est, quia illa est fides justificans quæ est necessaria ad salutem vitæ præsentis et futuræ, nam salus in justitia consistit ; sed fides necessaria ad salutem est fides dogmatum a Deo revelatorum ; ergo. Minor satis patet ex dictis, et ex verbis Symboli Athanasii : *Hæc est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.* Consequentia autem cum majori notæ sunt. Et confirmatur ex principali fidei scopo seu fine : exigitur enim a nobis ut possimus in Deum ex corde converti et ab ipso remissionem peccatorum per Christum impetrare ; ergo maxime necessaria est fides, quæ et ipsius Dei et Christi, ac meritorum ejus, prout nobis ad remissionem peccatorum et justificationem obtinendam utilia sunt, notitiam præbeat ; hæc autem est fides catholica ; ergo ipsa est quæ in ratione fidei maxime justificat. Quod ex punctis sequentibus magis patebit.

9. *Assertio secunda.—Explicite omnia credere haud opus est.*— Addendum vero ulterius est non omnium, quæ sub objecto fidei catholicæ comprehenduntur, æqualem fidem postulari. Nam aliud est loqui de toto objecto et materia credibili per fidem Catholicam, aliud vero de objecto cujus cognitio distincta, tanquam necessaria ad salutem ab omnibus postulatur, aliud de objecto materiali ad primam justificationem et remissionem peccatorum necessario. Primum enim objectum omnia quæ Ecclesia credenda proponit, tanquam a Deo revelata, complectitur ; non est autem ad justificationem necessarium omnia mysteria omnesve veritates sub tali objecto comprehensas explicite credere, id est, singulas in seipsis apprehendendo, eisque assensum præbendo. Quia neque omnibus fidelibus isto modo proponitur totum fidei objectum, neque communis plebs fidelium capax est tantæ cognitionis, neque tanta fides necessaria omnibus prædicatur vel in Scripturis, vel per Ecclesiam. Satis ergo est communi plebi fidelium fides expressa mysteriorum quæ in Symbolo continentur, cum generali fide implicita reliquorum, credendo, videlicet, vera esse quæ a Deo revelata sunt, ut Concilium Tridentinum dicit, vel credendo vera esse quæ sancta Mater Ecclesia tanquam de fide credenda tenet. Hæc enim generalis fides (ut ita dicam) imprimis necessaria est ad salutem, ut singularum veritatum propria et explicita fides certa et infallibilis esse possit. Quapropter, secundum objectum, seu objectum fidei catholicæ secundo modo consideratum, per se quidem ab omnibus et singulis fidelibus explicite credendum est, ideoque illius fides necessaria

est ad justificationem, unde et justificans esse potest. Est autem illud objectum, ut dixi, illud quod in Symbolo continetur, ut latius in materia de fide explicatur. Ubi etiam ex professo tractandum est quid sit de necessitate præcepti, quidve de necessitate medii, et, inter hæc mysteria, quæ sint ante justificationem necessario credenda in re ipsa, de quibus vero sufficiat aliquando eorum fidem explicitam in voto habere.

10. *Notandum.* — Unde, circa tertiam objecti fidei justificantis considerationem, advertendum ulterius est, inter objecta fidei catholicæ ab omnibus explicite credenda, quædam esse quorum actualis cognitio et consideratio actualis non est necessaria ad actus voluntatis, quibus justificationis dispositio completur, ut est, verbi gratia, mysterium Trinitatis, nam sine actuali cogitatione et fide illius potest quis Deum super omnia diligere; vel mysterium passionis Christi, nam, licet quis de illo actu non cogitet, potest de peccatis perfecte dolere. Talis ergo fides necessaria est nunc ex ordinatione divina propter se (ut sic dicam), et per modum speculativæ cognitionis, propter veritatis divinæ cognitionem, ut debita de Deo et Christo cognitio per fidem certam et suo modo distinctam habeatur, et ut intellectus altiori modo in obsequium Dei subjiciatur. Ad dispositionem autem voluntatis adversus peccata et ad gratiam obtinendam, licet utilis esse possit, non est simpliciter et ex intrinseca dependentia voluntatis ab intellectu necessaria. Sunt ergo alia objecta fidei quorum cogitatio per se, id est, ex intrinseca dependentia voluntatis ab intellectu, necessaria est, ut voluntas possit convenienter moveri, sicut oportet, ut se ad remissionem peccatorum et primam justificationem disponat, et ideo fides talium objectorum potest peculiari et quasi propria ratione dici justificans. Quod sane indicavit Concilium Tridentinum, dicto cap. 6, dum post generalem fidem eorum quæ revelata sunt, addit, *atque illud imprimis a Deo justificari impium per gratiam ejus per redemptionem, quæ est in Christo Jesu.* Et habet fundamentum in Paulo, Roman. 4, dicente : *Credenti in eum qui justificat impium fides ejus reputatur ad justitiam.* Fides ergo Dei, ut justificatoris per Christum, est quasi propria fides justificans. In qua fide includitur recognitio proprii peccati, et quod fuerit Dei offensio, quodque per ejus remissionem et non aliter delendum sit; ac denique quod, ad veniam obtinendam, ad Deum confugere et peccatum detestari necessarium sit, et denique quod vere pœnitentibus venia non denegetur. Hæc enim omnia ad objecta fidei catholicæ spectant, et ad dignam pœnitentiam agendam per se necessaria sunt. Considerari autem in hoc puncto potest differentia inter peccatorem fidelem, quia in his omnibus satis instructus per fidem est, et habitu illa possidet, et peccatorem infidelem, qui, ut pœnitentiam agat, prius de his omnibus docendus est, et ideo in hoc posteriori distincta cogitatio et actualis fides de his omnibus præmittenda est, ut possit sperare, diligere ac pœnitere sicut oportet. (An hæc necessitas sit ex natura rei, vide Medinam, lib. 4 de Recta in Deum fide, cap. 7, et quæ disputari solent 2. 2, q. 2, art. 4 et 8.) In homine autem fideli recogitatio peccatorum, ut sunt offensa Dei, sufficere potest ad actualem et proximam dispositionem ex parte intellectus; quia illa non habetur sine aliquo fidei actu in quo virtute continentur reliqui, et sufficienter proponitur voluntati objectum, ut se disponat, ut in sequentibus amplius declarabimus, ubi etiam dicemus an interdum sufficiat virtualis actus fidei, etiamsi assensus actualis ex fide non eliciatur.

11. *Assertio ultima.. — Confutatio evasionis hæreticorum.* — Ultimo, addimus contra hæreticos, specialem fidem qua quis credat se esse justificatum, aut sibi remitti, aut non imputari peccata, prout ipsi illam confingunt, non esse sufficientem neque necessariam dispositionem ad justitiam. Quod sufficiens non sit, omnia hactenus dicta evidenter ostendunt, nam probavimus multa esse necessaria, quæ in illa speciali fide non includuntur. Quod vero nec necessaria sit, probatur primo, quia nullibi in Scriptura sacra talis fides a nobis postulatur; nam, licet postuletur confidentia in divina potentia, misericordia vel promissione, illa esse potest sine tali fide. Nam qui veram pœnitentiam egit, confidit sibi esse remissa peccata, non tamen certo credit illa vere esse remissa, quia non certo scit suam pœnitentiam sufficientem fuisse. Secundo, quia, sicut generalis fides de promissionibus divinis supponit promissionem esse factam et revelatam, ita fides hæc specialis supponere debet promissionem mihi factam et revelatam. At nulla facta est unicuique promissio vel revelatio, sed tantum censetur singulis facta, quatenus in particulari sub universali continetur ; ergo non potest quis plus de se

credere vera fide particulari quam in illa universali contineatur ; in illa autem universali fide non continetur absoluta promissio, sed sub conditione : Si egeritis pœnitentiam, vel alia simili ; ergo nec fides particularis potest esse absoluta. Respondent hæretici conditionem promissionis tantum esse : *Si credideritis.* Sed hoc si intelligatur de fide catholica sola, falsum est, ut capite sequenti ostendemus, nam plura includit illa conditio. Si vero intelligatur de fide speciali, qua unusquisque credat sibi esse remissa peccata, fictum est, quia talis conditio nullibi postulatur, et est impossibile, quia talis conditio destruit suppositionem, scilicet, quod promissio conditionata sit. Nam, ut concipi possit fides, oportet ut promissio sit absoluta ; nam illa secum affert obligationem credendi; at nullibi facta est absoluta promissio; ergo nec fides illius necessaria, imo nec possibilis est ; ergo neque ex vi illius specialis fides absoluta concipi potest. Denique assensus ille, qui concipi potest de justitia vel remissione peccatorum in particulari obtenta, debet supponere remissionem jam obtentam; ergo non potest esse dispositio aut via ad justitiam vel remissionem obtinendam. Imo de illo etiam assensu infra ostendemus non posse esse certum certitudine fidei sine speciali revelatione ; multo ergo minus esse potest dispositio ad justitiam. Est ergo illa specialis fides, prout ab hæreticis fingitur, non solum non necessaria, sed etiam chimærica et impossibilis. An vero aliqua fides specialis alio modo sit necessaria ad justificationem, in cap. 18 attingam.

CAPUT XVII.

UTRUM PRÆTER FIDEM ALIQUIS MOTUS LIBERI ARBITRII SIT NECESSARIA DISPOSITIO AD JUSTITIAM.

1. *Ordo hujus capitis et sequentium.—Error antiquus.*—Diximus de dispositione intellectus ad justificationem necessaria; dicendum sequitur de subsequente dispositione voluntatis. Dico autem *subsequente*, quia, cum fides libera sit, actum etiam voluntatis requirit, sed ille prævius est ad fidem, et ideo sub necessitate credendi voluntas credendi imprimis comprehenditur; nunc autem ulterius procedimus ad actum subsequentem fidem, quo voluntas in Deum jam creditum, vel in beatitudinem ac peccatorum remissionem, vel contra ipsa peccata, tam præterita quam futura moveatur. Dicemus ergo in hoc capite generatim de necessitate hujus actus voluntatis, in sequentibus vero ad particulares actus descendemus. In hoc ergo puncto fuit multorum hæreticorum sententia, præter fidem nullam voluntatis dispositionem esse ad justificationem necessariam. Hæc hæresis merito tribui potest antiquis hæreticis, qui dixerunt solam fidem sine operibus ad salutem sufficere, nam sub operibus omnes boni actus voluntatis includuntur. Unde si opera non sunt ad salutem necessaria, neque ad justificationem erunt necessaria, cum justificatio sit prima hominis salus ; ergo neque alii actus voluntatis, præter fidem, erunt ad justificationem necessarii.

2. *Origo erroris. — Vide Epiphan., lib. 1, hæres. 32; Theodor., lib. 1 Hæretic. fabul. in Valentino.*—Fuit autem hic error antiquissimus a temporibus Apostolorum, ut Augustinus refert libr. de Fide et operibus, cap. 14, ubi ait ortum esse occasione aliquorum verborum Pauli quæ difficilia sunt intellectu, et ideo ad suam ipsorum perditionem illa depravabant, teste Petro, epistol. 2, capit. 3. Unde refert etiam Augustinus Petrum, Joannem, Jacobum et Judam contra hunc errorem suas canonicas epistolas ex instituto scripsisse. Et de Valentino, illius temporis hæretico, refert Irenæus, libro primo, capit. primo, promisisse salutem, suam doctrinam sequentibus, sine operibus, quod de Ennomio etiam refert Augustinus, hæres. 54. Eumdem errorem his temporibus Lutherus excitavit in artic. 36, ut supra capit. sexto retuli, eumque sectarii imitati sunt, quamvis in illius erroris assertione neque cum antiquis hæreticis, neque inter se conveniant. Nam antiqui hæretici solam fidem catholicam putabant sufficere ad justitiam; novi autem præcipue id tribuunt speciali fidei seu fiduciæ quam supra explicavimus. Et quidam illorum ita in hac sua fiducia confidunt, ut cætera omnia negent esse necessaria ; alii vero, licet soli illi fidei justificationem tribuant, nihilominus alios actus putant esse necessarios, ut jam dicam. Ut ergo sine æquivocatione procedamus, in hoc capite de vera et catholica fide, in sequenti vero de fiducia seu privata fide dicemus.

3. *Duplex justificatio.—Quæstio duplex.*—Oportet autem distinguere inter acquisitionem justitiæ, quam primam justificationem nunc appellamus, a conservatione, augmento, seu perfectione justitiæ, quæ sub nomine secundæ justificationis comprehenditur; nam,

juxta has duas justificationes, duas oportet distinguere quæstiones: una est, an præter fidem necessarii sint aliqui boni actus voluntatis ad justitiam obtinendam; alia est, an bona opera sint necessaria ad conservandam justitiam, vel ad augendam et perficiendam illam. De hoc posteriori membro in libro sequenti et ultimo dicturi sumus, hic enim de sola prima justificatione tractamus, et consequenter de sola dispositione ad illam. Quia vero hæc duplex est, scilicet, remota et proxima, hic præcipue agimus de proxima, quia hæc est per se necessaria ad justificationem, et sola illa remissionem peccatorum infallibiliter impetrat; quia vero remota dispositio utilis est, et regulariter ac ordinarie præcedit, et propterea necessaria reputatur, ideo de illa etiam in capite sequenti dicemus. Nunc vero de dispositione simpliciter necessaria, sine qua justificatio extra sacramentum non obtinetur, loquemur, et doctrinam catholicam confirmabimus, postea vero fundamentis hæreticorum satisfaciemus.

4. *Catholica assertio.*—Dicendum igitur est præter fidem necessarium esse aliquem motum voluntatis, quo se peccator ad justitiam disponat. Assertio est de fide, quæ imprimis probari potest illis testimoniis Scripturæ, quibus ad æternam salutem præter fidem opera postulantur, negaturque solam fidem ad salutem sufficere, quæ testimonia late referemus libro sequenti, tractando de necessitate operum, quibus mandata servantur, ad gratiæ conservationem. Nunc breviter probatur primo ex Christi doctrina, Matth. 25, ubi docet multos habentes catholicam fidem damnari ex defectu gratiæ seu justitiæ vere justificantis; hoc autem esse non posset si sola fides catholica justificaret, sive per modum formæ, sive per modum ultimæ dispositionis, a qua forma non separatur, ut per se notum est, et in superioribus satis probatum; ergo, juxta Christi doctrinam, sola fides non est sufficiens dispositio ad justitiam. Consequentia est evidens. Major patet imprimis ex parabola decem Virginum in principio illius capitis a Christo proposita. Nam constat non solum Virgines prudentes, sed etiam fatuas fidem habuisse, tum quia (ut inquit Augustinus, sermon. 22 de Verb. Domin.), *intelligendum est omnes Christi nomine censeri de quibus agitur; non enim possunt qui Christiani non sunt, sponso Christo venire obviam;* tum etiam quia fatuæ quæ clamabant : *Domine, Domine, aperi nobis,* fidem quidem habebant, et tamen illis respondit Dominus : *Amen dico vobis, nescio vos.* Eodem fere modo induci potest parabola de talentis ibidem subjuncta. Nam qui unum talentum accepit, et otiose illud servavit, fidem supponitur habuisse, et tamen tanquam inutilis servus in tenebras exteriores ejicitur. Evidentius vero id convincit forma judicii, quæ tertio loco ibi describitur, ubi homines agnoscentes Christum ex operibus judicantur. Unde idem Dominus dicit, Matth. 7 : *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*, et adjunxit : *Non omnis qui dicit mihi : Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei qui in cœlis est, ipse intrabit in regnum cœlorum.* Et in reliqua parte capitis multis modis eamdem tradit doctrinam. Et ideo Paulus, 1 Corinthior. 13, inquit : *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Ex quo loco duo colliguntur, unum est, fidem esse posse sine charitate, alterum est, fidem sine charitate non prodesse, ac subinde non sufficere ad vitam æternam, neque ad justitiam coram Deo.

5. *Aliis Scripturæ locis probatur.* — Secundo, probatur eadem veritas ex aliis locis in quibus promittitur remissio peccatorum, non absolute, nec sub conditione solius fidei, sed sub conditione contritionis, seu pœnitentiæ, vel charitatis, ut in capite sequenti videbimus de singulis actibus in particulari. Generaliter autem sufficit illud Zachar. 1 : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Quod autem non postulet conversionem per fidem manifestum est, nam statim addit : *Convertimini de viis vestris malis, et de cogitationibus vestris pessimis*, et Joel. 2 id apertius explicatur, dum additur : *Convertimini ad me in toto corde vestro*, et adduntur alia opera pœnitentiæ : *In jejunio, et fletu, et planctu*, etc. Et similia sunt multa Ezechiel., 18 et 33, Oseæ 14, et similibus ; ex quibus sumi etiam potest aliud argumentum, quia Deus, in his locis et similibus, ad fideles ipsum agnoscentes et credentes, sua tamen præcepta non servantes, loquitur, et ab illis requirit aliquam dispositionem ut eis peccata remittat, eosque justificet, non postulat autem fidei dispositionem, sed voluntatis. Et hoc etiam confirmant testimonia in quibus fides mortua interdum appellatur, et esse posse supponitur, ut Jacob. secundo, nam inde evidenter concluditur illam solam non esse formam dantem animæ vitam, neque esse ultimam

dispositionem ad illam, quia neque ultima dispositio esse potest sine forma, ut sæpe dixi, neque potest forma dare vitam, et ipsa esse mortua.

6. *Probatur ex Tridentino.* — Tertio, ostendi hoc potest ex illis Scripturæ locis, in quibus declaratur modus quo fides justificat, tanquam fundamentum et radix justitiæ, non tanquam forma vel integra dispositio, quæ testimonia infra respondendo hæreticis afferemus. Nunc ergo solum addimus doctrinam ac definitionem Concilii Tridentini, nam, sess. 6, capit. 6, dispositionem ad justificationem describens, licet primo loco actum fidei ponat, addit alios actus voluntatis, et capit. 6 docet fidem sine charitate mortuam et otiosam esse, et capit. 8 docet fidem esse justitiæ initium et fundamentum, non complementum, et cap. 9 ait, stante vera et integra fide, posse aliquem, suam indispositionem considerantem, de sua gratia formidare, nimirum, quia sola fides non constituit hominem justum, nec ad justitiam illum sufficienter disponit. Ac tandem, canon. 9, anathema dicit in eum qui *sola fide impium justificari dixerit, ita ut intelligat nihil aliud requiri quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi.* Multa denique possunt ex Patribus adduci ad eamdem veritatem confirmandam, sed illa melius tractando de singulis voluntatis motibus afferemus.

7. *Hæretici molliores confutantur.*— Atque ex his refelluntur facile novi quidam hæretici dicti molliores Lutherani, qui, testimoniis Scripturæ coacti, fatentur præter fidem intellectus et præter fiduciam necessarios esse alios motus voluntatis ut homo justificetur, et nihilominus negant esse necessarios tales motus, ut dispositiones ad justitiam, vel (ut ipsi loquuntur) ad apprehendendam justitiam, nam hoc soli fidei concedunt; alios vero actus dicunt solum requiri ut signa veræ fidei et necessarios comites illius. Sed hoc, ut dixi, facile ex dictis refutatur, et ex sola pertinacia saltem verbis defendendi proprium errorem excogitatum esse ostenditur. Primo, quia potissima ratio ob quam fides dicitur esse dispositio necessaria ad justitiam, est, quia necessario supponi debet in homine adulto actus fidei, ut gratiam et remissionem peccatorum consequi possit; sed actus etiam alii voluntatis necessario debent supponi, et ex lege Dei ordinaria non minus postulantur, ut homo in gratiam Dei recipiatur, sicut aperte ostendunt Scripturæ testimonia allegata; ergo, si actus intellectus requiritur ut dispositio, etiam actus voluntatis. Secundo, redarguuntur hæretici, quia, si actus voluntatis non est necessarius per se, ut ita dicam, et tanquam propria dispositio, certe neque necessarius est ut necessario comitans veram fidem, quia vera et catholica fides ejusque actus esse potest in homine impio sine motu voluntatis in Deum, ut ex Paulo ostensum est, et ex Joan. 12 probari potest, nam, ut ibi dicitur: *Multi ex principibus crediderunt in eum, sed propter Pharisæos non confitebantur, dilexerunt enim magis gloriam hominum quam Dei.* Illi ergo fidem veram habebant, et tamen Deum non diligebant, et propter hunc timorem fidem confiteri non audebant; ergo dilectio necessaria ad justitiam non necessario comitatur fidem, neque est necessarium signum ejus; ergo non est necessaria propter concomitantiam, vel significationem; ergo per se postulatur tanquam dispositio necessaria, quia sine illa fides non sufficit. Et ideo Paulus, ad Galat. 5, explicans quæ fides justificet, inquit: *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur;* et ad Ephes. 3, cum se optare dixisset, *Christum habitare per fidem in cordibus nostris,* subdit: *In charitate radicati et fundati,* manifeste supponens non minus per se ac principaliter requiri charitatem, ut Christus in nobis habitet, quam fidem; ergo non minus est necessaria ad justificationem; nam per justitiam seu gratiam habitat Christus in cordibus nostris. Sed de hoc plura in sequentibus; nunc enim hæc generatim contra hæreticos dixisse sufficit, quorum fundamentis postea satisfaciemus.

CAPUT XVIII.

AN SPES SIT DISPOSITIO AD JUSTITIAM, ET QUÆ ILLA SIT?

1. *Concilium Tridentinum sex actus, qui ad justitiam disponunt numerat, et cur hic de spe agendum.* — Diximus in universali aliquem motum voluntatis esse dispositionem ad justitiam; quia vero motus hic non unus tantum, sed multiplex est, de illis in particulari dicere necessarium est. Concilium ergo Tridentinum, dicto capit. 6, sex actus voluntatis in hac dispositione enumerat post fidem, ac subinde

post voluntatem credendi, quæ, ut dixi, sub fide comprehenditur: scilicet, timor Dei, spes in Deum, quem actum sentit esse idem cum fiducia, amor Dei, odium seu detestatio peccati, propositum novæ vitæ, et propositum baptismi in non baptizatis, vel pœnitentiæ in peccatoribus jam baptizatis, ut in cap. 14 idem Concilium declarat. In hoc ergo capite et sequenti duos primos actus declarabimus, et postea reliquos. Et quamvis Concilium in illo post fidem primo loco ponat timorem, quia ordine generationis solet esse primus, nihilominus, in can. 4, inter actus quibus homo ad justitiam præparatur, omisso timore, secundo loco ponit actum spei, quia per se magis necessarius, et perfectione ac intentione est prior, et ideo prius de illo dicemus, præsertim quia ejus doctrina magis connexa est cum his quæ capite præcedenti diximus.

2. *Assertio de fide.*—Primum ergo omnium certum est præter fidem necessarium esse actum spei, ut impius ad suam justificationem disponatur. Conclusio est de fide definita in Tridentino supra, quod eam probat ex verbis Christi, Matth. 9 : *Confide, filia, remittuntur tibi peccata tua,* intelligens postulasse Christum ab illo paralytico per illa verba fiduciam obtinendi remissionem peccatorum, qua se ad illam præpararet, tacite docens spem et fiduciam idem esse, sicut prius dixerat : *In spem eriguntur fidentes Deum sibi per Christum propitium fore.* Hinc sæpe in Scriptura salus spei tribuitur; dicit enim Paulus, ad Romanos, 8 : *Spe salvi facti sumus,* et 1 Joan. 3 : *Qui habet hanc spem, sanctificat se.* Quanquam enim in his locis utilitas spei ad justificationem magis quam necessitas doceri videatur, nihilominus in eis tradunt Apostoli ordinariam ac necessariam viam obtinendæ salutis a Salvatore sperando et expectando. Unde est illud Proverbior. 8 : *Qui sperat in Domino, sanabitur;* et Psalm. 90 : *Quoniam in me speravit, liberabo eum.* Quibus verbis et necessitas et causalitas hujus actus respectu justitiæ satis significatur. Unde propter necessitatem spei dixit Ambrosius, libro 1 de Pœnitent., capite primo : *Nemo potest agere pœnitentiam, nisi qui speraverit indulgentiam;* et Bernard., sermon. 3 de Annuntiat. : *Sola spes* (inquit) *apud te miserationis obtinet locum, nec oleum misericordiæ nisi in vaso fiduciæ ponis.* Ubi (quod obiter notandum est) particula *sola* non excludit pœnitentiam, amorem, et similia, ut est per se notum, sed excludit diffidentiam ac desperationem, et spei necessitatem ostendit, sine qua cætera necessaria ad salutem haberi non possunt, et ideo sola dicitur miserationem obtinere; et præterea Augustinus, libro de Catechisandis rudibus, capite 4, in fine, docet ita esse catechisandum illum qui ad Deum convertitur, *ut audiendo credat, credendo speret, sperando amet;* nam, ut inquit serm. 22 de Verb. Apost. : *A fide domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.* Similia habet Origen., in cap. 4, epistol. ad Roman., versus finem, ubi fundamentum salutis dicit esse fidem, augmentum spem, perfectionem charitatem. Et similia habet Damascenus, lib. 3 de Fide, cap. 11.

3. *Fulcitur ratione.*—Ratione item ostendi potest hæc veritas, quia justificatio et indulgentia peccatorum non est humanum opus quod viribus hominis fieri aut comparari possit, sed a Deo est expectandum, juxta promissa ipsius, ut in superioribus ostensum est; ergo non potest convenienter conari ad remissionem peccatorum obtinendam, nisi firmiter speret illam esse obtenturum, si ex parte sua conditionem impleat sub qua est a Deo promissa. Unde cum sine Dei auxilio non possit homo conari sicut oportet, ut se ad justificationem disponat, etiam necesse est ut firmiter speret tale auxilium non esse sibi ex parte Dei defuturum, si per ipsum non steterit; nam hoc etiam promissum est, ut libro quarto vidimus. Hac ergo ratione actus spei est ad salutem necessarius. Ut autem hæc ratio et necessitas hujus actus melius intelligatur, nonnulla circa illum explicanda sunt huic loco opportuna, omissis aliis multis quæ de virtute spei in proprio loco tractanda sunt.

4. *Dubium primum de objecto spei deciditur.* — *Tria considerari possunt in objecto spei.* — Primum est, circa quod objectum proxime debeat versari hic actus spei, ut est ad justificationem necessarius. Duo enim includit objectum spei, scilicet, id quod speratur, et eum in quo vel a quo speratur, quibus addere possumus illum per quem seu propter quem speratur. Primum est quasi materiale objectum spei, quod quidem, loquende absolute de tota virtute spei, latissime patet; nam comprehendit vitam æternam et omnia media quæ in ordine ad illam obtinendam promissa sunt. In ordine vero ad justificationem, non est necessarium specialem actum circa totam materiam spei exercere, sed solum circa id quod ad negotium justificationis necessarium est, nimirum, illa duo quæ explicuimus, sperare gratiam ad agendam pœnitentiam sufficien-

tem, et veniam, si agatur. Secundum vero pertinet ab objectum formale, quod in tota materia spei et singulis ejus partibus integrum invenitur, et ideo hunc actum de quo tractamus, in illo objecto niti necesse est. Additur vero tertium, quia ex divina ordinatione tota salus nostra et peccatorum remissio ex Christi merito pendet, et per illum datur, ideoque secundum Deum est veluti proxima seu secundaria ratio, in quo spes nostra niti debet. Et hoc est quod Concilium Tridentinum dixit : *Ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi per Christum propitium fore.*

5. *Impugnatur hæreticorum error.* — Et hinc ulterius colligimus contra hæreticos, objectum hujus spei vel fiduciæ necessariæ ad justificationem, non esse remissionem peccatorum, ut jam factam, sive in præterito tempore, sive in præsenti, sed ut obtinendam, seu ut futuram, saltem in ordine causalitatis et naturæ. Prima pars de præterito tempore manifesta est, quia per hanc fiduciam vel spem in suo genere et gradu justificatur impius; ergo ante illam non supponitur justificatio in tali homine facta; ergo non potest illa fiducia esse de justificatione sic facta, alias supponeret falsam fidem talis justificationis, et non esset vera spes, sed præsumptio. Præterquam quod, etiamsi homo sit in tempore præterito justificatus, et de hoc revelationem peculiarem habeat, jam non poterit talis justificatio fundari in fiducia postea concepta, ut per se notum est. Imo neque talis homo poterit circa talem justificationem spem habere, vel fiduciam propriam voluntatis ; nam quod jam aliquis habet, et se habere credit aut videt, quid sperat? Rom. 8. Unde optime Augustinus, in id Psalm. 61 : *Deus auxilii mei, et spes mea in Deo est*, dixit : *Spes est, quandiu non est quod promissum est, et creditur quod nondum videtur ;* ergo de justitia jam obtenta in tempore præterito non potest haberi fiducia propria voluntatis, licet possit haberi fides vel divina ex speciali revelatione, vel humana ex conjecturis, quæ fides, sicut non est spes, ita neque erit propria fiducia, sed assensus intellectus et quædam credulitas. Altera pars de justificatione præsente probatur simili ratione, quia spes vel fiducia est tantum de re futura. Item quia illa fiducia est via quædam ad justitiam, nam est quædam dispositio ad illam, ut fides catholica docet, vel etiam secundum hæreticos est organum et manus per quam apprehenditur justitia ; ergo non potest habere pro objecto justificationem ut factam etiam in præsenti momento, sed ut conferendam vel in eodem momento, vel quamprimum homo sit sufficienter ad justificationem dispositus.

6. *Evasionis eversio.* — Responderi potest hanc fiduciam utrumque habere, nam respicit justificationem ut obtinendam per ipsammet fiduciam, et consequenter ut præsentem, tanquam terminum ipsiusmet fiduciæ ; sicut verba consecrationis cadunt in corpus Christi, ut præsens ex efficacia eorumdem verborum, ac subinde versantur circa illum, ut futurum sub speciebus ex efficacia ipsorum verborum, et ut præsens in ultimo momento prolationis verborum ex eorumdem efficacitate. At enim responsio hæc supponit falsam doctrinam hæreticorum, quod fiducia ipsa voluntatis per se sit efficax ad apprehendendam justitiam. Deinde etiam philosophice est id impossibile, saltem naturaliter, et absque miraculo, quia voluntas creata non facit objectum suum, sed illud supponit, sicut visio non facit objectum visibile, sed supponit illud. Potestque explicari a simili ex D. Thoma 1. 2, quæst. 1, art. 1, ad 1, ubi ait esse impossibile ut primum visibile sit ipsa visio, vel ut primum volibile sit ipsa volitio, quia uterque actus supponit suum objectum ; simili ergo modo est impossibile, saltem secundum legem ordinariam naturis rerum consentaneam, ut objectum sperandum sit terminus et effectus ipsiusmet spei vel fiduciæ ; et quamvis fortasse hoc non implicet contradictionem, nihilominus vanum est tantum ac tale miraculum sine fundamento fingere; præsertim quia talis fiducia supponit fidem veram ac certam in qua fundetur; homo autem non justificatur, quia certo credit se esse justificatum, sed quia certo credit se esse justificandum, si se disponat et quod debet faciat; ergo etiam non confidit vel sperat se esse justificatum per ipsam fiduciam, sed fore justificandum, si cætera faciat quæ ad justificationem necessaria sunt. Denique illa sententia hæretica supponit, præter fidem vel fiduciam illam particularem, nihil aliud necessarium esse ex parte hominis ut justificetur ; illud autem falsum esse satis ostensum est de fide intellectus ; de fiducia autem, seu spe voluntatis convincetur ex his quæ de necessitate aliorum actuum dicemus. Relinquitur ergo, fiduciæ justificantis objectum esse justitiam, ut obtinendam a Deo, qui illam infallibiliter conferet quamprimum homo sit ad illam sufficienter paratus.

7. *Secundum dubium de certitudine fiduciæ. — Opinio Vazquez. — De particulari fide.* — Sed quæri ulterius potest an hic actus spei seu fiduciæ semper includat conditionem aliquam in objecto, vel possit aut debeat esse actus omnino absolutus, quod est quærere an certitudo talis fiduciæ seu spei sit absoluta, vel tantum conditionata ; et quia certitudo spei ex certitudine fidei manat, et in illa fundatur, ideo quæstio hæc de fiducia similem quæstionem de fide supponit. In qua P. Vazquez, disput. 210, l. 2, capit. 4 et 5, partem affirmantem defendit. Et imprimis in cap. 4, præter fidem catholicam promissionum ad nostram justificationem pertinentium, quæ conditionem in objecto illo includit, agnoscit aliam fidem particularem earumdem promissionum, quæ non elicitur ab habitu fidei catholicæ, neque in objecto formali cum illa convenit. Priorem fidem catholicam dicit esse certam ex revelatione divina in qua fundatur, ac proinde non esse de futuro eventu rei promissæ absolute, sed tantum sub conditione, quia promissio nobis revelata non est absolute, sed sub conditione facta, sive in sua generalitate, sive respectu uniuscujusque personæ particularis; et ita per fidem catholicam solum credit unusquisque sibi esse remittenda peccata, si rite disponatur, et dandum esse auxilium quo se disponat, si per ipsum non steterit, quia nemini est per fidem catholicam revelatum absolute quod sit justitiam, aut contritionem, aut auxilium efficax ad illam recepturus. Et ita huic fidei solum respondet firma spes talium promissionum sub prædictis conditionibus. At vero præter hanc fidem catholicam dari putat aliam fidem particularem earumdem promissionum, qua is, qui justificandus est cum effectu, absolute credit Deum sibi daturum auxilium efficax quo convertatur, et consequenter credit se fore justificandum, idque firmissime et absolute sperat, et de assensu hujus fidei ait non niti in testimonio primæ veritatis, sed unumquemque aliunde id sibi persuadere ex peculiari auxilio et motione gratiæ per Christum datæ, et ideo non elici ab eodem habitu fidei infusæ, sed aliunde haberi, et similem distinctionem ponit de fide miraculorum, de qua nunc dicere necessarium non est.

8. *Vazquez ulterius pergit.*—Postea vero in capite quinto addit utramque fidem, catholicam et particularem, dici justificare nos, non tanquam formam, vel sufficientem dispositionem, sed ut initium et fundamentum necessarium, quia et est necessaria generalis fides promissionum, quæ universim factæ sunt, et fides etiam particularis qua quis credat Deum sibi non defuturum, neque negaturum auxilium efficax quo tandem justificetur : *Nam si aliquis* (inquit) *existimaret Deum sibi negaturum auxilium efficax ad salutem, omnis ad justificationem progressus et dispositio impediretur, ut manifeste constat. Inter reliqua enim necessaria ad justificationem, prima debet esse spes veniæ ; hæc autem sine fide peculiari esse non potest.* Quia, licet quis credat promissiones universales, nisi etiam credat, iis operibus quæ exercet, se a Deo esse veniam consecuturum, quæ est fides promissionis particularis, non poterit nunc a Deo veniam sperare, ac proinde nec justificari. Unde videtur hæc sententia hæreticis concedere , necessariam esse ad justificationem, peculiarem fidem et fiduciam absolutam obtinendi justificationem ; discrepat vero ab eorum errore, quia illi solam illam fidem vel fiduciam postulant, hæc vero opinio solum requirit illam ut fundamentum aliarum dispositionum. Unde ex sententia hæreticorum illa fiducia immediate est de ipsa justitia Christi imputata, vel imputanda homini ; juxta illam vero sententiam illa particularis fides et fiducia est de vera justificatione obtinenda, mediante alio auxilio efficaci, et perfectiori dispositione per illud acquirenda.

9. Hæc vero sententia duo continet : unum est, illam particularem fidem et spem absolutam in ea fundatam esse possibilem; aliud est, eamdem fidem et fiduciam esse necessariam ad justificationem per fidem. Et primum quidem probabile est, sicut etiam est probabile dari posse fidem specialem et absolutam miraculorum. Sed hoc nunc in materiam de Fide remitto, ubi tractandum est an illa fides specialis, si detur, sit specie distincta a catholica, et, si est distincta, an sit omnino certa, ita ut omnem formidinem excludat; nam si est distincta, non innititur in revelatione divina, et si in revelatione divina non innititur, neque etiam omnem formidinem excludet. Quod si e contrario omnem formidinem excludit, et consequenter divinam revelationem specialem requirit in qua nitatur, profecto non erit a fide infusa distincta. De quo aliquid in simili dicemus infra, tractando de certitudine gratiæ, nunc enim possibilitatem illius particularis fidei permittimus, quocumque tandem modo illa declaretur.

10. *Necessitas fidei illius impugnatur, et*

nostra opinio stabilis redditur. — In secundo vero puncto de necessitate illius fidei vel spei absolutæ ad justificationem, sententia illa mihi valde displicet. Quia neque ex natura rei talis fiducia vel fides particularis est necessaria, neque etiam ostendi potest ordinatio aliqua vel lex divina, quæ talem dispositionem ad justificationem requirat. Nam imprimis qui credit universales promissiones nobis a Deo factas de remittendis peccatis vere pœnitentibus, et præstando auxilio etiam efficaci ad vere pœnitendum, si per hominem non steterit, et hanc fidem universalem sibi applicat sub eadem conditione, si per ipsum non steterit, sufficientem fidem habet ad obtinendam justificationem medio auxilio efficaci ad contritionem. At tota illa fides non est fides specialis a catholica distincta; ergo ex parte assensus fidei nulla intervenit necessitas distinctæ fidei specialis. Consequens evidens est, et minor etiam est nota; nam fides de propositione universali et de singulari sub illa contenta, et sufficienter proposita, eadem fides catholica est; qua enim fide credo homines qui moriuntur in gratia recipi in gloriam, credo me illam recepturum si in gratia moriar. Nam uterque assensus nititur immediate in eadem revelatione divina. Probatur ergo major, quia, ad obtinendum auxilium efficax, non est necessarium prius absolute credere mihi esse præstandum, sed satis est credere dandum esse si per me non steterit; ubi enim est a Deo constituta lex quæ præviam fidem postulet, qua quis absolute credat Deum sibi daturum auxilium efficax quo conteratur, vel unde potest talis necessitas ex sola rei natura colligi, cum sufficientem fidem promissionis divinæ habeat, qui eam credit prout facta est? At nemini absolute promisit Deus se illi daturum auxilium efficax, sed tantum sub illa conditione, si per ipsum non steterit, de qua unusquisque semper formidare potest. Neque etiam est necessaria illa fides particularis et absoluta propter spem seu fiduciam ad justificationem necessariam, quia non requiritur magis absoluta fiducia seu spes quam requiratur fides; unde enim illa differentia fingitur, vel quo fundamento excogitari potest? Nam spes debet esse divinæ promissioni proportionata; ergo satis est, ut peccator confidat, divinam promissionem fore infallibiliter in se implendam, prout facta est; at promissio tantum est facta sub conditione, ut constat; ergo tantum necessarium est firmissime sperare justificationem vel auxilium efficax, sub ea conditione sub qua est promissum.

11. *Confirmatur.* — Et confirmatur, quia nullus, qui convertitur ad Deum cum fiducia vere pœnitendi et obtinendi remissionem peccatorum, nititur quoad fiduciam in aliqua promissione vel revelatione absoluta sibi specialiter facta (loquor secundum legem ordinariam, et secluso privilegio vel miraculo speciali, et sic est res evidentissima); ergo non est unde illam absolutam spem concipiat, vel assensum omnino firmum, et infallibilem, et excludentem omnem formidinem, quod recepturus sit auxilium efficax quo infallibiliter disponatur sufficienter. Nam, si peccator solum conjecturis ducatur ad id definite et absolute credendum et sperandum, etiamsi id faciat ex impulsu Spiritus Sancti interius moventis, ex parte potentiæ nunquam poterit esse talis assensus vel fiducia ut omnem formidinem excludat; semper ergo relinquitur in objecto tacita conditio, nam quia non est omnino certum quod fuerit impleta, inde nascitur formido. Sicut contingit in assensu quo quis credit se esse justificatum solum ex conjecturis et impulsu Spiritus Sancti absque speciali revelatione; nam talis assensus, quantum est ex se, secum patitur formidinem, ut infra videbimus; ergo multo magis idem dicendum est de judicio et spe futuræ justificationis, vel receptionis efficacis auxilii. Eo vel maxime quod neque iste modus certitudinis ex conjecturis necessarius est ut possit quis veram pœnitentiam agere; ergo multo minus est necessaria specialis fides omnino certa, et expellens omnem formidinem, vel absoluta fiducia particularis, quæ sit fundamentum aut via ad omnem justificationem peccatoris.

12. *Argumentum a contrario fit.* — Unde tandem argumentor a contrario, nam, si talis fides specialis esset necessaria ad omnem justificationem impii, sequeretur omnem illum qui justificatur a peccatis, ab ipso momento justificationis, simili fide posse et debere credere se esse justificatum; consequens est plane falsum; ergo. Sequela patet, quia homo ut justificetur, debet credere fide speciali et sine formidine se fore justificandum, et sibi esse dandum auxilium efficax quo se sufficienter ad justitiam disponat; ergo, quoties aliquis in re ipsa justificatur, supponitur in illo talis fides; ergo talis fides semper debet in eo firma perseverare, quia nunquam potest de veritate ejus formidari; ergo sem-

per tenetur talis homo credere impletum fuisse in eo quod per talem fidem credidit, quodque in virtute ejus absolute speravit; ergo tenetur eadem certitudine credere se fuisse justificatum; hoc autem dici non potest, ut in libro sequenti videbimus; ergo nec dici potest talem particularem fidem firmissimam, aut spem omnino absolutam ex parte objecti, esse ad omnem justificationem necessariam.

13. *Oppositis fit satis.* — Neque fundamentum contrariæ sententiæ insinuatum in verbis quæ retulimus alicujus momenti est. Nam imprimis aliud est quempiam existimare Deum sibi esse negaturum auxilium efficax ad salutem, aliud non absolute credere indubitanter et sine formidine Deum sibi esse daturum auxilium efficax; potest enim aliquis neque hanc fidem neque illam existimationem habere, sed medio modo se habere, firmissime credendo sibi non esse defuturum auxilium efficax ex parte Dei, licet possit formidare ne ex parte sua illud impediat. Cum ergo dicitur quod, si quis existimaret Deum esse negaturum auxilium efficax, impediretur cursus justificationis, distinguendum est; aut enim talis homo existimat Deum esse negaturum ex se, seu non esse paratum ad dandum tale auxilium, et in hoc sensu vera est propositio, sed non sequitur ex nostra sententia, quia, ut dixi, sine absoluta fide speciali de futuro auxilio efficaci, potest quis non habere illam de Deo existimationem, sed contrariam, nimirum Deum ex se esse paratum ad dandum tale auxilium. Vel existimat peccator Deum esse negaturum, vel potius non daturum auxilium efficax, si per ipsum hominem stet, et talis existimatio non est gratiæ aut veritati contraria, et ideo propter illam non impediretur justificationis progressus; quin potius inde poterit homo excitari, ut sollicitior sit in adhibenda sua cooperatione ad justificationem suam, cum alioqui certo credat Deum non esse defuturum. Et hunc modum firmissimæ spei docuit nos Concilium Tridentinum, sessione sexta, capite 13, respectu perseverantiæ, eademque ratio est respectu justificationis. Quapropter falsum est aliud quod ibi assumitur, scilicet, spem veniæ sine fide speciali esse non posse, intelligendo per fidem specialem, ut ille auctor intelligit, aliquam distinctam a fide catholica in ratione assentiendi. Nam ad justificationem nulla spes vel fiducia necessaria est, quæ non sit virtutis spei infusæ ac Theologicæ; hujusmodi autem spes in fide catholica sufficienter fundatur, juxta definitionem Pauli : *Fides est fundamentum rerum sperandarum*, ubi, ut supra visum est, fidem catholicam describit; ergo ad sperandum, sicut oportet, ut homini justificatio conferatur, non est necessaria alia fides præter catholicam, sed tantum necessarium est universales promissiones sibi per fidem et spem applicare, quod per eamdem fidem catholicam et spem Theologicam fit, ut declaravi. Unde cum additur oportere ut is qui justificandus est credat in particulari, quod his operibus, quæ exercet, est a Deo veniam consecuturus, ut sit verum, semper est accipiendum cum subintellecta conditione, scilicet, si ea opera talia sint, qualia ad veniam obtinendam esse oportet. Et tunc illa fides non est distincta a catholica. Non est autem necessarium ut peccator, dum justificari intendit, certa et absoluta fide credat illa opera, quibus hic et nunc justificari intendit, talia sint qualia esse oportet ad veniam a Deo obtinendam; hoc enim neque illi revelatum est, neque præceptum; satis ergo est ut per conjecturas probabiliter id existimet, licet formidare possit, hoc enim non repugnat cum certitudine spei, ut declaravi.

CAPUT XIX.

QUANTA SIT NECESSITAS ACTUS SPEI AD JUSTIFICATIONEM, ET AN SIT MAJOR QUAM TIMORIS?

1. *Declaratur titulus hujus capitis.* — *Opinio.* — Sensus prioris partis hujus tituli est, an actus spei infusæ, prout illum declaravimus, sit semper et in omni justificatione necessarius, vel solum frequenter et ordinarie. Ex doctrina enim Concilii Tridentini non videtur colligi absoluta necessitas, sed tantum ordinaria et moralis ; nam eodem modo loquitur Concilium de spe ac de timore ; sed, non obstante doctrina Concilii Tridentini, timor non est simpliciter necessarius, sed ordinarie, ut omnes docent; ergo idem dici potest de actu spei. Atque ita videntur de hoc actu opinari graves moderni auctores, Vega, lib. 6 in Trident., cap. 27; Petr. Soto, lect. 10 de Pœnit.; alter Soto, lib. 2 de Natur. et grat., c. 13, et in 4, d. 14, quæst. 2, art. 5, § *Hinc ergo retro ;* Valent., tom. 2, disp. 8, quæst. 5, punct. 4. Et suaderi potest, quia, ut homo justificetur, satis est quod perfecte convertatur in Deum, juxta illud : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, præsertim si conversio

sit per amorem super omnia, qui per se sufficienter opponitur peccato. At potest homo post veram Dei fidem ipsum super omnia diligere, et propter ipsum peccata detestari, etiam si spes illi in mentem non veniat; ergo potest disponi ad justitiam sine formali actu spei. Probatur minor, quia actus amoris non pendet intrinsece ex actu spei, sed ex bonitate objecti sibi per fidem sufficienter propositi, quod potest homo propter ipsum diligere, etiamsi ab illo nihil actu speret, idemque est de odio vel detestatione peccati, potest enim per se odio haberi peccatum, quia est offensio Dei, etiamsi nihil de venia speranda cogitetur. Ac denique neque ab obtinendum auxilium est necessaria prævia spes ipsius auxilii, nam ad credendum confert Deus auxilium prius quam speretur, et ad ipsum actum sperandi datur auxilium, non propter ipsum actum sperandi, sed ex liberali gratia Dei; ita ergo dari potest ad amandum Deum vel detestandum peccatum, etiamsi actus sperandi non præcedat; ergo non est unde talis actus sit simpliciter necessarius.

2. *Vis superioris rationis.* — Hæc igitur suadere videntur formalem actum spei non esse tam necessarium ad progressum justificationis, sicut est actus fidei, nam actus fidei per se requiritur, et aliquo modo ex natura rei, ut supra dixi, ut cæteris actibus voluntatis proportionate objectum proponat; spes vero non habet tam intrinsecam connexionem cum aliis actibus voluntatis, amoris, vel pœnitentiæ, licet ad illos excitandos plurimum conferre possit. Et id, considerata hominis conditione, quia naturale est homini ab imperfecto ad perfectum procedere, et ideo per amorem concupiscentiæ, ad quem spes pertinet, ordinarie inducitur ad perfectiorem dilectionem benevolentiæ et charitatis.

3. *Assertio.* — *Declaratur ex duplici justificationis genere.* — Nihilominus tamen absolute dicendum censeo necessarium esse ad adultorum justificationem ut aliquis formalis actus spei præcedat, etiamsi necessarium non sit ut in ipsa actuali justificatione formaliter semper interveniat. Ut hoc declarem, distinguo duplicem justificationem: una est, qua homo antea infidelis ad fidem convertitur ut usque ad justitiam obtinendam progrediatur, de qua tractat Concilium Tridentinum, in dicta sess. 6, capit. 6: alia est, qua fidelis peccator se ad justitiam parat, de qua idem Concilium agit, in eadem sess. 6, capit. 14, et sess. 14, capit. 4. In priori justificatione simpliciter ac per se necessarium videtur ut formalis actus spei in homine præcedat, quia Concilium Tridentinum, dicta sess. 6, can. 3, actus fidei, spei et charitatis numerat ut necessarios ut homo justificationis gratiam consequatur, et in capit. 7, specialiter docet tria illa, fidem, spem et charitatem, justificatis infundi : *Quia fides* (ait) *nisi ad eam spes accedat, et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit,* et in canon. 3, inter actus necessarios ut homo se ad gratiam disponat, spem cum fide, charitate et pœnitentia enumerat; et ratio reddi potest, quia formalis actus spei est medium necessarium ad salutem, et ad obtinendam habitualem spem, sine qua non potest esse habitualis justitia. Et ideo fortasse Paulus descripsit fidem per quamdam habitudinem ad spem, dicens esse *fundamentum rerum sperandarum,* insinuans esse necessarium ad salutem credere aliqua ut speranda, et consequenter etiam sperare illa. Et ideo in eodem loco subjungit : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Quia necessarium est homini non tantum subjici Deo per fidem, sed etiam per spem tendere in ipsum. Hac ergo ratione necessarium videtur ut homo, transiens ab infidelitate ad fidem, actum aliquem spei eliciat, priusquam ad justitiam perveniat.

4. *Actus spei tempore justificationem præcedens sufficit.* — At vero, si quis actum spei habuit prius tempore quam justificaretur, non est necessarium ut postea alium formalem actum spei eliciat ut justificetur, ita ut talis actus conjungatur, et præsens adsit eo tempore et momento quo justificatio perficitur, seu quo gratia sanctificans infunditur. Quia per actum præcedentem statim obtinuit habitum spei, ut est probabilius, et satisfacit necessitati medii habendi aliquando spei actum; nova autem obligatio præcepti non occurrit, nisi pro aliquo tempore necessitatis; hæc autem necessitas non urget omni tempore justificationis, ut probat ratio facta pro citata sententia, quia potest quis elicere actum contritionis, etiamsi non repetat actum spei; satis ergo erit, ut justificetur, quod super omnia Deum amet et de peccatis doleat. Nam virtute, et implicite, et (ut ita dicam) in actu exercito sperat in Deo, quia illo modo perfecte in Deum convertitur. Unde a fortiori sequitur, in altera justificatione fidelis peccatoris qui a priori gratia cecidit et postea re-

surgit, non esse per se necessarium semper formalem actum spei; nam, licet regulariter et moraliter loquendo, ac ordinarie intercedat talis actus, vel in ipsa justificatione, vel proxime ante illam, nihilominus sæpe sufficere potest vel intentio ex virtute pœnitentiæ concepta faciendi quidquid necessarium est ad satisfaciendum Deo pro peccato, quæ intentio virtute includit spem, et ex illa immediate sequi potest detestatio peccati ex charitate, vel etiam potest fidelis peccator, actu considerans bonitatem Dei et turpitudinem suorum peccatorum ob divinam offensionem, immediate prodire in amorem Dei vel odium peccati.

5. *Dubia circa præcedentem doctrinam.* — *Primum argumentum.* — *Secundum argumentum.* — *Tertium argumentum.* — *Quartum argumentum.* — Adhuc vero circa hanc resolutionem, præsertim circa priorem partem ejus, potest aliquis dubitare. Primo, quia, licet actus spei sit necessarius ad salutem, etiam ut medium, non est propterea necessarium ut semper præcedat justificationem seu gratiæ infusionem, quia fieri potest ut aliquis non cogitet prius de tali actu vel de objecto ejus, et quod satis esse videtur quod illum habeat in proposito media contritione, et quod postea satisfaciat illi necessitati et obligationi, eliciendo actum spei, cum primum occurrerit, vel tempore opportuno. Secundo, maxime videtur hoc habere locum in justificatione per sacramentum baptismi; nam catechumenus incipiens credere potest statim ex timore moveri ad detestanda peccata, priusquam actum spei vel cogitationem Dei, ut remuneratoris, practice habeat; ergo, si cum illa dispositione baptizetur, justificabitur, et spei habitum recipiet sine actu formali spei. Tertio, quia si fidelis peccator qui prius actum spei habuit, postea in desperationem incidat, salva fide, poterit postea immediate a fide motus dolere de tali desperatione vel de omnibus peccatis suis, et justificari, etiamsi actum spei formalem non habeat, tum quia dolendo de desperatione jam virtualiter sperat, tum etiam quia diximus in posteriori parte resolutionis, fidelem peccatorem posse aliquando justificari sine formali actu spei; ergo etiam in illo casu idem facere poterit, quia peccatum desperationis non videtur inducere specialem necessitatem repetendi actus spei. Quarto, objici potest contra distinctionem propositam, quia Concilium Tridentinum, sess. decima quarta, c. 4, de justificatione peccatorum fidelium loquitur, qui post baptismum lapsi sunt, et tamen de illis, ait, *contritionis motum in homine post baptismum lapso, ita demum præparare ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinæ misericordiæ conjunctus sit.* Et infra dicit attritionem impetrare veniam in sacramento, si voluntatem peccati excludat, *et cum spe veniæ sit;* ergo nulla est differentia.

6. *Deciduntur.* — *Ad primum.* — *Ad secundum.* — Nihilominus doctrinam datam in rigore veram censeo, et Concilio ac Scripturis satis consentaneam, intelligendam tamen esse de communi lege ac ordinario cursu justificationis. Nam si Deus velit subito hominem movere ad fidem immediate operantem per charitatem sine recordatione spei, poterit quidem id facere, quia non implicat contradictionem, tamen non est ille modus ordinarius, nec ita consentaneus naturæ hominis et ipsius justificationis. Unde ad primum dico, ex hypothesi verum esse quod, si quis convertatur illo modo, justificabitur priusquam actum spei formalem habeat; tamen dico, secundum legem communem homines non moveri per gratiam illo modo, sed cum debito ordine per se necessario ad salutem, secundum quem ordinem præcedere debet actus spei, tanquam intentio efficax propriæ salutis, quæ est aptissimum medium ad excitandam voluntatem in perfectum amorem Dei. Ad secundum dicere quis potest illam necessitatem magis habere locum in justificatione extra sacramentum quam per illud, quia cum sacramento sufficit dispositio minus perfecta, et ipsum sacramentum ex opere operato potest supplere defectum dispositionis per se necessariæ ad infusionem habitus spei. Sed hoc nec sufficienti ratione fundatur, nec videtur consentaneum testimonio citato Concilii Tridentini, sess. 14, cap. 4. Dico ergo neminem posse moveri ad agendam etiam imperfectam pœnitentiam et cum sacramento sufficientem, nisi prius de venia obtinenda cogitet, et illam speret; non potest enim quis recipere baptismum nisi præcedat voluntas illum recipiendi, neque potest illum digne recipere nisi illa voluntas sit de baptismo, tanquam de remedio salutis quod in remissionem peccatorum datur; hæc autem voluntas sine actu spei formali vel virtuali intelligi non potest; ut autem virtualis sufficiat, præcedere debet formalis, et ideo ante primam justificationem per baptismum præcedere debet aliquis actus spei.

7. *Tertio respondetur.* — *Ad quartum ex Concilio Tridentino.* — Ad tertium, respondeo etiam in illo casu videri necessarium ut a lapsu desperationis per formalem spei actum homo resurgat; quia, si de præterita desperatione in specie cogitet, non potest illam efficaciter detestari, quin simul in spem erigatur et prodeat, cum possit facile, et sit moraliter necessarium ad avertendam voluntatem a priori desperatione. Si autem non cogitat de desperatione in specie, sed generatim de peccatis suis, tunc non potest convenienter ea detestari, nisi illa apprehendat ut remissibilia, quod facere non potest, nisi in virtute alicujus præcedentis actus spei; oportet ergo ut post desperationem mutaverit affectum, et actum aliquem sperandi habuerit, in cujus virtute postea moveatur. Unde ad quartam objectionem, ex Concilio Tridentino, respondeo illam plane convincere in omni justificatione etiam peccatoris fidelis, tam in sacramento pœnitentiæ quam extra, requiri aliquam spem formalem vel virtualem, explicitam vel implicitam. Et probabile etiam est regulariter non fieri sine formali actu spei; nihilominus tamen non est id simpliciter necessarium, quia cum præcesserit aliquis actus spei, et illius virtus non fuerit interrupta per contrarium actum, quin potius habitu et virtute maneat, postea virtute et quasi in actu exercito continetur in conversione ad Deum per amorem vel pœnitentiam, quia tendit in ipsum apprehensum ut placabilem et reconciliabilem homini. Quocirca differentia posita inter illas duas justificationes hominis infidelis vel fidelis, intelligenda est de fideli, qui solam perdidit charitatem, et affectum spei saltem virtute retinuit. Et tota differentia in hoc consistit quod in hoc homine moraliter ac sæpe potest contingere justificatio sine iteratione formalis actus spei, in illo vero semper et ordinaria lege necessarium est ut spei actus præcedat, etiamsi miraculoso et extraordinario modo possit divina gratia illum ordinem immutare.

8. *De timore pœnæ excitatur alia difficultas.* — Sic explicata priori parte quæstionis de absoluta necessitate actus spei, superest ut alteram, comparatam ad timorem, et objectionem ab illo sumptam, expediamus. Est autem præcipue sermo de timore pœnæ, quem Concilium proxime post fidem et primum inter alias dispositiones voluntatis ad justitiam collocat, cumque timorem divinæ justitiæ appellat, utique vindicativæ, ut, canon. 8, et sess. 14, capit. 4, expressius declarat. Circa hunc autem timorem occurrebat disputatio cum hæreticis, an bonus et honestus sit, et an per modum dispositionis aliquo modo ad justificationem conferat; sed, quia in tomo quarto de Pœnitent., disput. 5, sect. 2, hæc tractata sunt, illorum disputationem omittimus, et juxta catholicam doctrinam supponimus primo hunc timorem esse honestum et Spiritus Sancti donum; nam ipse Spritus Sanctus illum timorem consulit, dicens : *Timete Dominum omnes sancti ejus ;* et iterum : *Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo vos.* Quæ verba de hoc timore intelligit Basilius in illum Psalm., et adjungit illud Psalm. 118 : *Confige timore tuo carnes meas ;* et de eodem timore intelligit illud Proverb. 1 : *Initium sapientiæ timor Domini,* in homil. 12 super illud initium Prov. Et idem habet Clemens Alexandrinus, libro duodecimo Stromat., dicens fidem fundare, timorem ædificare, charitatem perficere spirituale templum. Similia habet Augustinus, tract. 9 in 1 canonic. Joann., Bernardus, serm. 23 in Cantic., et alii Patres quos cum aliis Scripturæ testimoniis dicto loco adduxi. Ac denique definit Concilium Tridentinum, sess. 6, canon. 8, et sess. 14, cap. 4. Et ratio est evidens, quia timor hic est consentaneus rationi, et de se utilis ad fugiendum peccatum.

9. *Timor disponit ad justitiam.*—Unde suppono secundo hunc timorem pœnæ a Deo infligendæ de se multum conferre ad vitandum peccatum, ac proinde inter dispositiones ad justitiam merito computari. Nam, ut Isai. 26 dicitur, a facie Domini, seu præ timore Domini concipit anima spiritum, quo nimirum ad Deum convertatur : *Ut quem per beneficia non sensimus* (ait Hieronymus), *per tormenta discamus;* et ideo timor etiam pœnalis dicitur esse initium sapientiæ, quia ad justitiam inducit, ut communiter sancti citati exponunt; et ideo aiebat David : *Imple facies eorum ignominia, et quærent nomen tuum, Domine;* quod in Ninivitis optimo exemplo monstratum est, Jonæ 3. Et ipsa ratio id convincit, nam qui timet malum, fugit etiam causam ejus; causa autem mali, quod a Deo præcipue timeri potest, est peccatum; ergo si homo verum timorem Dei concipiat, necesse est ut peccatum fugiat, et voluntate sua ab illo avertatur. Item qui ab aliquo malum timet, quærit placere illi, et illum non offendere, saltem ne sibi inferat; ergo hac saltem

ratione timor Dei est optima dispositio ad peccati remissionem obtinendam. Propter quod dicitur *timor Domini expellere peccatum*, Ecclesiast. 1; et esse *fons vitæ*, Proverb. 14; et tradit Concilium Trident., dicta sess. 14, c. 4.

10. *Solus timor absque sacramento non sufficit ad justitiam. — Difficultas.* — Tertio, certum est hunc timorem, tametsi bonus et honestus sit, et quamcumque aversionem a peccato ex illo solo conceptam, non esse sufficientem præparationem ad justificationem per se ac sine opera sacramenti obtinendam, ut idem Concilium eodem cap. 4 docuit, et est per se satis clarum. In quibus omnibus timor cum spe convenit. Difficultas autem est an in necessitate talis dispositionis sit aliqua differentia, quia Concilium eodem modo videtur de utroque actu loqui, et Ecclesiast. 1 dicitur : *Qui sine timore est non poterit justificari*, quæ verba absolutam necessitatem indicant. Unde Augustinus, epist. 116, inter necessarias dispositiones timorem ponit, cujus verba capite sequenti referam. At vero in contrarium est, quia (ut notabam) differentia invenitur in hac parte inter spem et timorem pœnæ. Nam timor pœnæ non est per se necessarius propter ipsam justitiam infusam quasi complendam, et ex parte formaliter constituendam, sed requiritur ex imperfectione hominis, præsertim in hoc statu corruptionis. Nam propter affectionem quam habet ad proprium commodum, magis continetur a malo timore pœnæ quam amore virtutis, præsertim in principio conversionis, quando vel nullam vel valde imperfectam charitatem habet. At vero spes per se pertinet ad complementum justitiæ, ut supra dictum est, et ex Concilio Tridentino colligitur; ergo actus ejus magis est necessarius ad justificationem quam actus timoris. Est enim post fidem fundamentum per se ac moraliter necessarium ad justificationis progressum, timor vero solum ut per accidens disponens, affectum peccati aliquo modo removendo. Atque hinc est ut hic timor pœnalis minuatur, crescente charitate, juxta illud 1 Joann. 4 : *Perfecta charitas foras mittit timorem*, quod licet aliqui intelligant de timore malo, servili vel mundano, optime etiam intelligitur ab Augustino ibi, tract. 9, et libr. 83 Quæstion., quæst. 36, et serm. 13 de Verb. Apost., circa finem, quia quo aliquis charitate magis crescit, eo minus ex hoc timore operatur, quamvis, dum in hac vita vivimus, nunquam omnino expellatur, quia semper charitas est aliquo modo imperfecta. At vero spes non minuitur crescente charitate, sed potius cum illa perficitur, ad Roman. 5 : *Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem, spes autem non confundit, quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Scriptum sanctum, qui datus est nobis ;* nam quo plus Deum diligimus, eo plus ab eo diligi confidimus, et ita perfectius in eum speramus.

11. *Solvitur difficultas. — Ad justificationem magis necessaria est spes quam timor.* — In hoc puncto dicendum est timorem et spem aliquo modo in necessitate convenire, nihilominus tamen spem simpliciter magis necessariam esse. Prior pars sumitur ex Concilio Tridentino, quatenus timorem ponit tanquam initium a quo inchoatur dispositio voluntatis peccatum expellens. Idemque confirmari potest multis Scripturæ testimoniis, in quibus legimus Deum, per Prophetas et prædicatores suos, peccatores terrere afflictionibus et comminationibus pœnarum ut resipiscant, ut late refert Vega, lib. 6 in Trident., c. 33. Item ex Augustino, de Catechisand. rudib., capite quinto, dicente : *Rarissime accidit, imo vero nunquam, ut quisquam veniat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo modo Dei timore perculsus.* Et Gregorius, homilia 34 in Evang. : *Prava mens* (ait), *si non prius per timorem exertitur, ab assuetis vitiis non emundatur.* Quod latius prosequitur 28 Moral., cap. 10, et frequentes sunt hujusmodi sermones in Patribus, quos Vega supra, et Bellarminus, dicto libr. 1 de Justificat., cap. 13, et lib. 2 de Pœnit., cap. 17, referunt. Addendum vero est hanc necessitatem esse moraliter ac regulariter intelligendam, quia, cum Deus vult, facile convertit hominem illuminando intellectum per fidem et attentam considerationem majestatis, et bonitatis ipsius, et gravitatis peccati, quatenus offensa illius est, et excitando immediate affectum ad perfectam Dei dilectionem, et ad detestationem peccati propter ipsum, et cum spe veniæ ab ipso obtinendæ sine interventu timoris, aut alterius motus voluntatis qui ex ipso nascatur. Quod sæpe a Deo fieri, et in Magdalena, Matthæo, bono Latrone, Paulo, et similibus factum esse docuit Vega, l. 6 in Trident., c. 12, inducens etiam parabolam de filio prodigo, qui in se reversus non timore motus est, nec severitatem patris, sed miseriam suam, et indigentiam, et patris abundantiam consi-

deravit, et de illius benignitate confidens dixit: *Surgam, et ibo ad patrem meum.* Unde etiam D. Thomas 1. 2, quæst. 113, art. 7, dicit justificationem interdum fieri subito sine dispositionibus remotis, ad quas timor pœnæ et motus qui ex illo nascuntur pertinent. In his ergo aliqua convenientia inter timorem et spem. Differentia vero est, quia spes est necessaria tanquam per se et intrinsece pertinens ad substantiam justificationis, ut de habitu ejus supra ostensum est, eademque ratio est de actu, servata proportione, ut ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 7, et canon. 3, jam declaravi. At vero timor vel dolor in eo fundatus non pertinet ad substantiam justificationis, sed est quædam via et remota præparatio removens impedimentum, ut promptior fiat voluntas ad substantialem dispositionem et proximam eliciendam, et ideo, per se loquendo, non est tam necessarius timor sicut spes. Unde etiam fit ut etiam in usu rarissime vel fortasse nunquam fiat in adulto justificatio, quin actus spei in eo sit, vel præcesserit, licet de actu timoris oppositum contingat. Unde in conversione Latronis, vel Pauli, aut similium, probabilius credo non fuisse justificationem factam sine actu spei, licet fuerit facta sine actu timoris, propter rationem factam, quod spes est de substantia justificationis, non timor; vel aliter, quia, licet actus spei dicatur dispositio remota respectu dilectionis vel contritionis, respectu cujusdam partis substantialis justitiæ habitualis est proxima dispositio, ut supra declaravi, timor autem omnino est remota dispositio, utilis tantum, vel moraliter necessaria ob imperfectionem subjecti, ut etiam exposui, et ideo non est tanta necessitas in timore, sicut in actu spei.

CAPUT XX.

DE CÆTERIS ACTIBUS VOLUNTATIS QUI AD JUSTITIAM OBTINENDAM PECCATOREM DISPONUNT, AC NECESSARII VEL UTILES SUNT.

1. *Exponuntur tres alii actus in justificatione intervenientes.* — Præter fidem, timorem et spem, tres alios actus voluntatis Concilium Tridentinum numeravit, scilicet, amorem Dei, detestationem seu odium peccati, et propositum mutandi vitam seu non peccandi amplius mortaliter, et hos ponere videtur tanquam omni tempore necessarios. Pro tempore legis gratiæ, adjungit propositum suscipiendi sacramentum baptismi, utique in non baptizatis, et cum proportione idem intelligit in sacramento pœnitentiæ in jam baptizatis, quando ante realem susceptionem sacramenti justificantur, ut in capit. decimo quarto declarat. De his vero actibus multa dixi in quarto tomo tertiæ partis, quæ hic non censeo repetenda, et ideo brevissime de singulis explicabo duo: primum, mentem Concilii; secundum, rem ipsam, quid unusquisque actus sit, et quomodo sit necessarius.

2. *Opinio Vazquez de amore.—Primum fundamentum. — Secundum.—Tertium.* — Primo ergo ponit Concilium actum amoris illis verbis: *Eumque* (id est Deum) *tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt.* Dicunt vero aliqui Concilium per hæc verba non explicare actum charitatis, præsertim perfectum, quo Deus et propter se et super omnia diligatur, sed amorem concupiscentiæ inchoatum et imperfectum. Ita docet P. Vazquez, disp. 203, cap. 9, et disp. 210, cap. 2, et in pluribus aliis locis id repetit. Ducitur autem præcipue alio fundamento ex re ipsa sumpto, quia perfecta dilectio charitatis non est dispositio ad justificationem, sed vel forma vel effectus justitiæ habitualis prius natura infusæ, et perfecta satisfactio pro peccato absque alia gratuita Dei remissione. Ut autem suæ interpretationi colorem præbeat, in verbis Concilii illam fundare nititur, id est, in verbo *incipiunt*, quod inchoatum quemdam et imperfectum amorem indicat; unde etiam si sermo Concilii esset de amore benevolentiæ Dei propter se, non oporteret intelligi de amore perfecto efficaci, et super omnia, sed de quodam amore simplicis affectus ad bonitatem Dei, quia homo non incipit motum charitatis a dilectione perfecta. Secundo, quia Concilium non addidit particulam *super omnia*, sed consulto videtur ab illa abstinuisse, quia de inchoato amore loquebatur; non enim casu, sed consulto id fecisse videtur, ut notavit Vega, libr. 6 in Trident., capit. 28. Tertio, quia Concilium solum loquitur de amore quo amatur Deus, ut fons justitiæ; ille autem amor solum est concupiscentiæ, nam per illum amatur Deus ut bonum nostrum, scilicet, quia justitiam et remissionem peccatorum, quæ magnum bonum nostrum sunt, nobis confert.

3. *Mens nostra.* — Ego vero, in superioribus et in tomo primo tertiæ partis, hæc verba ita intellexi, ut vel de dilectione perfecta charitatis, quæ super omnia dicitur, accipienda sint, vel ut non sint limitanda ad amorem imperfectum, sed generatim sumenda sint de

dilectione accommodata justificationi, juxta modum ejus, nimirum, si extra sacramentum vel cum illo fiat. Quam sententiam probavi, quia Concilium tradit doctrinam de justificatione, quæ et comprehendat modum justificationis adultorum legis novæ, et non excludat illam quæ in omni lege ac tempore locum habere potuit, et in ipsa lege nova non solum declarat modum justificationis cum sacramento in re suscepto, sed etiam in voto, ut in c. 4 evidenter supposuit; prius enim ponit descriptionem justificationis generalem omni tempori et legi, et deinde subdit: *Quæ quidem post Evangelium promulgatum sine regenerationis lavacro aut ejus voto fieri non potest.* Et de hac justificatione in sequentibus capitibus consequenter loquitur ; ergo cum modum dispositionis describit, debuit eam tradere vel comprehendere quæ, et ante Evangelium sufficiebat, et post Evangelium cum voto sacramenti sufficere possit, alias nimis angustam et insufficientem doctrinam de dispositione ad justitiam tradidisset ; hæc autem dispositio includit amorem Dei ex charitate, et absolutum ac efficacem, quem super omnia vocamus, ut supra ostensum est et mox dicemus; ergo etiam hunc amorem Concilium comprehendit.

Tridentina Synodus consonat. — Primum indicium, et fundamentum Vazquez solvitur. — Secundum etiam non obstat. — Vide Bellarm., libr. 2 de Pœn., cap. 14.—Tertium diluitur. — Deinde verba Concilii non dissonant huic expositioni, sed consonant maxime, nam can. 3, qui doctrinæ illius capitis respondet, generatim loquitur Concilium de dilectione necessaria vel sufficiente ad justificationem, tam in sacramento quam extra, cum dicit necessariam esse prævenientem Spiritus Sancti inspirationem et ejus adjutorium, ut homo possit diligere Deum sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur. Quæ verba vel de sola dilectione perfecta charitatis, vel de illa maxime intelligenda sunt ; similiter ergo loquitur in cap. 6. Quod vero utatur illa phrasi *diligere incipiunt,* nihil obstat, nam loquitur de dilectione per quam peccator, qui antea Deum non diligebat, in Deum convertitur; per illam autem semper incipit diligere Deum, sive per imperfectum, sive per amorem perfectum convertatur; nemo enim negabit quin peccator possit in primo actu statim super omnia Deum diligere, et nihilominus tunc etiam dicetur incipere diligere Deum. Itaque verbum *incipit* non dicit perfectionem vel imperfectionem actus, sed transitum a statu non diligentis ad statum diligentis, seu dicit initium temporis in diligendo, non modum. Præterquam quod charitas perfecta secundum essentiam et super omnia solet dici inchoata et incipientium, respectu charitatis proficientium et perfectorum. Neque etiam obstat quod Concilium omiserit particulam *super omnia,* nam etiam Christus illam omisit, Joan. 14, cum dixit : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo* , et : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit,* et tamen non est dubium quin de dilectione super omnia et essentialiter perfecta fuerit locutus ; ita ergo potuit Concilium illam omittere , licet de amore necessario ad modum justificationis fuerit locutus, quia voluit simpliciter loqui prout Scriptura loquitur, et non adjungere particulam illam, vel quia noluit limitare sermonem ad solam justificationem quæ extra sacramentum fit, vel quia illa particula obscura est et inter Scholasticos controversa. Et hoc est quod Vega docuit, et nihil aliud. Nam docet Concilium loqui de dilectione sufficiente ad justitiam, etiam extra sacramentum, sive illa dicenda sit super omnia, seu minor sufficiat, quamvis in eam partem semper inclinet quæ certa est, et dilectionem super omnia requirit. Denique non obstat quod Concilium loquatur de amore Dei, tanquam omnis justitiæ fontis, quia etiam diligitur Deus super omnia et ex charitate, ut creator est vel glorificator. Neque tunc diligitur amore concupiscentiæ, sed propter bonitatem et potentiam quam in se habet, ratione cujus est omnis justitiæ fons. Sicut dicitur Deus amari charitate infusa, ut est finis ultimus supernaturalis, et objectum beatitudinis ejusdem ordinis, non quia eo amore nobis illum diligamus, sed quia eam bonitatem in eo et propter eum diligimus, quæ potest nos tam perfecte beare, ut in superioribus declaratum est. Nec erat cur Concilium de amore concupiscentiæ post spem loqueretur, cum spes ad amorem concupiscentiæ pertineat, et ideo illum non excitet, sed potius supponat, et ideo ad amorem benevolentiæ promovere soleat.

5. *Assertio firma.*—Sit ergo certum Concilium docere amorem charitatis esse optimam dispositionem ad justificationem, et omnium certissimam, ac proximam, quia, tali dispositione posita, infallibiliter sequitur justificatio, ut in superioribus ostensum est; et satis constat ex allegatis verbis Christi : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo;* quem autem Pater dili-

git, illum sanctificat, et in eo habitat, juxta id quod idem Dominus subjungit : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus,* utique per gratiam sanctificantem, de qua optime intelligitur illud Ecclesiast. 2 : *Qui timetis Dominum, diligite illum, et illuminabuntur corda vestra,* gratia enim perfectum est animæ lumen. Et 1 Joan. 4, dicitur : *Omnis qui diligit ex Deo natus est,* et multa alia in superioribus adduximus. Unde non est dubium quin hæc sit optima dispositio, etiam ante baptismum, *et ideo Deus non solum fidem, sed etiam amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus,* ut dixit Concilium Arausicanum, capit. ultim., et tradit Augustinus, de Spirit. et litter., cap. 17, et serm. 16 de Verb. Apost., et frequentissime. An vero ad justificationem ante baptismum hæc dispositio sit necessaria, et an sola sufficiat, in sequenti puncto dicam.

6. *De actu pœnitentiæ.— Vazquez opinio.*— Secundo, ponit Concilium actum pœnitentiæ, dicens : *Ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam pœnitentiam quam ante baptismum agere oportet.* Circa quæ verba, sicut circa præcedentia, statim occurrit imprimis quæstio de sensu Concilii, an, scilicet, loquatur Concilium de perfecta detestatione peccati seu contritione, vel solum de imperfecta, quæ attritio dicitur. Nam citatus auctor consequenter contendit solum loqui Concilium de attritione, primo, quia expresse loquitur de *pœnitentia quam ante baptismum agere oportet;* ante baptismum autem non oportet habere contritionem; secundo, quia non loquitur de pœnitentia simpliciter, sed dixit : *Per odium aliquod;* illa enim particula *aliquod* diminuens est, et imperfectionem pœnitentiæ indicat; tertio, quia agit de justificatione per baptismum, nam illum ponit in cap. 7 inter causas hujus justificationis; sed pœnitentia necessaria cum baptismo non est contritio, sed attritio; ergo.

7. *Rejicitur.— Vide Sot., libr. 2 de Natur. et grat., c. 16; Bellarm., libr. 2 de Pœnit., c. 14; Petr. Sot., lect. 4 de Pœnit.—Tridentinum exponitur.*— Nullus tamen alius theologus qui post Concilium scripserit, de sola attritione verba illa intellexit, sed vel de contritione, vel generatim de pœnitentia modo justificationis accommodata, sicut de dilectione diximus, ut sentit aperte Bellarminus, lib. 1 de Justific., capite 13, § *Quinta dispositio,* in testimoniis quæ allegat, et Vega, libro 13 in Tridentin., cap. 17, ubi exponens cap. 14 Concilii, dicit usum fuisse nomine detestationis ad significandam pœnitentiam, non ut excludat contritionem, cum statim cor pœnitens cor contritum vocet, sed ne videatur attritionem excludere. Eadem autem est ratio de justificatione lapsi post baptismum per sacramentum pœnitentiæ, de qua ibi loquitur Concilium, quæ de priori justificatione per baptismum; nam etiam ad justificationem per sacramentum pœnitentiæ attritio sufficit; tamen quia non solum agit de justificatione peccatoris fidelis per realem susceptionem sacramenti pœnitentiæ, sed etiam per votum ejus, et quia etiam justificatio per sacramentum pœnitentiæ, non solum cum attritione, sed etiam cum contritione fieri potest, ideo ita locutum est Concilium de detestatione peccati, ut neutram excludat; eodem ergo modo locutum est de odio peccati in cap. 6. Unde cum dixit *aliquod odium,* particula *aliquod* non est diminuens, sed est signum indefinitum, indicans illud odium esse posse vel contritionis vel attritionis, et utrumque antecedere potest baptismum, et unum requiritur ad justificationem cum baptismo in voto, aliud cum baptismo in re, et de utraque loquitur Concilium, ut ostensum est. Unde eadem est ratio de hoc actu quæ de præcedente; maxime quia, posito actu amoris, subdit Concilium : *Ac propterea moventur adversus peccata,* id est, propter Dei amorem; at vero sub amore comprehendit Concilium etiam illum qui est super omnia, ut ostendimus; ergo sub odio peccatorum comprehendit illud quod est propter Deum summe dilectum, quod est contritio. Imo, si quis attente consideret doctrinam ejusdem Concilii in sess. 14, cap. 4, nullam tradit attritionem quæ sit propter amorem Dei, sed vel propter timorem pœnarum, vel propter fœditatem peccati; ergo cum in alio loco de odio ex Dei amore concepto loquitur, principaliter agit de contritione, licet attritionem non excludat.

8. *Amplius Concilium declaratur.*— Tandem usus et veritas ipsius doctrinæ satis suadet non fuisse aliam mentem Concilii; certum est enim perfectam contritionem esse optimam et maxime propriam dispositionem ad consequendam justificationem et peccatorum mortalium remissionem, ut in superioribus ostensum est, et evidenter colligitur ex testimoniis veteris Testamenti, in quibus vere pœnitentibus remissio peccatorum infallibiliter

concedi asseritur vel promittitur, ut Isai. 45, Jerem. 12, Ezechiel. 18 et 33, Zachar. 1, Joel. 2, et sæpe alias; nam illo tempore non habebat illa promissio infallibilem connexionem nisi cum vera contritione; ergo necesse est ut talia testimonia de illa intelligantur. Quod satis expressit David Psalm. 50, dicens : *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies;* ergo eadem dispositio est optima in lege gratiæ, nam illæ promissiones etiam nunc durant, imo intuitu legis gratiæ seu Christi auctoris ejus prius factæ sunt. Et de sola potentia est quasi connaturalis dispositio. Quod autem nunc ex privilegio Sacramentorum minor acceptetur cum sacramento, non tollit quin illa sit melior dispositio, et ad consequendam gratiam et remissionem peccatorum ante susceptionem sacramenti necessaria; ergo etiam nunc hic actus contritionis sub dispositione ad justitiam comprehenditur, neque a Concilio prætermitti debuit.

9. *Dubium cum sua ratione.—Assertio prima.*—Difficultas vero superest circa hos duos actus, an uterque simul sit necessarius ad justificationem per se sumptam, id est, seclusa institutione sacramentorum novæ legis, vel nunc ante realem eorum susceptionem. Et ratio dubitandi est, quia si uterque actus simul est necessarius, neuter solus sufficiet, quod videtur inconveniens. Quæ difficultas plures includit quæstiones quas late tractavi in dicto tom. 4, disput. 4, sect. 1 et 2, et disput. 9, sect. 1, ad quas lectorem remitto, et pauca quæ noviter occurrunt adjungam. Primum ergo censeo, utrumque actum, per se loquendo, esse necessarium ad complendam dispositionem ultimam extra sacramentum. Nam uterque actus est necessarius necessitate medii ad salutem; talis enim necessitas explicatur in amore illis verbis : *Qui non diligit, manet in morte*, 1 Joan. 3; et illis ad Galat. 5 : *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per dilectionem operatur;* in pœnitentia vero verbis illis : *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes similiter peribitis,* Luc. 13, et illis : *Si pœnitentiam non egerimus, incidemus in manus Dei.* Et multa alia ex Scriptura, Conciliis et Patribus, gravioribusque Theologis in utriusque partis confirmationem in citato loco adduximus. Ratio autem maxime theologica sumitur ex divina ordinatione dictis testimoniis contestata. Moralis autem proportio quam talis ordinatio habet cum ipsa rei natura, est, quia cum homo per peccatum convertatur ad creaturam, et avertatur a Deo, præferendo illi in amore creaturam, non satis disponitur ad reconciliationem cum Deo, nisi et ipsum diligere incipiat et peccatum detestetur, ita ut utrumque ex toto corde faciat.

10. *Assertio secunda. — Peccatum mortale non potest esse de lege cum dilectione Dei super omnia.* — Secundo, censeo in casu et per accidens posse hominem justificari per solum amorem formalem Dei super omnia, virtute, et voto includentem detestationem peccatorum, etiamsi tunc formaliter actus pœnitentiæ non concurrat. Hanc sententiam ostendi in illo loco esse D. Thomæ et plurium Theologorum, licet pauci contradicant. Fundamentum vero in duobus principiis consistit. Unum est, posse aliquando eum qui est in statu peccati mortalis subito excitari ad cogitandum de Deo, ejusque beneficiis, et bonitate, et antequam peccata in mentem veniant, illum ex toto corde diligere. Primum enim de cogitatione unius sine alio naturale est homini, et infinitæ possunt esse occasiones vel objecta quæ illo modo mentem excitent. Secundum autem facile est gratiæ ; *nescit enim tarda molimina Spiritus Sancti gratia*, et ideo, proposito Deo ut summe diligibili , statim, nullo alio expectato, potest voluntas cum adjutorio gratiæ in dilectionem Dei prodire, sicut justus potest diligere Deum ex ejus recordatione , nulla præcedente recordatione priorum peccatorum. Qui autem hoc negant esse possibile quando peccata remissa non sunt, vel Deum nunquam excitare mentem talis hominis ad unum sine alio, gratis id asserunt, quia hominis memoria et consideratio ordinarie excitatur objectis externis, quæ interdum ad unum occurrunt, et non ad aliud. Et similiter Deus in excitandis hominibus utitur externis objectis aut signis, et illis se accommodat. Hoc ergo principium , quod in facto consistit , non videtur posse negari. Hinc autem subjungitur aliud, videlicet, cum absoluta Dei dilectione super omnia non posse simul esse peccatum mortale , saltem secundum legem Dei ordinariam , neque Deum posse non redamare eum qui ipsum ex toto corde diligit. Hæc autem lex adeo est consentanea bonitati Dei et perfectioni infusæ charitatis, ut aliqui putaverint oppositum omnino repugnare , ut in superioribus vidimus; sed , licet id verum non sit , saltem negari non potest quin lex illa et naturæ ac dignitati talis amoris sit valde consentanea. Quod au-

tem a Deo sit lata, infinita Scripturæ testimonia supra adducta convincunt, et in citata disputatione multa ex Patribus adjunximus. Ex his ergo duobus principiis evidenter concluditur interdum posse sufficere solum actum amoris per modum ultimæ dispositionis ad gratiam. In illo vero semper includitur dolor de peccatis, tum virtualiter, quoniam qui ex corde amat Deum, habet principium efficax detestandi offensionem ejus, tum etiam in voto, quia ex vi illius amoris paratus est dolere de peccatis commissis, cum primum memoriæ occurrant, et commode possit, quia hoc est medium per se necessarium ad salutem, ut in citata disputatione latius declaravi.

11. *Assertio tertia.* — Tertio, dixi in citato loco, et nunc etiam dicendum censeo detestationem efficacem seu odium peccati, si sit super omnia et ex charitate, interdum posse sufficere ad justificationem per modum actualis dispositionis sine formali actu amoris. Hanc assertionem multi Theologi docuerunt, ut ibi retuli, et præsertim Soto, lib. 2 de Natur. et grat., cap. 16 et 17, et in 4, dist. 14, quæst. 2, art. 5, § *Hinc ergo,* in fine. Docens enim semper esse necessarios formaliter omnes illos actus quos Concilium Tridentinum enumerat, ita concludit : *Neque requiruntur semper duo actus charitatis, sed sæpe unicus pœnitentiæ alium virtute continet.* Idem sentit Vega, libr. 6 in Trident., cap. 12 et 28, et libro 13, cap. 21, ubi multa congerit quæ hanc sententiam confirmant.

12. *Duobus principiis probatur.* — *Opinio Lorcæ, disp.* 32 *de Gratia.* — Probatur autem hæc assertio sicut præcedens ex duobus similibus principiis. Unum est, si peccator, considerans gravitatem offensionis divinæ majestatis, statim de illa summe doleat, solum quia avertit et separat a Deo, et quodammodo malum illius est, per illum actum posse habere detestationem peccati perfectam, sine alio actu formali dilectionis, vel priusquam in illum prodeat. Alterum est, hanc detestationem dilectionem Dei virtualiter continere. Nam hinc sequitur posse hominem justificari priusquam proprium actum positivum dilectionis Dei habeat. Primum ex dictis principiis nemo negat quem ego legerim. Et potest probari omnibus locis Scripturæ, in quibus contritioni aut detestationi perfectæ peccatorum, illorum remissio promittitur, et ex Concilio Tridentino, sess. 14, cap. 4, ut in eodem loco latius ostendi. Et hoc etiam sentiunt Theologi qui dicunt contritionem posse uno actu simplici aliquando fieri; ille enim actus non potest esse nisi illa perfecta detestatio, per se elicita propter suum objectum sine formali imperio actualis amoris. Contrariam nihilominus doctrinam modernus quidam in utroque docuit. Nam imprimis ait non posse detestationem peccati antecedere amorem Dei; deinde ait dilectionem Dei non posse virtualiter contineri in aliquo priori actu. Primum probat, quia amor Dei comparatur ad odium peccati, sicut intentio finis ad electionem medii; sed impossibile est habere electionem medii ante intentionem finis ; ergo etiam est impossibile habere odium peccati propter Deum ante dilectionem Dei, quia sicut electio oritur ex intentione, ita odium ex amore; nam ab illo accipit rationem formalem motivi, propter quod fugit peccatum. Secundum autem probat, quia charitas est prima virtus, et excellentior aliis, et ideo in nulla alia virtualiter contineri potest ; ergo nullus alius actus potest esse sufficiens, tanquam virtualiter continens charitatem. Unde etiam addit quod, licet actus charitatis possit in alio implicite contineri, non esset tutum, nec sincera Scripturæ et Patrum interpretatio dilectionem implicitam admittere, quia non consonat sanæ doctrinæ justificationem absque supernaturalibus actibus concedere; omnium autem primi sunt fides et dilectio.

13. *Notandum.* — Sed hæc parum obstant nostræ sententiæ; ut autem illam magis declaremus et confirmemus, oportet advertere hunc actum detestationis peccati seu contritionis præcise sumptæ esse odium quoddam abominationis respectu peccati ; nam illud fugit et abominatur ut gravissimum quoddam malum, et, quia illud abominatur ut malum Dei, necesse est ut ille actus dicat respectum aliquem ad Deum, qui certe non est respectus abominationis seu fugæ, sed potius tendentiæ ad Deum, seu complacentiæ ad ipsum, ut generaliter et bene exponit Cajetanus 1. 2, quæst. 29, articul. 1. Quapropter odium illud peccati comparatum ad Deum non habet rationem odii, sed potius videtur habere quamdam rationem complacentiæ, et quasi amoris, et hac ratione dicitur actus pœnitentiæ actum amoris virtute continere, et Vega, lib. 6 in Trident., cap. 28, sub disjunctione, dixit quod pœnitentia aut est dilectio quædam, aut non est sine illa. Unde multi ipsum odium peccati, ut offensa Dei est, dicunt esse proprium et verum amorem Dei. Quem modum loquendi ego non approbo nec usurpo, ne

actus et quæstiones confundamus. Sic enim timor mortis est quidam amor sui vel vitæ, et sic de cæteris. Unde, sumpto amore in illo sensu, clarum est non posse esse odium prius amore vel sine amore, quia indivisibiliter sunt unus actus cum duplici habitudine, quarum una non est prior altera, sed omnino simul. Quapropter neque in præsenti agimus de amore sic sumpto, sed de proprio ac formali actu amoris Dei quo illi bonum volumus, eumque propter ipsum et suam bonitatem ita amamus, ut illum omnibus aliis bonis præferamus, nosque et omnia in ipsum tanquam in ultimum finem referamus. Et de hoc actu charitatis intelligendum esse credimus quod dicitur actus amoris Dei esse medium per se necessarium ad salutem et ad justificationem, qui est primus et principalis actus charitatis Dei, et fundamentum aliorum, imo et rectitudinis totius Christianæ vitæ, eumdemque amorem censemus esse actum realiter distinctum ab odio peccati seu pœnitentia, etiamsi talis actus sit ut ab ipso habitu charitatis immediate eliciatur. Nam eadem virtus potest actus varios elicere, ut idem habitus spei elicit amorem et intentionem efficacem propriæ beatitudinis, qui sunt actus distincti a timore vel odio peccati, quatenus ejusdem beatitudinis consecutionem impedire potest. Idem ergo est in charitate. Atque hoc modo etiam diximus posse esse actum amoris Dei sine odio aut detestatione peccati, quod ille auctor etiam admittit in casu oblivionis vel inadvertentiæ peccati.

14. *Assertio quarta.* — De hoc ergo actu amoris Dei proprio dicimus, licet natura sua prior sit quam actus odii peccati, nihilominus non repugnare quin homo prius actum detestationis eliciat, quam actum amoris Dei. Quod probamus, quia neque ex parte voluntatis id repugnat, nec ex parte ipsorum actuum vel objectorum ipsorum. Primum patet, quia proxima materialia objecta talium actuum distincta sunt, et distinctis actibus considerantur ac ponderantur. Objectum enim amoris est Deus, ut summum bonum propter se amabile, vel ut fons justificationis, ut Concilium dixit, quod objectum potest per intellectum attente considerari sine recordatione actuali peccati, ut supra visum est, et ille auctor admittit. Objectum autem proximum, vel (ut sic dicam) objectum *quod* odii est peccatum ut offensa Dei est, ejusque voluntati est contrarium, et ab eo separat, in quo solum includitur Deus ut objectum *cui,* et ita potest optime menti objici, et considerari, non considerando illum ut objectum proprii amoris. Sicut potest quis cogitare de cultu Dei, et consequenter de Deo, ut de persona cui cultus offerendus est, non cogitando illum ut super omnia amabilem; ergo ex parte intellectus vel objectorum non repugnat considerare unum et non aliud; imo, attenta hominis imperfectione, naturale est ut, si attente et magno conatu ad unum applicetur, ab alio prorsus distrahatur.

15. *Responsio evasionis.* — Dices non posse ponderari exacte malitiam offensionis Dei et quam detestabilis sit, nisi præcedat cogitatio summæ bonitatis et majestatis Dei. Respondeo, esto demus hoc esse in initio necessarium, nihilominus, priusquam voluntas in actum amoris vel doloris prodeat, posse intellectum desistere a cogitatione directa (ut sic dicam) Dei, et bonitatis ejus, et circa offensionis considerationem immorari, et attentius illam ponderare, quod satis erit ut voluntas possit incipere ab illius detestatione, si aliunde non repugnet. Addo vero, licet ille ordo considerationis in principio servetur, in eo præcipue, qui non est multum rebus divinis instructus, in eo tamen qui ex habitu seu frequenti usu fidei operatur, facile contingere posse ut, statim ac cogitationi peccatum offertur, ejus malitia ut offensiva divinæ bonitatis menti proponatur, nulla interim habita nova seu directa Dei consideratione. Unde facile potest peccatum practice offerri ut gravissimum malum omni detestatione dignum, etiamsi tunc actu non proponatur Deus practice ut bonum super omnia diligendum. Igitur ex parte intellectus non repugnat actum detestationis prius elici quam actum dilectionis, et absque illo, quamdiu intellectus voluntatem amplius non excitat.

16. *Inductio probans posse a detestatione incipi.* — Quod vero neque ex parte ipsorum actuum repugnet incipere a detestatione, declaratur et probatur primo inductione ex aliis similibus actibus appetitus, et ex generali eorum doctrina. Nam inter appetitus quidam sunt prosecutiones boni, alii sunt fugæ mali, unde cum proportione sumpti inter se comparantur, sicut accessus ad terminum ad quem, et recessus a termino a quo opposito termino ad quem, et ideo, sicut in naturalibus motibus accessus ad terminum ad quem est naturæ ordine prior, ita etiam unusquisque motus prosecutionis appetitus ex se, et servato quasi connaturali ordine inter actus

ipsos, est prior quam actus fugæ ipsi oppositus. Intervenit autem vulgaris differentia inter naturalem motum, et animalem seu vitalem, quod in priori unus est indivisibilis motus, quo receditur a termino a quo, et quo acceditur ad terminum ad quem immediate et directe oppositum, et ideo fieri non potest ut mobile recedat ab uno termino quin accedat ad alterum, et e contrario. In motibus vero appetitus oppositum contingit, quia secundum affectum per unum motum accedit ad bonum, et per alium distinctum recedit directe a malo. Unde fit ut possit habere formaliter et proprie unum sine alio formaliter et in se, sed tantum virtualiter. Et hinc etiam fit ut, licet prosecutio boni natura sua prior sit, nihilominus per occasionem vel ob imperfectionem operantis incipere possit fugiendo malum, priusquam prosequatur bonum. Quod in præsenti etiam materia considerare licet, nam, inter dispositiones ad justitiam Concilium primo loco posuit timorem pœnæ, qui est quædam fuga mali, verbi gratia, gehennæ, unde virtualiter includit amorem sui, cujus malum fugit, et amorem illius boni cui talis pœna opponitur, quod est beatitudo. Et nihilominus haberi potest priusquam in homine præcedat formalis actus amoris sui, vel beatitudinis quam sibi concupiscat. Idemque est in similibus humanis motibus, nam, proposita infamia, statim homo aversatur illi per odium vel timorem, etiamsi amor famæ tunc actu non præcedat, et similia exempla sunt facilia. Sic ergo fieri potest ut, licet conversio ad Deum per dilectionem, et aversio ab offensa Dei per detestationem comparentur sicut accessus ad terminum ad quem, et recessus a termino a quo, nihilominus possit sæpe prodire voluntas in actum fugæ peccati, prius quam eliciat actum tendentiæ in Deum dilectum.

17. *Fundatur ratione. — Ad primam rationem Lorcæ.* — Ratio autem hujus non repugnantiæ est quam in citato loco tetigi, quia in ipso peccato est sufficiens malitia ob quam odio habeatur, et per affectum fugiatur, et ideo, proposito tali objecto sub tali ratione mali, potest statim sequi detestatio et odium ejus, etiamsi proprius amor boni non præcedat. Quod magis confirmabitur respondendo ad probationem dicti auctoris. In prima falsum est quod assumitur, dilectionem Dei et detestationem peccati comparari ut intentionem finis et electionem medii, quia detestatio non est medium ad dilectionem, sed effectus ejus, eò modo quo desiderium boni est effectus amoris ejusdem boni, vel sicut odium inimici potest esse effectus amoris proprii. In hujusmodi autem actibus, licet unus possit esse causa alterius, non semper est causa ita necessaria, ut actus posterior essentialiter pendeat a priori, ita ut sine illo esse non possit, nam potest immediate fieri a potentia vel habitu, si objectum illi sufficienter proponatur, sicut in odio mali et amore boni contrarii, et aliis exemplis supra monstratum est. Unde negatur æquiparatio electionis respectu intentionis et detestationis respectu amoris, quia objectum electionis, ut electio est, non habet bonitatem nisi per habitudinem ad finem intentum; objectum autem detestationis per se malum et odio dignum est, etiamsi amor Dei non supponatur. Atque ita falsum est quod assumitur, detestationem mali accipere ab amore rationem motivi, nam ipsa malitia peccati, ut contraria bono divino, per se spectata, est sufficiens detestationis motivum. Quod evidenter patet in attritione ex inferiori ratione mali, vel pœnæ, vel specifica consideratione turpitudinis peccati; illa enim ex vi talis objecti immediate haberi potest, etiamsi formalis amor contrarii boni non præcedat in voluntate, sed solum ex parte objecti ejus malitia per intellectum proponatur. Addo denique, quod in alio loco notavi, si pœnitentiæ actus ut medium cogitetur, non posse id esse in ordine ad dilectionem Dei, etiam secundum contrariam sententiam, quia secundum naturæ ordinem dilectio supponitur, sed esse debet in ordine ad remissionem peccati, quæ per illius detestationem comparanda est, et, ut sic, intentio quæ supponitur non est dilectio Dei, sed est voluntas abjiciendi a se culpam vel exeundi a statu peccati, quæ est proprius actus pœnitentiæ, ad quem tam detestatio peccati quam etiam dilectio Dei potest ut medium comparari, ut constat ex doctrina D. Thom., 3 p., q. 85, a. 2, ad 1.

18. *Hic actus a charitate elicitur. — Instantia solvitur.* — Ad probationem alterius partis, dato antecedente, quod charitas non possit virtute in alia virtute contineri, negatur consequentia, quia contritio seu detestatio peccati, de qua tractamus, non est actus elicitus ab alia virtute, sed ab ipsa charitate, ut D. Thomas loco proxime allegato testatur, et ita, licet virtute contineat dilectionem, non sequitur charitatem contineri virtualiter in alia virtute, sed unum actum charitatis contineri virtute in alio actu ejusdem charitatis,

quod nullum est inconveniens, etiamsi e contrario ipsa displicentia peccati virtute in amore contineatur. Instabis, quia amor est perfectior, et de se propria causa detestationis, et ideo potest illam virtute continere; e contrario vero non videtur actus minus perfectus virtute continere perfectiorem; ergo nec detestatio amorem. Respondetur non esse hanc continentiam intelligendam quasi eminentialem, qualis in principio efficiente æquivoco postulatur, sed satis est quod morali modo unus actus in alio contineatur, tum proposito, tum necessaria consecutione ac dispositione, et hoc modo displicentia efficax peccatorum et absolutum odium illorum, ut Deum offendunt et a Deo avertunt, continet virtute amorem, quia et continet illum in voto seu proposito, et est dispositio necessario connexa de se cum tali actu, si opportunitas illius occurrat. Reliqua quæ ille auctor addit solum sunt verba per nimiam exaggerandi licentiam dicta, ut apud eumdem auctorem non raro inveniuntur, sine fundamento rationis. Nam quam ibi addit profecto indigna est viro theologo; probat enim non esse sinceram interpretationem Patrum, dilectionem implicitam admittere, quia non consonat sanæ fidei justificationem absque supernaturalibus actibus concedere. At enim quænam est consecutio, aut quis sentit, nisi Pelagianus, veram contritionem seu detestationem peccati disponentem ad justitiam esse actum naturalem? Quod si supernaturalis est, unde sequitur eum qui in aliquo casu illam ut sufficientem dispositionem admittit, concedere justificationem absque supernaturalibus actibus? Addit, quia actus supernaturales omnium primi sunt fides et dilectio. At hoc falsum est quoad posteriorem partem, nec illam docent Patres, sed contrariam; nam prior est timor, et prior est spes, qui actus supernaturales sunt, utrumque enim ex Concilio Tridentino sumitur. Et licet verum sit, comparatione facta ad detestationem, dilectionem esse natura sua priorem, non tamen est id ita necessarium, ut in nullo casu oppositum contingere possit, neque id docent Patres, neque probabili ratione suadetur; illas ergo faciles exaggerationes contemnimus.

19. *De novæ vitæ proposito.* — *Resolutio.* — *De voto baptismi.* — Tertius actus a Concilio Tridentino traditus, est propositum novæ vitæ, seu servandi in posterum mandata. De quo actu, quod sit optimus, et congruentissima dispositio ad mutationem quæ in justificatione fit, et ad vitam novam instituendam, per se notius est quam ut probatione indigeat. Item non est dubium quin aliquo modo sit necessarius, nam in efficaci amore Dei et in odio peccati absoluto virtute includitur. An vero sit necessarius, etiam ut esse potest specialis actus ab amore et detestatione distinctus, ab auctoribus convertitur. Verumtamen eodem modo judicandum est de hoc actu ac de præteritis; per se enim necessarius est, si memoriæ objectum ejus occurrat, fieri tamen potest in casu ut implicite in aliis contentus sufficiat, ut dixi in dicto 4 tom., disput. 4, sect. 3, neque nunc aliud occurrit. Quod vero Concilium addit de voto seu proposito recipiendi sacramentum baptismi vel pœnitentiæ, juxta conditionem peccatoris, multo certius est sufficere posse votum implicitum in generali proposito servandi mandata, ut si baptismus ignoretur, vel non actu cogitetur, nec obligatio confitendi practice memoriæ occurrat, quia non instat pro tunc, sed tempus habet determinatum ex præcepto. De qua re in eodem tomo 4 tractando de baptismo et de confessione late dictum est.

20. *Dubium.* — *Decisio.* — Posset autem quis interrogare an Concilium omnes dispositiones ad gratiam, tam proximas quam remotas enumeraverit, vel præter illas sint aliæ. Et ratio dubii est, quia Patres solent alias addere, ut orationem, humilitatem, eleemosynam, et similes, ut colligi potest ex Augustino, epistol. 405, dicente : *Nec quisquam justificatur, nisi gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, non solum remissione peccatorum, sed prius infusione fidei et timoris Dei, impertito simul orationis affectu et effectu,* et ex aliis quæ tetigi in t. 4 tertiæ part., disput. 9, sect. 1, et tradit Vega, lib. 6 in Tridentinum, cap. 38. Dicendum autem breviter ad dispositionem ultimam tantum illa quatuor requiri quæ Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 3, enumeravit : *credere, sperare, diligere, et pœnitere sicut oportet;* nam si plura essent necessaria, certe Concilium non omitteret. Item quia per illos actus et intellectus sufficienter elevatur in Deum, et voluntas sufficienter convertitur in Deum, et avertitur a peccato; sub dilectione autem, et pœnitentia propositum novæ vitæ subintelligendum est, ut ipsum Concilium explicavit. Dispositiones autem remotæ possunt fortasse multiplicari; Concilium autem eas numeravit quæ et magis directe et frequentius, attenta hominis conditione, ad ultimam dispositionem inducunt.

Unde alii actus dici possunt dispositiones remotissimæ, vel generalia remedia ad omnem bonam operationem, ut oratio, humilitas, etc., ut latius in citato loco tom. 4 dixi.

CAPUT XXI.

COMMUNIBUS OBJECTIONIBUS HÆRETICORUM CONTRA DISPOSITIONEM ULTIMAM AD JUSTITIAM SATISFIT.

1. *Objectio prima ex Scriptura. — Responsio.* — Explicata Catholica doctrina, argumentis quibus ab hæreticis impugnatur satisfacere necesse est, quæ partim in testimoniis Scripturæ, partim in aliquibus Augustini locutionibus fundantur. Ex Scripturis præcipue congerunt illa in quibus salus, id est, justificatio, fidei tribuitur. Et primo ex Evangelio referunt plurima loca in quibus Christus testatur propter fidem salutem tribuere, ut Matth. 9 : *Videns Jesus fidem illorum dixit paralytico : Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua.* Nam in prioribus verbis non dixit Evangelista : *Videns Jesus opera eorum,* sed, *videns fidem illorum,* et in posterioribus solam fiduciam a paralytico Christus postulavit, et paulo inferius mulieri, quam a profluvio sanguinis sanaverat, dixit : *Fides tua te salvam fecit.* Et similia verba dixit Magdalenæ cum ei peccata remisisset, Luc. 7, et cap. 17, cum ad unum ex leprosis, qui post sanitatem ab eo acceptam ad eumdem reversus est, dixit : *Fides tua te salvum fecit,* quod tam de interna quam de externa salute intellexisse videtur, utramque enim illi contulerat. Et simili modo dixit cæco, Luc. 18 : *Respice, fides tua te salvum fecit,* de quo statim dicitur : *Et confestim vidit, et sequebatur eum magnificans Deum.* Quod si quis respondeat his locis nominari fidem, non vero alia excludi, contra hoc instant imprimis, quia, Luc. 8, expresse addidit exclusivam, dicens Jairo, cujus filia mortua fuerat : *Noli timere, crede tantum, et salva erit.* Deinde instant testimoniis quibus significatur fidem esse formam justificantem et dantem spiritualem vitam, ut in illo : *Justus ex fide vivit,* Abac. 2, Rom. 1, Hebr. 10. Et simile est illud Roman. 5 : *Justificati ex fide pacem habeamus,* etc.; et illud 1 Joann. 3 : *Qui credit in filium Dei in se,* utique quod et ipse sit filius. Deinde addunt testimonia in quibus omnes credentes justi dicuntur seu ex Deo nati, ut, ad Roman. 1, ubi de Evangelio ait Paulus : *Virtus est in salutem omni credenti,* et addit : *Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem.* Unde 1 Joann. 5 dicitur : *Omnis qui credit, quoniam Jesus est Christus, ex Deo natus est;* Actor. 10 : *Remissionem peccatorum accipere omnes qui credunt in eum,* et cap. 13, ait Paulus : *In hoc* (scilicet Christo) *omnis qui credit justificatur.* His addi possunt difficiliora loca in quibus Paulus ita tribuit fidei justificationem, ut expresse opera excludat, quæ peculiari tractatione indigent, quam capite sequenti instituemus.

2. *Testimonia Patrum, objectio secunda.* — Secundo, inducunt Patrum testimonia dicentium solam fidem justificare : Origen. ad Roman. 3; Hilar., can. 8 in Matth.; Basil. homil. 22 de Humilit.; Ambros., in 3, 4 et 9 caput ad Roman., et serm. 45 de Bono latrone. De quo etiam allegatur Chrysostomus, homil. de Fide et lege natur., dicens : *Nullus sine fide vitam habuit, latro credidit tantum, et justificatus est,* et in Epistol. ad Tit., homil. 3 : *Si credis, fidei* (ait) *cur alia infers, quasi fides non sufficiat justificare sola?* Tandem, ut alios omittam, addunt (quod mirabile est) Bernardum et Augustinum; nam Bernardus, epistol. 77, dicit solam fidem interdum sufficere ad salutem, et serm. 22 in Cantic., ait justificatum per solam fidem habere pacem apud Deum; Augustinus vero, libr. 83 Quæstion., quæst. 76, eum qui credit et statim ab hac vita discedit, salvari dicit per fidem sine operibus, quia præcedentia non fuere meritoria, et sequentia habere non permittitur. Allegatur etiam in libr. 1 contra duas Epist. Pelag., cap. 21, quia dicit neminem salvum fuisse unquam, nisi per fidem mediatoris. Sed hæc et similia loca non faciunt ad causam, quia non dicit per illam solam, sed dicit illam semper fuisse necessariam.

3. *Objicitur ratio.*—Tertio, addi potest ratio præcipua, quam hæretici ex aliis suis erroribus conficiunt, quia homo non justificatur per propriam inhærentem justitiam, sed per externam Christi apprehensam, ut sibi imputatam; sed hanc justitiam Christi et imputationem ejus sola fides apprehendit, credendo illam, seu magna fiducia illam ut propriam reputando; ergo. Alia ratio fundata in Paulo est, quia gratis justificamur, Rom. 3 : *Justificati gratis per gratiam ipsius;* ergo nulla dispositio ad justificationem ex parte nostra præcedit, aut postulatur, alias intuitu illius daretur justitia, et remissio peccatorum, et consequenter non gratis, juxta aliud princi-

pium Pauli : *Si gratia, jam non ex operibus*, Roman. 11. Ultimo, addi potest ratio fundata in alia doctrina Augustini, quod *bona opera non præcedunt justificandum, sed sequuntur justificatum,* ut ait libro de Fide et operibus, cap. 4; quod necesse est intelligi maxime de operibus pietatis quæ ad justitiam conducant ; ergo non potest peccator facere opera quibus se ad justitiam disponat, quia deberent esse opera pietatis, et antecedentia gratiam, quod esse non potest secundum Augustinum. Unde, in quæst. 2, libr. 1 ad Simplician., aperte pronuntiat : *Nemo propterea bene operatur ut gratiam accipiat, sed quia gratiam recipit ;* et lib. 1 contra duas Epistol. Pelagian., cap. 2 : *Non vivunt* (inquit) *homines bene, nisi prius facti sint filii Dei.* Similia habet libr. de Spirit. et litt., cap. 26, et enarrat. in Psalm. 110, et serm. 26 in Psalm. 118.

4. *Solutio generalis Scripturæ.* — Circa priora Scripturæ testimonia imprimis dicimus inepte et tumultuario ab eis allegari propter tria præcipue. Primo, quia ipsi justificationem tribuunt cuidam speciali fidei, ut supra visum est, et omnia illa testimonia allegant, ac si de illa fide loquerentur, cum tamen in nullo illorum de illa sua fide sermo sit. Secundo, quia omnia æque congerunt, ac si in eodem sensu et in ordine ad eumdem effectum justificationis loquerentur, cum tamen in pluribus eorum non sit mentio de justificatione, nec de fide quæ justificat, vel quatenus justificat. Tertio, quia si loca Scripturæ, unde illa testimonia sunt excerpta, integre legantur et considerentur, ex his evidenter constat solam fidem ad justificationem non sufficere, ac subinde longe in alio sensu Scripturam de fide loqui quam ipsi fingant, quæ omnia per singula loca discurrendo facile ostendemus.

5. *Matth.* 9 *exponitur.* — Et imprimis in verbis illis Matth. 9 : *Videns Jesus fidem illorum,* non est sermo de fide ipsiusmet paralytici qui sanatus est, sed de fide illorum qui per tegulas illum induxerant, ut ex contextu Evangelistarum constat; nam Marcus, cap. 2, prius refert quatuor fuisse portantes paralyticum, et de illis dicit : *Patefacientes submiserunt grabatum ;* et statim addit : *Videns Jesus fidem illorum,* et ita exponunt Chrysostomus, homil. 32 in Matth., Ambrosius, Luc. 5, Cyrillus Hierosolymitanus, catech. 5; ergo ibi neque est sermo de fide speciali, quæ tantum esse dicitur de propria justitia, non de justitia alterius; neque est sermo de fide quæ sola sufficiat ad justificationem alterius, præsertim adulti. In illis ergo verbis sermo est de fide qua illi homines credebant posse Christum salutem illi homini dare, quæ erat fides catholica, et fortasse in illis hominibus erat cum speciali perfectione et fiducia quæ ad impetrandum miraculum posset sufficere. Sic enim etiam Marci 9, patri qui filii liberationem a vexatione dæmonis postulabat, dixit Dominus : *Si potes credere, omnia possibilia sunt credenti,* ubi de signis et operibus mirabilibus evidenter est sermo, ac adeo non de fide filii qui liberandus erat, sed de fide patris, qui filii incolumitatem petebat. Unde non dicuntur omnia possibilia credenti, quia fides illa faciat, sed quia illa impetrare valet : *Est autem considerandum efficaciam impetrandi principaliter fidei attribui, quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiæ divinæ et misericordiæ, ex quibus oratio impetrat quod petit*, ut dixit D. Thomas 2. 2, quæst. 83, articul. 15, ad 3, et ideo merito dixit Evangelista : *Videns Jesus fidem illorum,* neque charitatis meminit, vel quia non oportet semper omnia commemorare, sed id quod ad rem maxime spectat, vel etiam quia charitas non est ad impetrandum necessaria, nam etiam peccatores orando possunt impetrare ; et nihilominus, licet sola fides nominata sit, non excluduntur alia, nec est sermo de fide torpente et otiosa, sed de fide operante pie aliquo modo, scilicet, petendo legitime, et Christo paralyticum cum magna fiducia præsentando.

6. *Declaratur.* — In verbis autem quæ Christus dixit paralytico : *Confide, fili,* perfectionem spei ab eo postulavit, ut exposuit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 6, nam cum ille corporis sanitatem quæreret, volens Christus perfectius, et (ut ita dicam) radicitus illum sanare, ad majus beneficium remissionis peccatorum sperandum animum ejus erexit. Unde ibi non postulavit Christus a paralytico specialem fidem de propria justitia, quia neque eam habebat, neque apprehendere poterat justitiam Christi ut sibi imputatam, cum nihil de hoc audisset, sed postulavit fidem futuri beneficii quod ab ipso recepturus erat, et præter fidem postulavit spem, neque aliam pœnitentiæ dispositionem exclusit, licet illam non expresserit, sed talem fiduciam postularet qua speraret omnia necessaria ad remissionem peccatorum esse recepturum. Unde verisimile est, cum Christus illi homini dixit : *Confide,* simul interius ad memoriam peccatorum, et detestationem eo-

rum illum excitasse, vel saltem cum adjunxit : *Remittuntur tibi peccata tua*, simul aliquem pœnitentiæ motum illi inspirasse ; et potuit quidem Christus cum solo motu fidei et spei peccata dimittere ; quod si id fecit, non de ea re legem statuit, sed potius in ordinaria lege dispensavit, et miraculoso modo peccata remisit. Non est tamen id asserendum, quia verba non cogunt, nec miracula non necessaria, nec utilia sine majori fundamento credenda sunt.

7. *Exponitur aliud dictum Domini.* — Præterea verba illa : *Fides tua te salvam fecit*, non semel, neque semper eidem personæ, atque adeo dicta non sunt in eodem sensu, et in nullo ad causam præsentem faciunt. Nam, Matth. 9, Luc. 8, et Marc. 5, dixit Christus illa verba ad feminam quæ ipsum tetigerat, et sanitatem a profluxu sanguinis consecuta fuerat. Volens autem Christus tam illam quam circumstantem turbam docere, qua via et modo sanitatem consecuta fuerat, circumspiciebat ut videret illam, et postquam illa procidit ad pedes ejus, dixit illi : *Fides tua*. Ex quo contextu evidens est non loqui Christum de fide speciali propriæ justitiæ, sed de fide qua credebat Christum esse potentem et misericordem ad sanandam illam. Unde intra se dicebat : *Si tetigero fimbriam vestimenti ejus, salva ero*. Hac ergo fide tetigit Christum, et de eadem dixit Christus : *Fides tua te salvam fecit*. Unde fides illius mulieris catholica fuit, et perfectionem habuit fidei miraculorum. Unde etiam manifestum est ibi per se et formaliter non esse sermonem de effectu fidei quoad internam justitiam et remissionem peccatorum, quia de hoc ibi non agitur, sed de sanitate corporali ; fuit ergo illa proprie fides impetrans, non justificans. Quod si forte illa mulier etiam animæ sanitatem consecuta est, ut pie credi potest, licet ibi non dicatur, ad id quidem illa eadem fides deservire potuit, cum esset fides infusa et catholica de Christi omnipotentia, tamen inde colligi non potest solam fidem sine alia dispositione internam justitiam fuisse operatam, sed potius sicut illa femina non est consecuta sanitatem corporis sola fide, sed fide simul operante et movente ut ad Christum accederet, dicens : *Si tetigero*, etc., ita, si eadem fide intus justificata est, credendum omnino est non fide otiosa, sed operante interius conversionem ad Deum justificatam fuisse. Unde cum Christus dixerit : *Fides tua te salvam fecit*, quoad corporis sanitatem non potest intelligi fidem per se et quasi formaliter illam contulisse, sed tanquam principium movens ad impetrandam illam a Christo, non imputative tantum aut ficte, sed vere ; ita ergo de sanitate animæ intelligendum est, si ad illam dicta verba extendantur, ut mox videbimus. Idemque dicendum est de similibus verbis dictis ad leprosum, Luc. 17, et ad cæcum, Luc. decimo octavo.

8. *Altera illorum verborum expositio.* — Apud Lucam autem, cap. 7, illa eadem verba dicta Magdalenæ longe diversum sensum habent, nam sine dubio propter justitiam et remissionem peccatorum, quam fuerat consecuta, dictum est illi : *Fides tua te salvam fecit*. Ad hanc enim salutem spiritualem obtinendam mulier peccatrix ad pedes Salvatoris accesserat. Est autem magna impudentia, verba illa ad confirmandum errorem de sola fide justificante traducere, cum ad confutandum illum errorem sola illa historia et omnia verba Christi ibi relata, et inter se collata, sufficiant. Nam ex illa historia constat Magdalenam non fuisse sola fide contentam ut remissionem peccatorum a Christo obtineret, sed ex magno amore de peccatis doluisse, et utrumque multis signis et lacrymis ostendisse, ideoque prius sententiam protulisse, dicens : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Cum ergo Christus expressis verbis dilectioni attribuat remissionem peccatorum , qua impudentia audent isti dicere Magdalenam sola fide fuisse justificatam, aut si in illis prioribus verbis diligendi verbum pro verbo credendi positum dicunt, cur non potius in posterioribus verbis fidem pro charitate positam esse dixerint ? vel si priora verba per posteriora corrigere audent contra infallibilem Christi veritatem, cur non potius posteriora verba per priora catholico et vero sensu interpretabuntur, nimirum, fidem vivam, et per charitatem operantem Magdalenam salvam fecisse ? Unde hoc solum Christi testimonium sufficit ad explicandum omnia quæ de fide justificante loquuntur, et sine expressa exclusione dicunt fidem justificare ; sufficienter enim intelliguntur de fide per charitatem operante, juxta doctrinam Apostoli ad Galat. 5, quamvis aliæ suppetant verissimæ interpretationes, juxta variorum locorum exigentiam, ut mox dicemus. Hæc igitur nunc de illis prioribus testimoniis sufficiunt.

9. Superest ut alia, in quibus particula ex-

clusiva expresse vel virtute apponitur, expendamus. Et de formali exclusiva solum allegatur locus Luc. 8 : *Crede tantum, et salva erit,* sed ineptissime, nam ibi non est sermo de fide justificante, sed de fide miraculorum, seu impetrativa extraordinarii beneficii. Locutus enim est Christus verbis illis ad Jairum, principem synagogæ, qui prius salutem filiæ morientis poscebat, Christus autem illam distulit sanare ut posset suscitare. Nam cum interim nunciatum esset patri filiam esse mortuam, ne diffideret, Christus illum prævenit dicens : *Crede tantum, et salva erit ;* non petit ergo fidem justificantem, quia (ut dicebam) hæc postulatur ab eo qui justificandus est, Christus autem non postulat fidem puellæ resuscitandæ, sed patris postulantis. Item ille non postulabat filiæ justificationem, sed sanitatem, et Christus cum dicit : *Et salva erit,* non justitiam seu vitam animæ, sed vitam et salutem corporis promittit; ergo petit fidem miraculorum, seu miraculi impetrativam. Denique, licet promitteret spiritualem salutem filiæ, nihilominus in illa non solam fidem exigeret ut eam justificaret, neque ibi tractat de dispositione in illa necessaria ad tale beneficium recipiendum, sed tantum de fide necessaria in parente ad obtinendum quod petebat, ad quem effectum potest interdum sufficere sola postulantis fides ratione jam dicta.

10. *Respondetur ad loca quibus dicitur contineri virtualiter particula exclusiva.* — Inter testimonia vero in quibus dictio exclusiva virtute contineri dicebatur, primo loco ponebantur illa in quibus fides ponitur ut forma justificans. Ad quæ respondemus nulla esse in Scriptura talia testimonia, nam potius Scriptura dicit per charitatem fidem perfici, ac subinde formari, ad Gal. 5, et sine charitate nihil esse, 1 Cor. 13, seu mortuam esse, Jacob. 2, et similia. Testimonia vero quæ ad id suadendum adducuntur levissima sunt, nam in his quæ dicunt justum ex fide vivere, vel justificationem esse ex fide, particula *ex* non dicit causam formalem, quia nec in proprietate sermonis dictio illa talem habet significationem, nec in illis locis aliquæ sunt circumstantiæ quæ cogant talem sensum illi affingere. Ita ergo dicitur justificatio esse ex fide, sicut ad Rom. 3 dicitur : *Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in eum.* Quæ verba, juxta perpetuum Ecclesiæ sensum, ita exposuit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 8 : *Ut per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis;* eodem ergo modo dicitur justus ex fide vivere tanquam ex fundamento et radice, sicut dicitur arbor vivere ex radice, et aqua profluere ex fonte; sic enim omnis operatio per quam justificamur a fide ducit initium, et in ea fundatur, et ideo merito ex fide vivere dicitur justus, quia ex fide opera vitæ spiritualis exercet, et similiter dicitur ex fide justificari, quia, ut dixit Augustinus, epistol. 105 : *Omnis justificatio a fide ducit initium,* quod in superioribus, præsertim in libr. 3 late a nobis explicatum est.

11. *Omnibus fide viva credentibus salus promittitur.* — *Fidelis est justus potestate.* — Adducebantur secundo loco testimonia quæ omnibus credentibus vitam et salutem attribuunt, quod verum non esset, si fides tantum esset fundamentum et radix, et non forma dans vitam et salutem. Ad quæ omnia generaliter et uno verbo respondetur vitam promitti omnibus credentibus sicut oportet, utique fide viva et operante, non otiosa et mortua, ut docuit Jacob., cap. 2, et eleganter explicuit Augustinus, præfat. in Psalm. 31, et lib. 83 Quæstion., quæst. 76, et sermon. 53 de Tempore, ubi ait fidei attribui salutem, *quia, per ipsam, salutem æternam impetramus;* et addit inferius : *Vere beatus est qui et recte credendo bene vivit, et bene vivendo rectam fidem custodit,* etc. Ad majorem autem veritatis ostensionem libet ad singula testimonia hoc responsum applicare. Et imprimis aliquando dicuntur omnes credentes esse justi, non actu, sed potestate. Sic enim Joan. 1, de Verbo Incarnato dicitur : *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus.* Ubi non omnes credentes dicuntur fieri filii Dei, sed accipere potestatem ut fiant filii Dei, quia recipiunt fidem per quam possint impetrare justitiam, vel quia per fidem excitantur ut tandem in Deum convertantur et vivant, vel quia credentibus in Christum datur potestas recipiendi baptismum, per quem *ex Deo et non ex sanguinibus nati sunt.* Sic etiam dixit Joann. 3 : *Sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam.* Nam hic quidem est finis adventus Christi, et omnes credentes illum consequi possunt, non tamen omnes assequuntur, quia non omnes volunt.

12. *Ad Rom. 1 solvitur.* — In hunc ergo modum potest optime intelligi primum testimonium Roman. 1, ubi Evangelium esse di-

citur *virtus omni credenti, quia in eo revelatur justitia ex fide,* id est, quia in eo prædicatur fides, quæ est virtus per quam homines possunt justificari, si velint. Sed instat Calvinus, quia ibi additur : *In eo revelatur justitia Dei ex fide in fidem*, et non dicitur ex fide in opera, sed ex fide in fidem, attribuendo utique fidei tam initium quam consummationem justificationis. Sed est frivola objectio. Primo quidem, quia nec verba id significant, nec Patres ita exponunt, sed multis aliis modis, scilicet ex fide annuntiantium in fidem credentium, ut Augustinus, de Spirit. et litter., cap. 11, vel ex fide venturi Christi vel obscura veteris Testamenti in fidem explicitam Christi, vel ex fide inchoata seu mortua in fidem vivam, seu ex fide credente in fidem operantem per charitatem, ut ipse alibi dixit. Unde juxta hanc ultimam expositionem quæ probabilissima mihi videtur, potius ibi significat Paulus justitiam Evangelicam non consistere in sola fide credente, et quasi speculativa, sed in fide practica et operante. Hæc enim est justitia quæ in Evangelio revelatur, dicente Christo : *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis*, Matt. ultim.

13. *Joannes, Epist. 1, c. 5, dissolvitur. — Aperte hæretici oppugnantur.* — Simili modo facile responderi potest ad verba Joannis, cap. 5, Epistol. 1, dicentis : *Omnis qui credit quoniam Jesus est Christus, ex Deo natus est*, ut sermo sit potentialis, id est, ex Deo nasci potest. Joannes enim præcipue intendit docere, neminem posse ex Deo nasci nisi credat Jesum esse verum Messiam; tamen hoc explicat per illam affirmationem, quia qui fundatus est in illa fide facile potest ex Deo nasci, quod non credenti est impossibile. Vel, sicut proxime dicebamus, qui credit non solum speculative, sed practice Jesum esse Christum, et per illum movetur, et obedit illi, ex Deo natus est, præcipue cum illius fidem in baptismo profitetur. Præterea, regula generalis est, hujusmodi affirmationes quæ in Scriptura absolute proferuntur, posita una conditione necessaria, non excludunt reliquas, sed potius semper subintelliguntur, ita ut sensus sit, ex Deo natus est, quantum est ex parte fidei, sicut idem Joannes dixit, cap. 3 : *Qui habet hanc spem sanctificat se*, utique quantum est ex parte spei, si alia necessaria non desint. Denique intelligitur de credente fide viva, non mortua. Quod non melius quam ex eodem Joanne in eadem Epistola probamus; tot enim sunt evidentia ejus testimonia, ut incredibilis protervia sit nolle unum per plura intelligere, sed potius per unum male intellectum multa corrumpere. Ait enim Joannes, in eadem Epistol., cap. 2 : *Qui dicit se nosse Deum, et mandata ejus non custodit, mendax est ;* et iterum : *Qui dicit se in luce esse, et fratrem suum odit, in tenebris est usque adhuc.* Nihil certe accommodatius contra hujus temporis hæreticos dici potuit; jactant enim se in luce manere, si credant se esse justos, licet charitatem non habeant, quæ magna cæcitas est. Et ideo addit idem Apostolus in cap. 3 : *Filioli, nemo vos seducat, qui facit justitiam justus est ;* et infra : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit ;* et iterum : *Qui non diligit, manet in morte,* et alia multa similia in alia Epistola leguntur, quæ catholicam sententiam aperte confirmant, verumque sensum illorum verborum declarant. Denique eodem modo dicuntur in Actibus remissionem peccatorum accipere, omnes qui in Christum credunt, utique si velint, vel si fidem non otiosam, sed actuosam, sicut oportet, habeant.

14. *Universalis Patrum solutio. — Ad Origenem.* — Ad Patres eædem responsiones adaptandæ sunt, nam eodem modo loquuntur quo Scriptura, et tam multipliciter tamque evidenter docent in aliis locis necessitatem aliarum dispositionum ultra fidem intellectus, ut de vero sensu unius vel alterius voculæ, quam in aliis locis addunt vel omittunt, nemo prudens dubitare possit. Ut tamen, si fieri potest, protervis etiam hoc persuadeamus, per singula objecta breviter discurremus. Generaliter autem, pro his qui addunt particulam *sola,* dicimus nunquam per illam excludere voluisse alias internas dispositiones necessarias ad justitiam quas aliis locis requirunt, sed aliquid aliud quod secundum circumstantiam loci judicandum est. Origenes ergo dum ait solius fidei justificationem sufficere posse, etiamsi nihil operis fuerit completum, de fide per charitatem formata loquitur, unde solum excludit opera externa. Utrumque patet ex eodem statim, in c. 4 ejusdem Epistolæ ad Roman., ubi, ut supra retuli, dicit justitiam fide inchoari, spe erigi, charitate consummari. Et expresse adjungit : *Credentibus quidem Christo, nec tamen deponentibus veterem hominem cum actibus suis, fides non potest ad justitiam reputari.* Similiter Hilarius, canon. 7 in Matth., non tantum fidem, sed etiam observationem præcepto-

rum Domini ad vitam animæ postulat; cum ergo, canon. 8, dicit fidem solam justificare, legi veteri fidem opponit, ut ex contextu clarum est, ideoque solam legem excludit, quæ, teste Paulo, justificare nunquam potuit.

15. *Ad Basilium.*—Basilius autem, in Constit. Monast., cap. 16, ita scribit : *Omnibus autem rebus, priusquam ad eas aggrediamur, viam munire debet, ac præstruere ea quæ in Deum fides est, eique comes una spei alacritas adjungenda, qua videlicet et fide fultas animi vires suffulciamus, et spei alacritate animo ad res honestas erectiores simus;* et infra : *Ad perfectum virtutis cumulum utraque conjuncta simul esse oportet, et humanum studium et auxilium cœleste fidei opera ascitum et comparatum,* ubi non ponit fidem ut formam justificantem, vel ut manum apprehendentem justitiam, sed ut fundamentum et principium cui adjungit spem, quibus justitiæ consummationem impetrari dicit; sicut etiam in libro de Spiritu Sancto, capite duodecimo, in fine, dicit *fidem perfici per baptismum, baptismum autem fundamento fidei niti. Ac præcedit* (inquit) *professio ad salutem, sequitur autem baptisma consignans pactum nostrum,* id est, alia Spiritus Sancti dona et virtutes infundens, quibus consummatur justitia, et homo animo, et verbis, et opere immutatur, ut idem Basilius pluribus confirmat in Regul. moralib., regul. 20. Unde, in Homil. de Humilitat., per particulam *sola* humanam tantum justitiam excludit. Nam cum multa dixisset contra arrogantiam in humana sapientia fundatam, adducit Paulum dicentem : *Qui gloriatur, in Domino glorietur;* et cum eodem concludit : *Perfecta gloriatio est in Deo, quando neque propter suam ipsius quis justitiam extollitur, sed agnoscit se quidem vera destitui justitia, verum sola in Christo fide justificatum esse.* Ex quo contextu aperte constat Paulino more exclusisse justitiam humanam in humana sapientia fundatam, non supernaturalem justitiam fundatam in sola fide, quam infra etiam cum Paulo vocat *justitiam quæ ex Deo est in fide,* per quem loquendi modum evidenter significatur, justitiam illam, quæ ex Deo est, aliquid ultra fidem esse, quod in fide datur seu fundatur, et subjungit statim gloriam veram hominis sic justificati esse ut omnia sua mortificet, futuram in Christo vitam quærat, per omnia in gratia et dono Dei vivat, et alia quæ prosequitur.

16. *Ad D. Ambrosium.— Occurritur tacitæ objectioni.—Idem Ambrosius.* — Ex Ambrosio expresse habemus fidem solam non sufficere, nam, Hebr. quarto, sic inquit : *Magna quidem res est fides, et salutaris, et sine hac non est salvari possibile alicui, sed sola fides non sufficit; operari fidem per dilectionem necessarium est, et conversari digne Deo.* Quod si quis dicat non esse certum commentaria illa esse Ambrosii, advertat objectionem ex illis commentariis præcipue esse desumptam, et ex sermone non magis certi auctoris. Et tamen nos illo responso non utimur, quia satis est quod illa opera vel Ambrosii, vel gravis auctoris Catholici esse censeantur. Habemus tamen satis expressam fidem Ambrosii in loco indubitato. Nam, libro septimo, in capite decimo quarto Lucæ, prope initium : *Fides* (ait) *et ratio quæritur;* et infra : *Nec hoc tamen plenum est, ut aliquis vocatus adveniat, nisi vestem habeat nuptialem, hoc est fidem habeat et charitatem.* Et enarration. in Psalm. 61, circa illa verba : *Effundite coram illo corda vestra,* inquit : *Qui induit fidem, prius perfidiam debet exuere, evacuare cor suum ab omni labe malitiæ, ut capax fiat cor ejus gratiæ spiritualis. Ideoque Apostolus ait : Renovamini spiritu mentis vestræ. Cum enim effunditur vetus malitia, nova sumitur gratia, qua unusquisque renovatur.* Non poterat certe clarius describere modum renovationis per fidem, vel quid ultra fidem necessarium sit declarare. Igitur in locis quæ ex Ambrosio in Epistola ad Romanos citantur, cum dicit *solam fidem,* legem excludit, non alios actus vel opera ab ipsa fide procedentia. Nam in capite tertio, cum dixisset legem non potuisse justificare, sed fidem, subdit in § *Justificati: Justificati sunt gratis, quia nihil operantes, neque vicem reddentes, sola fide justificati sunt dono Dei.* Ubi aperte excludit legem et omnia opera antecedentia fidem, non vero donum Dei consequens fidem. Unde in § sequenti, ita dicit non justificari hominem apud Deum, nisi per fidem, quod statim declarat, dicens : *Nulla faciens opera legis.* Unde, in eodem capite, § *Hoc juxta,* ait : *Quamvis peccatores simus, reformamur tamen per pœnitentiam;* et in § sequenti : *Non tradit fides quemquam peccare debere, quippe cum judicaturum Deum prædicet, sed delinquentibus consulit, ut recuperata salute sub lege Dei viventes jam non peccent.* Unde licet etiam intelligere, sed nomine fidei comprehendere Ambrosium totam fidei doctrinam, quod usitatum quidem est, ac proinde cum solam fidem nominat, non excludere actus et opera

quæ ipsa fides Evangelica necessaria esse docet, sed quicquid extra hanc fidem additur, et præsertim legalia. Et in eodem sensu loquitur capite quarto. Quia vero interdum videtur etiam necessitatem pœnitentiæ et laborum excludere, advertendum est loqui in ordine ad baptismum, et excludere non internam pœnitentiam, sed externam et laboriosam satisfactionem. Unde in § *Hoc ipsum* ita concludit : *Propheta tempus felix pravidens in Salvatoris adventu beatos prædicat, quibus sine labore, vel aliquo opere per lavacrum remittuntur, teguntur et non imputantur peccata.* Et in ultimo § cum dixisset solos fideles esse filios Dei, addit : *Pro infinita enim magnificentia sua Deus hoc donavit diligentibus se, quod sua dignum est majestate.* Et tandem in eodem capite nono, § *Salvari*, cum dixisset decrevisse Deum *salvare homines per fidem*, ita exponit : *Quia sublatis omnibus neomeniis, et sabbato, et circumcisione, et lege escarum, et obligationibus pecorum, sola fides posita est ad salutem*, evidenter excludens legalia, et sub fide totam Evangelicam legem comprehendens.

17. *Locus alius S. Ambrosii expenditur.* — Denique allegatur Ambrosius, sermon. 45, quia dixit *suffecisse latroni ad justitiam, Domino credidisse ;* si autem hæretici fideliter agere voluissent, alia Ambrosii verba addidissent. Nam in principio illius sermonis his verbis refert quæ in præcedenti dixerat : *Meminit, fratres, vestra dilectio me dedisse rationem cur tantorum criminum inveteratus, et scelerum suorum confessione damnatus, paradisum in ipso patibulo potuerit promereri*, etc. At vero in præcedenti sermon. 44 tanti beneficii causam exponens, sic inquit : *Primum quod iste latro devotione fidei tam repente mutatus est, ut præsentem pœnam despiceret, ac de futura venia precaretur, et magis crederet utile sibi esse de æterno judicio quam de præsenti supplicio postulare. Reminiscens enim scelerum suorum, et pœnitudinem gerens, plus incipit dolere quod sperat quam sentire quod patitur.* Hæc est ergo fides quam latroni suffecisse in altero sequenti sermone dixit Ambrosius, et in eodem sermon. 44 dixerat : *Qui propter scelera damnatus fuerat ad pœnam, propter fidem translatum esse ad gloriam,* semper intelligens actuosam fidem, non otiosam, vivam, non mortuam, ut hinc intelligatur Patres de fide loqui more Scripturæ, et quia inter catholicos confidenter loquuntur, non semper singulas partes addere vel explicare. Nec dubitandum est illos sermones esse Ambrosii, nam et pietas, et stylus, et sententiarum ubertas Ambrosiana sunt, et ideo in Romana nihil in eis adnotatur, sicut in aliis quæ apud Maximum vel Augustinum reperiuntur fieri solet.

18. *Chrysostomi verba.* — Juxta hæc facile est intelligere verba Chrysostomi de eodem latrone, cum dicit : *Credidit tantum, et justificatus est.* Illa enim particula *tantum* non excludit internos actus comitantes, et quasi formantes fidem ut justificare valeat, sed excludit externa opera pœnitentiæ, satisfactionis, et aliorum mandatorum, ut statim circa Augustinum explicabimus. Alioqui enim fidem non sufficere ad salutem sine recta voluntate, frequentissime docet Chrysostomus, ut videre licet homil. quinta, vigesima quinta, vigesima sexta, et septuagesima in Matth., et homil. prima ad Timot. : *Non sola fide opus est, sed etiam charitate ;* et in Epistol. ad Roman sæpe. Unde in alio loco ad Titum cum dicit : *Cur alia infers?* illud relativum *alia*, refert legalia et similia superstitiosa de quibus ibi loquebatur; illa ergo solum excludit, cum dicit fidem justificare solam. Unde subjungit : *Quid legis jugo collum submittis?* Unde recte dici potest nomine fidei ibi totum Evangelium ejusque præcepta intellexisse.

19. *Revincit hæreticos D. Bernardus.* — Bernardus autem in eisdem locis in quibus allegatur evidentissime refellit hæreticam pravitatem. Nam, in epistol. 77, errorem dicentem adultos non posse salvari per baptismum in voto, si reipsa baptismum non suscipiant, etiam ob impotentiam, elegantissime impugnat, et statim in initio impugnationis ait : *Si ante exitum resipuerit, et voluerit, et petierit baptizari, sed mortis præoccupatus articulo forte obtinere nequiverit, dum non desit fides recta, spes pia, charitas sincera, propitius sit mihi Deus, quia huic ego, ob solam aquam, si defuerit, nequaquam omnino possum desperare salutem.* Ecce fidem quam Bernardus ut necessariam postulat. Unde, licet millies postea diceret *sola fides*, nihil horum excludere censeri posset, sed realem baptismi susceptionem de qua ibi disputabat; paulo vero inferius referendo Ambrosium, dicit, *illum homini non baptizato et mortuo fidenter de sola fide salutem præsumere ;* statim vero adjungit, *et tribuere indubitanter bonæ voluntati quod defuit facultati*, quod merito addidit, quia in tota illa oratione de Obitu Valentiniani Ambrosius nunquam tribuit soli

fidei gratiam sine baptismo obtentam, sed bonæ voluntati. Allegat deinde Bernardus Augustinum, libro 4 de Baptismo, cap. 22, dicentem *non solum martyrium, sed etiam fidem conversionemque cordis posse supplere baptismum, si forte ad celebrandum baptismi mysterium in angustiis temporum succurri non potest.* Et iterum infra cum dixisset Bernardus : *Credens ipse sola fide posse hominem salvari*, statim addidit, *cum desiderio percipiendi sacramentum, si tamen pio desiderio mors anticipans, vel alia quæcumque vis invincibilis obviaret.* Cum ergo inferius dicit interdum solam fidem sufficere ad salutem, et quod sola fides salutem valet obtinere, et realem tantum susceptionem sacramenti evidenter excludit, et a fide piam voluntatis conversionem non separat. Unde infra iterum ait : *Si recordatus fuerit homo necdum salutis percepisse mysterium, et dolens pœnitensque toto desiderio expetierit, et mortis celeritate assequi nequiverit, damnabit fidelem suum Deus?* Ecce de quali fideli loquitur, vere utique pœnitente ; ita ergo loquitur de sola fide per charitatem interius operante, licet exteriori careat sacramento. Est ergo evidens et mens Bernardi et hæreticorum fallacia. Nec majori fide alter locus allegatur, hæc enim sunt integra verba Bernardi : *Quisquis pro peccatis compunctus esurit ac sitit justitiam, credat in te qui justificas impium, et solam justificatus per fidem pacem habebit ad Deum.* Quomodo per solam fidem, si compunctionem cordis adjunctam habere supponitur? Certe, quia de illa fide loquitur quæ cor contritum efficit, et particula *sola* excludit vel compunctionem non fundatam in fide, vel aliorum operum absolutam necessitatem, juxta dicta in priori testimonio. Denique catholicam in hac parte doctrinam plane et sapienter tradit idem Bernardus, sermon. vigesimo quarto, tractans verba illa : *Recti diligunt te.*

20. *Confundit hæreticos S. Augustinus in loco allegato.*—Superest Augustinus, qui licet pro necessitate operum cum fide tam acriter pugnaverit, et contra istos hæreticos tanta antea scripserit in lib. de Fide et operib., et passim in aliis suis operibus, nihilominus propter unum vel aliud verbum ab hæreticis in suam sententiam trahitur. Neque solum in aliis, sed etiam in eo ipso loco quem hæretici allegant eos confundit. Nam ibidem ait errasse hæreticos qui dixerunt salvari hominem per fidem, etiamsi flagitiose vivat, eosque Apostolum non intellexisse. Respondere tamen possunt Augustinum ibi postulare opera post justificationem, non vero ad ipsam justificationem per fidem. Eos autem convincet idem Augustinus, serm. 16 de Verb. Apostoli, dicens : *Si fidem habemus, jam aliquid habemus justitiæ;* aliquid, dicit, non totam ; et rationem reddit, quia fides tantum dat credere, et dæmones credunt et contremiscunt ; ut ergo discernatur fides, et perficiatur justitia, inquit : *Adde ergo fidei spem, et quæ spes, nisi de aliqua conscientiæ bonitate? speique ipsi adde charitatem*, etc. Et ideo serm. 23 de Verb. Apostol. : *A fide* (ait) *domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.* At vero domus seu templum Dei spirituale in justificatione hominis ædificatur ; ergo non sola fides illud consummat. Quin potius in aliis locis idem Augustinus docet illam esse fidem otiosam quæ per dilectionem non operatur, ut serm. 53 de Temp., et Præfat. ad Ps. 31 ; non esset autem otiosa nec vacua, si justum hominem efficeret.

21. *Dubium in verbis Augustini augetur. — Prima responsio. — Rejicitur. — Secunda solutio. — Displicet.* — Quamvis autem hæc vera et clara sint, non caret dubitatione cur Augustinus in priori loco dixerit quosdam justificari sine bonis operibus antecedentibus justificationem, et interdum non permittitur habere sequentia, quia præmature moriuntur, et loquitur non solum de infantibus (in quibus id per se notum est, quia non per propriam dispositionem justificantur), sed etiam de adultis, in quibus id obscurum est. Quia vel Augustinus sentit aliquos justificari cum sola fide sine operibus concomitantibus ipsam, quod hæretici volunt, vel non recte dicit aliquos adultos salvari sine bonis operibus, nec recte id colligit numerando antecedentia et sequentia opera, illaque excludendo, cum omittat concomitantia opera disponentia ad justitiam. Respondent aliqui loqui Augustinum de fide viva, quæ sine actuali operatione potest esse viva per habitualem gratiam. Sed, licet habeat locum in homine justificato in infantia, non tamen in his qui adulti justificantur, de quibus nunc loquimur, et Augustinus loquebatur. Alii Augustinum exponunt de operibus factis viribus propriis, quorum meritum respectu justificationis excludere intendit. Sed, licet aliis locis ita loquatur Augustinus, et ibi ita debeat intelligi quoad opera quæ antecedunt fidem, non habet illa expositio locum quoad opera subsequentia fidem ; ergo necesse est loqui gene-

ratim de bonis operibus, sive propriis viribus, sive per gratiam factis, nam opera quæ non permittitur facere justus morte præventus non sunt tantum naturæ, sed etiam gratiæ.

22. *Tertia expositio. — Exploditur.* — Alii ergo dicunt loqui Augustinum de operibus mandatorum, et quæ sint in præcepto, et tantum illorum absolutam necessitatem excludere, quia fieri potest ut aliquis adultus eo tempore justificetur quo nec Deum actu amare, nec contritionem habere ex præcepto teneretur, et quod moriatur priusquam tempus implendi aliquod præceptum occurrat. Quam expositionem etiam Origeni et Chrysostomo aliqui accommodant. Sed mihi non placet, quia non potest adultus justificari extra sacramentum quin præceptum dilectionis Dei vel pœnitentiæ impleat. Nam, licet fortasse pro illo momento vel tempore tale præceptum nondum obligaret, nihilominus ejus obligatio impleta manet, nam qui solvit debitum prius quam tenetur, vere solvit, et ab obligatione liberatur, et qui summo mane diei festi missam audit, præcepti opus facit, ejusque obligationi satisfacit, etiamsi pro illa hora nondum urgeretur illo præcepto, et in quocumque alio præcepto affirmativo idem videre licet. Et ratio est, quia, licet tale præceptum non pro semper obliget, obligat tamen semper, et hoc satis est ut, quoties opus ejus fit, impleatur, si antea non erat impletum. Eo vel maxime quod in casu in quo Augustinus loquitur, necessarium erat actum contritionis fieri eo tempore pro quo præceptum obligabat, quia loquitur de justificatione quæ fit in articulo mortis adeo vicinæ, ut non permittat tempus bene operandi post justificationem, ut in bono Latrone contigit, de quo alii loquuntur. At vero in homine antea in peccato existente, pro illo articulo maxime obligat præceptum contritionis; ergo non potest quis tunc justificari sine omni opere præcepto, saltem interno; ergo non potest in illo sensu verum esse hominem illum justificari sine omni opere præcepto, tam interno quam externo.

23. *Vera decisio, et mens Augustini.* — Dico ergo intentionem Augustini illo loco solum fuisse docere quod, licet opera non fuerint homini necessaria ante fidem, ut per fidem justificaretur, quia justitiam et fidem gratis accepit, nihilominus indigere operibus justis, etiam post justificationem obtentam, ut illam non amittat. In quo doctrinam hæreticorum damnat, ut latius lib. 10 videbimus. Quia vero illa bona opera subsequentia fidem non sunt simpliciter necessaria in re, sed si fieri possint, et tempus detur, ideo addidit Augustinus posse aliquem perpetuam retinere justitiam sine operibus subsequentibus fidem, si vivere non permittatur. Ubi loquitur de operibus subsequentibus tempore, non natura; nam ad hujusmodi opera est necessaria duratio vitæ post justificationem, non ad illa quæ simul tempore existunt, licet sint ordine naturæ posteriora. Et certe videtur maxime loqui de operibus externis; hæc enim sæpe non permittuntur fieri propter brevitatem vitæ, nam quoad internos actus vix potest contingere justificatio tam vicina morti, ut non relinquatur breve aliquod tempus exercendi bonum motum internum post obtentam justitiam, ut in bono Latrone et similibus considerari potest. Non videtur ergo Augustinus excludere actus internos, etiam tempore sub sequentes justificationem. Multo ergo minus excludit actus internos voluntatis in eodem momento in quo perficitur justificatio, imo illos supponit cum de fide per charitatem operante aperte loquatur. Et hactenus de testimoniis Patrum.

24. *Ad rationem primam.* — Prima ratio hæreticorum fundatur in alio errore de justitia imputativa supra impugnato, unde facile respondetur negando illud. Addere vero possumus, etiamsi verum esset justificari hominem per Christi justitiam sibi imputatam, gratis dici imputari potius ratione fidei quam dilectionis vel amoris ejusdem justitiæ, et applicationis ejus. Quia illa applicatio vel imputatio non fit per solam apprehensionem intellectus, ut apprehensio est; nam talis apprehensio esse potest in homine non credente; ergo vel apprehenditur per judicium quo quis firmiter credit sibi imputari justitiam Christi, vel per fiduciam qua firmiter id sperat; utraque autem ex his valde metaphorica apprehensio est, quæ majori ratione et proprietate potest attribui dilectioni et amori quo aliquis justitiam illam ut suam amet, vel sibi cupiat, volens sub illa et per illam, prout potuerit, justificari. Accedit quod nec de fide nec de fiducia potest dici, quod sit talis apprehensio justitiæ natura sua, si non fundetur in aliqua institutione et promissione Dei, ut est per se notum. Atque ita per fidem vel fiduciam apprehendi justitiam nihil aliud erit quam esse conditiones quasdam, quibus positis, ex promissione Dei justitia Christi homini applica-

tur, ut propter illam ei non imputentur peccata; ergo simili ratione potuit eamdem promissionem Deus facere amori vel pœnitentiæ; ergo per hos etiam actus potuit applicari justitia Christi. In Scriptura autem non minus, imo magis fit promissio remissionis peccatorum sub conditione dilectionis; ergo gratis tribuunt hæretici istam apprehensionem fidei vel fiduciæ, potius quam dilectioni. Quem discursum latius prosequitur Bellarminus, libro 1 de Justificatione, capit. 16, et Valent., 2 tom., disput. 8, quæstion. 5, punct. 4, § 1, vers. *Quarto*. Quocirca controversia cum hæreticis de vera vel imputata justitia, inhærente, vel extrinsecus denominante, longe diversa est a quæstione præsenti de actibus quibus justitia illa, qualiscumque sit, obtinetur; et quicquid sit de justificationis modo quoad formam, evidens est ex Scripturis non minus esse necessariam dilectionem et pœnitentiam ut recipiatur vel apprehendatur justitia, quam fides vel fiducia.

25. *Ratio secunda infirmatur. — Redarguuntur hæretici. — In forma satisfit.* — Ad secundam rationem, ex eo sumptam quod gratis justificamur, respondetur principium esse catholicum, quod in sequenti capite et infra, lib. 12, late tractandum est. Nunc breviter negamus consequentiam, sicut illam virtute negat Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 8, ubi declarat sensum in quo dicimur gratis justificari, nimirum, *quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.* Ex quibus verbis redarguere possumus hæreticos, quia si necessitas pœnitentiæ, verbi gratia, vel charitatis, obstat quominus justificatio gratis fiat, obstabit etiam necessitas actus fidei; vel si fides vel fiducia potest concurrere ad justificationem sine merito, poterit etiam amor vel pœnitentia. Consequentiam hanc inferius, tractando de merito, latius explicaturi sumus; nunc breviter ostenditur, quia, sicut pœnitentia vel amor est opus hominis, ita etiam et fides est opus nostrum. Nam Christus exigens fidem a Judæis, dicebat illis : *Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam æternam,* quod de actu credendi statim ipse explicuit, Joan. 6, et, sicut fides est opus Dei in nobis, ut ibidem dicitur, et donum Dei, ut ait Paulus, ad Phil. 1, ita etiam charitas et pœnitentia est opus et donum Dei, ut in superioribus late probatum est; et sicut unum ex his operibus est bonum, ita et aliud; vel si ipsi hæretici dicunt omnia opera nostra esse mala, idem cogentur de fide dicere. Ac proinde si vel hoc titulo vel quocumque alio negent actus nostros esse meritorios, profecto, etiamsi requirantur ad justitiam, non impedient quin justificatio gratis fiat; si vero dicant esse meritorios et ideo obstare gratuitæ justificationi, idem illis sequeretur de actu fidei. Vel denique si contendunt ab actu fidei concurrente ad justificationem separari rationem meriti, quia antecedit, idem nos dicimus (sicut Concilium dixit) de cæteris actibus, nam antecedunt justificationem ; ergo ex eo quod justificatio gratis et sine merito fiat, non magis inferri potest fieri sine necessitate pœnitentiæ, vel alterius similis dispositionis ex parte nostra, quam fidei, vel fiduciæ. Itaque evidenter convincitur eorum argumentum nihil magis contra nos, quam contra suam fidem urgere. Quomodo autem illa duo componantur, justificationem nobis dari gratis, et nihilominus non dari sine dispositionibus nostris, summatim dicitur, quia dispositiones et sunt ex spiritu gratiæ, et non merentur justificationem ipsam de condigno, ut postea latius dicemus.

26. *Ultimum argumentum in ipsos hæreticos retorquetur.— Distinguendum.* — Ultima ratio sumebatur ex alio principio, quod homo nihil boni potest operari prius quam justificetur, maxime id intelligendo Theologico more, ut nunc loquimur, de bono opere conducente ad salutem, quod pietatis dicitur. At hoc principium simili modo potest contra hæreticos replicari, nam fides est opus hominis, ut ostensum est, et præcedit justificationem saltem natura, cum secundum illos sit organum quo illam apprehendimus : vel ergo est opus malum, et sic per malum opus justi efficimur, quod absurdissimum est ; vel est opus bonum, et sic falsum est illud generale principium, et quod ipsi de fide dixerint, nos de aliis dispositionibus dicemus. Respondemus ergo principium illud posse in se et absolute considerari, vel prout fundatur in doctrina Augustini. Priori modo distinguendum est verbum illud *justificetur.* Accipi enim potest late vel stricte. Priori modo justificari dici potest qui ad justitiam moveri incipit, quamvis ipsam justitiam formaliter justificantem nondum acceperit; posteriori modo dicitur quis justificari in eo puncto quo apud Deum fit justus, ipsamque formam justitiæ infusam recipit. In priori acceptione verissime dicitur hominem nihil boni posse operari, prius-

quam ex parte aliqua justificetur, quia si opus est pium, etiamsi sit primum, per illud incipit aliquo modo justificatio, saltem remote, ut in superioribus visum est. At vero si justificandi verbum sumatur posteriori modo pro ipsa infusione justitiæ per quam homo justus constituitur, sic principium illud non est verum, nam potest homo multa pietatis opera efficere prius natura, imo et tempore, quam justus sit, ut in superioribus late probatum est.

27. *In doctrina Augustini solvitur superior ratio.*—Loquendo autem de doctrina Augustini, dicimus imprimis etiam in illa notissimum esse fidem antecedere justificationem perfectam, et posteriori modo pro gratiæ infusione sumptam, nam vulgare est apud ipsum fidem impetrare justitiam et remissionem peccatorum, epist. 105, lib. de Grat. et lib. arbitr., cap. 7, de Prædestinat. Sanctor., cap. 7; non posset autem aliquo modo impetrare, nisi aliquo modo præcederet; et interdum addit spem, interdum confessionem proprii peccati, vel orationem, ut in libro 2 cont. Parmen., cap. 8, agens de Publicano. Igitur cum dicit bona opera non antecedere justificationem, necesse est ut in alio sensu de justificatione loquatur, quod apud ipsum inusitatum non est. Nam is qui confitetur peccata dicitur inchoare justitiam, lib. 4 de Baptism., cap. 21, et tract. 4 in Joann., et in dicta epist. 105 dicit justificari hominem non sola remissione peccatorum, sed etiam inspiratione fidei, timoris, etc. Et ita videtur loqui, dicta quæst. 2 ad Simplician. et lib. de Fide et operib., cap. 4, nam generatim de gratia loquitur. Quod si alicubi loquitur de homine jam perfecte justo, vel loquitur de opere justitiæ, quod sit meritorium de condigno, ut plane videtur loqui in locis allegatis super Psalmos, vel loquitur non de uno aut alio opere justitiæ, sed de operatione justitiæ integra cum observatione omnium mandatorum, et hanc dicit non esse nisi in homine jam justo, et ita plane loquitur in libro de Spiritu et littera, et contra duas Epistolas Pelagian. Nihil ergo ex illo principio recte intellecto contra catholicam doctrinam inferri potest.

CAPUT XXII.

QUO SENSU DICAT PAULUS HOMINEM NON JUSTIFICARI EX OPERIBUS, ET NON CONTRADICAT JACOBO DICENTI HOMINEM EX OPERIBUS JUSTIFICARI.

1. *De operibus legis ex Apostolo objectio serpit.* — Ultima et præcipua objectio hæreticorum sumitur ex doctrina Pauli, sæpissime negantis hominem justificari ex operibus. Apud eum autem distinguere possumus duplicia testimonia, quædam, in quibus loquitur de operibus legis, ab aliis, in quibus generalius et sine ulla restrictione loquitur. Prioris generis sunt hæc, ad Roman. tertio : *Ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo* ; et infra : *Arbitramur hominem justificari per fidem sine operibus legis*. Et, ut ostendat se loqui de lege scripta, adjungit statim : *An Judæorum Deus tantum?* quia videlicet illis tantum data fuerat lex quam ibi *legem factorum* vocaverat : et similiter, ad Galat. 2, ostendens se loqui de Judæorum lege, inquit : *Nos ex natura Judæi, et non ex gentibus peccatores, scientes autem quod non justificatur homo ex operibus legis, nisi ex fide Jesu Christi, et nos in Christo Jesu credimus, ut justificemur ex fide Christi, et non ex operibus legis, propter quod ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo. Si enim per legem justitia, ergo gratis Christus mortuus est.* Et in capite quinto : *Evacuati estis a Christo, qui in lege justificamini, a gratia excidistis ; nos enim spiritu ex fide spem justitiæ expectamus.* Et ad Philippens. 4 dicit omnia legalia contemnere : *Ut Christum* (ait) *lucrifaciam, et inveniar in illo non habens meam justitiam quæ ex lege est, sed illam quæ ex fide est Christi JESU, quæ ex Deo est justitia in fide.*

2. *Absoluta Pauli testimonia objiciuntur.*— Posterioris ordinis sunt illa testimonia in quibus Paulus absolute et sine limitatione ulla negat hominem justificari ex operibus. Præcipuum est, ad Roman. 4 : *Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum* ; unde tacite subsumit : Sed Abraham apud Deum gloriam habet ; ergo non est ex operibus justificatus. Ubi jam non de operibus legis, sed simpliciter de quibuscumque operibus loqui videtur. Quod magis comprobat ratio quam subdit, sic enim argumentatur : *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum de-*

bitum; ei autem qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei. At vero Abraham justificatus est, quia credidit Deo, et fides est illi reputata ad justitiam, ut Scriptura dicit; ergo non est ex operibus justificatus. In quo argumento major propositio necessario de quibuscumque operibus intelligenda est, quia merces quorumcumque operum gratiam excludit, sicut idem Paulus, c. 11 ejusdem epistolæ, dicit : *Si gratia, jam non ex operibus, alioqui gratia non est gratia.* Unde ad Ephes. 3 : *Gratia* (inquit) *estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est, non ex operibus, ut ne quis glorietur.* Quæ ratio exigit ut excludantur omnia opera, quia de quibuscumque propriis posset quis gloriari. Ac denique quoties Paulus absolute excludit opera, omnia removet, ut Roman. 9 : *Non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei,* etc., ut ponderavit Augustinus, libr. de Prædestinat. Sanctor., capit. 7; et 2 ad Timoth. 1 : *Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra,* etc.; ad Tit. 1: *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos;* et proprietas verborum id requirit, tum quia negatio vi sua omnia includit, nisi limitetur ex parte termini cui adjungitur, tum quia sermo est doctrinalis, et ideo sine limitatione traditus universali æquivalet.

3. *Ad priora loca Pauli.*—Priora igitur loca per se ac solitarie spectata a multis intelliguntur stricte de lege veteri quoad proprios ritus et cæremonias ejus. Et sic intellecta non habent repugnantiam cum Jacobo, ille enim nunquam his operibus legis tribuit justificationem; neque in se habent difficultatem, quia si de præsenti tempore sit sermo, certum est hominem non solum non justificari ex illis operibus, sed potius justitiam amittere, vel illi impedimentum apponere, si illa ut opera sunt antiquæ legis faciat. Si vero loquamur absolute de tempore ante datam legem, etiam est certum illa opera non fuisse necessaria ad justificationem, ut exemplum Abrahæ ostendit. Idemque est de omnibus gentilibus, etiam pro tempore legis antiquæ. Si denique loquamur de tempore pro quo illa lex duravit, et de Judæis qui illi subjiciebantur, sic etiam verum est nunquam fuisse justificatos ex operibus legis, ut illius erant, quia illa lex nihil ad perfectum adduxit, ut dicitur ad Hebr. 7, nec per se habebat vim justificandi, quia erat vacua et egena, ut tom. 3 de Sacrament., et lib. ult. de Legibus ostensum est. Nihilominus tamen verum est potuisse homines illam legem servantes justificari, tum prima justificatione, habentes cum fide et pœnitentia propositum servandi illam legem ad quam tenebantur, tum secunda justificatione, merendo augmentum justitiæ servando legem illam, ita tamen ut neutra justitia tunc daretur virtute legis, sed fidei, non otiosæ aut mortuæ, sed convenienter ad legem ipsiusmet operantis; lex enim vetus nec fidem nec legem connaturalem (ut sic dicam) ipsi fidei excludebat, imo in illa fundabatur. Unde Paulus, excludens dicto modo opera legis, non excludit legem fidei nec opera ejus, imo nec ipsa opera quæ lex habebat, quatenus fieri poterant et debebant spiritu fidei Dei et Christi. Quia vero Judæi increduli et Christo repugnantes, vel etiam male et ignoranter Christum admittentes, ita in lege confidebant, ac si materiali (ut sic dicam) observatione ipsius, et non ex fide Christi venturi ad salutem valeret, vel etiam necessaria esset, ideo Paulus contra illos scribens, et ad sensum illorum loquens, opera legis rejicit a justificatione, quia nec ad illam necessaria sunt, nec ex vi legis utilia, sed tota justificatio in spiritu fidei radicem habeat, et per opera fidei, ut talia sunt, comparetur seu compleatur. Si ergo illa testimonia in hoc sensu exponantur, nihil in illis habent hæretici quod objiciant, ut per se patet.

4. *Dubium.* — Difficultas vero est an hic sensus sufficiat, et an posteriora testimonia sint ita per priora limitanda et explicanda, vel potius priora per posteriora magis amplianda. Priorem partem videtur semper secutus Ambrosius, vel quicumque fuit auctor commentariorum in Paulum qui Ambrosio tribuuntur, et nonnulli alii qui putant sufficienter ac generaliter exponi omnia loca Pauli, quod ubique tantum excludat opera legis sub formalitate (ut sic dicam) operum legis veteris. Et videtur hæc responsio fieri probabilis. Primo, quia optime exponitur Scriptura, quædam loca per alia ita declarando, ut inconvenientia vel errores qui in alio sensu sequi possunt facilius vitentur; hoc autem in illa expositione observatur; ergo. Secundo, non est necessarium ut in omnibus Scripturæ locis de eadem re loquentibus, eadem verba semper repetantur, sed interdum licet unum vel aliud verbum omittatur, ex aliis locis subintellectum creditur. Sic enim supra dicebamus, ut, quoties Scriptura de justificatione loquitur et illam fidei tribuit, charitatis etiam mentionem faciat, nam ex aliis locis subintelligitur;

ergo similiter, licet Paulus, dicens *non ex operibus,* non semper addat *legis*, optime potest ex aliis locis subintelligi. Tertio, juvat, quod ubi prius Paulus absolute dicit *non ex operibus,* statim illud explanat in operibus legis veteris, ut in præcipuo loco, qui est ad Romanos quarto, postquam dixit Abraham non fuisse ex operibus justificatum, statim subjungit : *Dicimus quia reputata est Abrahæ fides ad justitiam. Quomodo ergo reputata est, in circumcisione, an in præputio? Non in circumcisione, sed in præputio.* Ubi statim restringit sermonem ad opera legis. Quarto, hoc modo facile conciliatur sententia Pauli cum Jacobo, qui, c. 2, eodem exemplo probat *fidem sine operibus mortuam esse,* quia *Abraham ex operibus justificatus est, offerens filium suum super altare,* etc., et simile exemplum adducit de Rahab meretrice, quia non loquitur de operibus legis, sed de aliis.

5. *Alia enodatio testimonii dixi Pauli.* — *Satisfit tacitæ objectioni.* — Nihilominus aliorum multorum sententia est, posteriora testimonia Pauli universaliter et ut sonant esse intelligenda. Primo quidem ac præcipue propter illa quæ ponderavimus, referendo ipsa testimonia. Secundo, quia per illa testimonia non solum damnantur Judæi fidentes de operibus legis, sed etiam Pelagiani qui de operibus naturæ et liberi arbitrii gloriabantur, et contra utrosque firmatur catholica veritas, quod gratia non detur hominibus propter eorum opera; ergo necesse est ut de quibuscumque bonis operibus intelligantur. Tertio, ita videtur exponi in Concilio Arausicano, canone 21 : *Sicut eis qui, volentes in lege justificari, a gratia exciderunt, dicit Apostolus: Si ex lege justitia, ergo gratis Christus mortuus est, sic et his qui, gratiam quam commendat et præcipit fides Christi, putant esse naturam, verissime dicitur : Si ex natura justitia, ergo gratis Christus mortuus,* etc. In quibus verbis virtute docet Concilium sententiam Pauli non de sola lege scripta, sed de lege naturæ, vel quacumque alia esse intelligendam, quia ratio ejus universalis est, et æqualiter de omnibus probat. Ac subinde indicat ideo de operibus legis veteris veram esse illam sententiam, quia universaliter etiam de operibus naturalis legis vera est, et propterea Paulum indifferenter loqui nunc de operibus legis, nunc absolute de operibus. Sumptaque est hæc sententia Concilii ex Augustino, l. de Grat. et lib. arb., c. 13, nam cum in 12 optime explicasset aliqua testimonia Pauli de operibus legis, ut factis ex adjutorio solius legis sine adjutorio fidei et gratiæ, infert in 13 legem non esse gratiam, et adjungit : *Si autem lex non est gratia, quia ut ipsa lex fiat, non lex adjuvat, sed gratia, numquid natura erit gratia?* Unde infert : *Sicut eis qui volentes in lege justificari,* etc., ut habetur in relato canone. Deinde libro de Spirit. et litter., capit. 8, 13 et sequentibus, optime ostendit sub lege factorum includere Paulum præceptum *Non concupisces,* quod morale et perpetuum est, ac proinde voluisse Apostolum docere non justificari hominem per quælibet præcepta bonæ vitæ, ut præcepta sunt, sed per spiritum fidei, quæ impetrat gratiam quibus præcepta serventur. Idem repetit, licet aliis verbis in cap. 17, et in c. 29 habet optima verba quæ infra referam. Ita etiam intellexit Paulum Hieronymus, in epistol. ad Ctesiphont., circa finem; et in eadem sententia est Prosper, contra Collator., cap. 22; sic enim ex dictis testimoniis Pauli contra Semipelagianos argumentatur : *Cum Paulus definiat quod non ex operibus legis justificatur omnis caro, et quoniam in Christo Jesu neque circumcisio, neque præputium valeat aliquid, sed nova creatura, quid iste impiam infidelium libertatem naturalibus instruit bonis et propriis vult justificare principiis?* Ubi aperte vult Pauli verba, *non ex operibus,* generaliter intelligenda esse. Denique D. Thomas, in cap. 3 ad Romanos, lect. 3, eamdem sententiam supponens, longe aliter exponit illud : *Non enim est distinctio Judæi et Græci,* quod supra objiciebatur. Ait enim docuisse Paulum commune esse Judæis et gentibus, non per legem aut ex operibus justificari, sed per fidem, quia omnes peccaverunt et egent gloria Dei. Excludit ergo Paulus cujuscumque legis opera. Neque obstat quod aliquando specifice loquatur de operibus legis, tum quia non illa specialiter ponit quia talia sunt, sed simpliciter quia quædam opera sunt, cum eadem ratio in cæteris operibus intercedat; tum etiam quia lex vetus in sua latitudine omnia quodammodo comprehendebat, id est, non tantum cæremonialia et judicialia, sed etiam moralia, quæ alias ad legem naturalem de se pertinent.

6. *Assertio.* — Hæc ergo sententia omnino vera censenda est, tum propter communiorem sensum Patrum et expositorum Pauli, tum quia est valde consentanea ad totam Apostoli doctrinam, consideratis omnibus sententiis et rationibus ejus, ut illas expen-

dimus; tum denique quia est plane necessaria, et concludit universaliter quod intendit, nimirum, fidem Christi esse necessariam omnibus ad salutem, tam gentibus quam Judæis, et non superesse aliam viam obtinendi justitiam Dei. Nam hinc evidenter sequitur, sicut lex vetus, ut talis erat, vim justificandi non habuit, ita neque legem naturæ pure sumptam, ut lex erat, illam habuisse. Quapropter cum præcepta moralia de se pertineant ad legem naturæ, necesse est ut illa, etiam ut quædam naturalia præcepta sunt, comprehenderit Apostolus, cum dixit non justificari hominem *ex operibus*, sive addiderit *legis*, sive non addiderit. Ponderari etiam potest cum Chrysostomo, cum Paulus dicit: *Arbitramur justificari homines per fidem sine operibus*, non dicere Judæum vel gentilem, sed homines, ut omnium hominum opera excludat, quod clarissime exposuit dicens: *Ex operibus legis non justificatur omnis caro coram illo;* ergo, sicut loquitur de omni carne, ita et de omni lege.

7. *Duo dubia.* — Supposita ergo hac vera expositione, duo circa illa tesmimonia exponenda supersunt. Unum est, quo sensu accipienda sit illa negatio: *Non ex operibus*, ut non repugnet doctrinæ Catholicæ de dispositionibus necessariis ad justitiam; aliud est, quomodo Jacobi sententia affirmans cum illa negatione Pauli sit concilianda.

8. *Duplex acceptio justificationis, et in prima expenditur Paulus.* — Ut primum exponamus, revocandum in memoriam est quod sæpe notavimus, justificationem interdum sumi pro tota mutatione, et progressu justificationis a sui initio usque ad infusionem justitiæ, interdum vero pro ipsa justitiæ infusione. Quod ergo Paulus ait, justificationem non esse ex operibus, potest ad utramque justificationem referri. Et quidem si referatur ad totam justificationem, sic clarus est sensus, et non minus clara est sententiæ veritas. Quia ante totam justificationem, id est, ante initium ejus, nullum opus præcedere potest ex quo justificatio contingat, sive tanquam ex merito, sive perfecto, sive imperfecto, sive ut ex dispositione, vel impetratione, ut in lib. 1 et 3 late ostensum est. Atque ita sententia Pauli in hoc sensu expugnat Judæos, et Pelagianos, ac Semipelagionos, et nullum argumentum possunt ex illa hæretici sumere contra doctrinam catholicam. Quia dispositiones ad gratiam sanctificantem, et ad remissionem peccatorum, de quibus nos locuti sumus, non sunt causæ aliquo ex dictis modis totius justificationis in dicto sensu, sed supponunt aliquod principium illius, non datum ex operibus, et ita tota justificatio nullo modo est ex operibus.

9. *In secunda item enodatur.* — *Hæretica objectio ruit.* — At vero si Paulum intelligamus de justificatione ipsa formali, et (ut ita dicam) essentiali et indivisibili, sic particula *ex operibus* significat idem quod, ex meritis de condigno. Estque expositio satis fundata in vi verborum, nam illud dicitur aliquis habere ex operibus suis quod ex merito suo comparat; apud Deum autem non est proprium meritum, nisi quod est de condigno, et ideo illud maxime dicitur non esse ex operibus, quod non est ex merito de condigno. Unde e contrario illud dicitur homo absolute habere ex operibus suis quod de condigno meretur, ut videtur loqui Jacob., capit. 2; ergo contraria negatio proprie negat hoc meritum. Favetque non parum huic expositioni Concilium Tridentinum, sess. 6, capit. 8, ubi exponit ideo nos dici gratis justificari, quia neque per fidem, neque per opera antecedentia justificationem gratiam promeremur. Ubi de proprio merito de condigno et prima gratia sanctificante loqui videtur, ut communiter sentiunt Doctores, et in lib. 12 videbimus. Gratis autem justificari apud Paulum idem est quod non ex operibus, ut constat ex Roman. 11; ergo sentit Concilium, non justificari ex operibus, idem esse quod non mereri de condigno justificationem. Denique favet Augustinus, epist. 105, dicens: *Nulla sunt merita justorum? Sunt plane, quia justi sunt; sed ut justi fierent, merita non fuerunt.* Ubi necesse est loqui de meritis simpliciter et de condigno, nam in eadem epistola admittit aliquale meritum imperfectum justificationis, ut suo loco videbimus. Et, concion. 26 in Psal. 118, cum dixisset non posse fieri opera justitiæ nisi ab homine justificato, objicit sibi confessionem publicam, dicens: *Unde ergo illi confessio?* et respondet: *Nondum quidem opus est justitiæ, sed delicti improbatio,* ubi per opus justitiæ intelligit plane opus meritorium de condigno. De his ergo operibus tacite exponit, cum dicitur justificatio non esse ex operibus. Et juxta hanc etiam expositionem cessat objectio hæreticorum, quia, licet ad infusionem justitiæ præcedant hominis dispositiones radicatæ in fide, et ex auxilio divino procedentes, nihilominus non sunt meritoriæ de condigno primæ gratiæ, ut in libro duodecimo patebit, ideoque, licet

prima gratia et remissio peccatorum dentur propter dispositiones in suo genere, nihilominus non sunt ex operibus in eo sensu in quo Paulus loquitur.

10. *Objectio contendens Paulum non recte exponi.* — Sed, licet hæc doctrina quoad utramque partem verissima sit, et satisfaciat objectioni secundum se spectatæ, nihilominus non videtur satisfacere Paulo omni ex parte, quia non loquitur tantum de prima justificatione, sive in priori, sive in posteriori sensu accepta, sed etiam de secunda justificatione, seu augmentatione justitiæ, quæ etiam solet justificatio dici, ut supra notavimus ex Apocal. ult. : *Qui justus est justificetur adhuc;* et Ecclesiast. 18 : *Ne verearis usque ad mortem justificari.* Ergo non recte exponitur Paulus de prima justificatione. Antecedens patet, quia Paulus adducit in exemplum justificationem Abrahæ, quando de illo dictum est : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam,* Genes. 15; tunc autem jam erat justus, ut ex cap. 12 Genes. constat. Nam, licet expresse non vocetur justus, tamen evidenter docetur habuisse fidem et obedisse Deo, eumque per sacrificium coluisse, et cum eo familiariter egisse, multaque promisisse et contulisse, protegendo illum ab inimicis; unde, in capit. 14, illi dixit Melchisedech : *Benedictus Abraham Deo excelso qui creavit cœlum et terram, benedictus Deus excelsus quo protegente hostes in manibus tuis sunt.* Quæ omnia manifeste ostendunt non solum fuisse Abraham eo tempore justum, sed etiam magnæ justitiæ virum, Deoque familiariter amicum; ergo necesse est ut verba dicta de illo in capit. 15, quod fides ejus reputata est illi ad justitiam, de secunda justificatione intelligantur; ergo de eadem loquitur Paulus, alias non recte ex illo loco argumentum sumpsisset.

11. *Dissolvitur.* — Ad hanc difficultatem respondere nunc possemus, etiamsi per se magna sit, non tamen quoad punctum de quo tractamus, nec quoad hæreticorum objectionem, quæ solum procedit contra dispositiones necessarias ad primam justificationem, ad quam, ut diximus, satis est quod vel ex nullo merito in priori sensu, vel non ex merito de condigno in posteriori sensu fiat. Quod si Paulus de secunda justificatione fuit locutus, inde non sumetur objectio contra primam justificationem ex dispositionibus, sed orietur specialis objectio contra meritum de condigno justorum, quia videtur Paulus etiam ab Abrahamo illud excludere. Existimo tamen dubitari non posse quin Paulus primam justificationem in sua sententia comprehendat. Nam, in dicto capite quarto ad Roman., in confirmationem suæ doctrinæ adducit verba Psalm. 31 : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* In quibus verbis evidenter est sermo de sola prima justificatione, in qua peccata remittuntur; ergo etiam Paulus de illa loquitur. Et quoad hanc partem optime accommodari potest doctrina hactenus data, et contra hæreticos satisfacit. An vero Paulus etiam loquatur de secunda justificatione, et in quo vero sensu dici possit illa non esse ex operibus, in puncto sequenti dicam.

12. *Paulus, et Jacobus in eamdem doctrinam non conspirant.* — Venio ergo ad aliud punctum de conciliatione duorum Apostolorum; certissimum enim est sententias illas non esse inter se contrarias, ut aliqui hæretici dicere tentantur, negantes propterea epistolam canonicam Jacobi ab ipso fuisse conscriptam. Cujus contrarium tanquam certum de fide supponimus, et supponit Augustinus, libro Octoginta trium Quæstionum, quæst. septuagesima sexta, qui potius dicit Jacobum scripsisse illam sententiam in epistola sua ad exponendum Paulum, qui male intelligebatur ab eis qui ita Pauli dicta acceperunt, *ut putarent, cum semel in Christum credidissent, etiamsi male operarentur, et facinorose flagitioseque viverent, salvos esse posse per solam fidem.* Unde infra subjungit non magis esse Jacobum Paulo contrarium quam Paulum sibi, qui ad Roman. 2 dicit : *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur*, et similia, quæ ex Roman. 8, Galat. 5, et 1 Corint. 6, refert. Similem doctrinam habet idem Augustinus, libr. de Fide et operibus, capite decimo quarto, ubi refert etiam Petrum, Joannem et Judam contra illam falsam Apostoli intelligentiam suas canonicas epistolas scripsisse. Existimatque propter obscuritatem istorum locorum Pauli dixisse Petrum, in epistola secunda, capite tertio, esse in epistolis Pauli quædam difficilia intellectu, quæ pravi homines ad suum interitum depravant. Et similia habet libro Octo quæstionum ad Dulciti., quæstione prima, et Præfat. ad Psalm. trigesim. primum. Cum ergo utriusque Apostoli testimonium indubitatæ fidei sit, et in specie verborum repugnantiam continere videantur, rationem con-

cordiæ inquirimus, quia non solum in generali, sed etiam in particulari de Abraham, et de eodem facto ejus in quo dicitur fidem ejus reputatam esse ad justitiam, Paulus dicit non fuisse Abraham justificatum ex operibus, Jacobus autem ex operibus dicit fuisse justificatum.

13. *Modus primus Apostolos conciliandi.* — Prima ratio conciliandi hos Apostolos, est quod Paulus de prima justificatione fuerit locutus, Jacobus vero de secunda, seu de augmento justitiæ. Hanc viam valde commendat Vega, libro 10 in Trident., capite octavo. Sequitur Bellarmin., libro quarto de Justific., capite decimo octavo, et quod magis est, addit ita conciliare illa loca Concilium Tridentinum, sessione 6, capitibus 8 et 10, et Augustinum in locis a nobis allegatis. Eamdem sequuntur in epistola ad Roman. Adam, et Claud. Guillial., capite tertio et quarto; Tolet., annotat. 13 in tertio capit., et annotat, 4 in 4; Benedict. Pereir. in capite quarto, disp. 1 et 2; Tiletan., Apolog. pro Concilio Tridentino, circa cap. decim., sess. sexta; Dried., de Captivit. et redempt. gen. human., tractat. quarto, part. quarta, capit. primo; Salmer., tom. 4, disputat. 28, et ex parte Valent., 2 tom., disp. 7, quæst. 6, punct. 3, § 3, in fine. Et suaderi potest, quia de Paulo jam ostendimus locutum esse de prima justificatione. Quod autem Jacobus loquatur de secunda, probari potest primo ex Concilio Trident., cap. 10, ubi cum dixisset justos suis operibus magis ac magis in dies justificari, in probationem affert verba Jacobi : *Videtis quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum ;* ergo supponit verba illa, *justificatur homo*, idem significare quod, in justitia crescit; ergo ex mente Concilii de hac justificatione locutus est Jacobus. Secundo, ex opere ipso quod Jacobus allegat id videtur evidens, ait enim : *Abraham pater noster nonne ex operibus justificatus est, offerens Isaac filium suum super altare?* Manifestum enim est tunc non fuisse justificatum a peccato; nam præter ea quod paulo ante ex Genes. ponderavimus, illud factum, quod Jacobus allegat, refertur Genes. 22, et in 15 jam fuerat illi fides reputata ad justitiam, et in cæteris capitibus usque ad 22 ejus sanctitas commendatur. Tertio, est hoc consentaneum intentioni Jacobi; disputat enim contra errorem dicentium fidelibus non esse necessaria opera, sed fidem sufficere; ipse autem ostendit esse necessaria opera etiam justis, ne a fide cadant et ut justitiam augeant. Quarto, ita videtur illum exponere Augustinus, in dicta quæst. 76; ait enim Jacobum ostendere justificatum per fidem non posse manere justum, si male vixerit, et hoc probare ex eo quod fidem Abrahæ (utique jam justificati) opera consecuta sunt. Et in alio loco, de Fide et operibus, cap. 14, dicit, *opera justitiæ sequi hominem justificatum, non præcedere justificandum.*

14. *Una urget difficultas hanc sententiam.* — Hæc sententia unam difficultatem patitur. Quia si dicat ita Jacobum Apostolum loqui de sola justificatione secunda seu augmento justitiæ, nec id satis argumenta facta cogunt, et ex textu Jacobi videtur posse impugnari. Prior pars patet, quia Concilium Tridentinum, allegando locum Jacobi pro secunda justificatione, sensit quidem Jacobum de illa esse locutum, non tamen exclusit aliam, nec unum ex alio sequitur. Et similiter Jacobus, utens exemplo secundæ justificationis Abrahæ, non addidit nec insinuavit exclusionem. Et similiter, ad intentionem ejus satis erat ostendere, præter fidem necessaria esse opera ad justitiam sive conservandam, sive obtinendam; ergo recte loqui potuit de justificatione abstrahendo ab utraque. Nec Augustinus id illi tribuit, sed tantum quod loquatur de operibus quæ fidem sequuntur. Posterior pars probatur, quia Jacobus inducit aliud exemplum de Rahab meretrice, quia de illa non legimus fuisse justificatam ante adventum exploratorum; ergo non est cur de meretrice id asseramus. Unde etiam Bellarminus supra, arguens contra Calvinum dicentem verbum justificandi significare apud Jacobum declarationem justitiæ, non collationem, hoc utitur argumento, quod, cum esset meretrix, non potuit justa declarari : *Sed vere justificata est* (inquit), *id est, ex infideli fidelis, ex meretrice justa facta est.* Idem dicimus de Paulo ; nam si illa sententia dicat ipsum Paulum locutum esse de sola prima justificatione, videtur aperte impugnari exemplo Abrahæ quod adducit, ut jam dictum est. Si vero de utroque Apostolo dicatur ita loqui de una justificatione ut aliam non excludat, sic non poterunt conciliari ex diversa significatione verbi justificandi, cum probatum sit ab utroque sumptum esse abstracte, ut utramque justificationem amplectatur.

15. *Quorumdam solutio.* — *Illius comprobatio.* — Ad hanc difficultatem ex mente dictorum auctorum responderi potest, dicendo,

et Jacobum de sola secunda justificatione, et Paulum de sola prima in suis conclusionibus (ut sic dicam) fuisse locutos, licet in probationibus exempla aliarum justificationum adduxerint. Hoc in Jacobo facile defenditur, quia etiam secundum exemplum de secunda justificatione optime intelligitur, nam verisimillimum est, quando Rahab nuncios suscepit, et alia via ejecit, jam fuisse justificatam a peccatis, et vocari meretricem, quia talis antea fuerat, et fortasse in populo talis esse credebatur, non quia coram Deo in illo statu vel peccato adhuc permaneret. Suadetur hoc, quia cum recepit exploratores jam credebat in verum Deum, ejusque timorem conceperat, sic enim ad illos introeuntes locuta est, Josue 2 : *Novi quod Dominus tradiderit vobis terram, etenim irruit in nos terror vester, et elanguerunt omnes habitatores terræ. Audivimus quod Dominus siccaverit aquas maris Rubri*, etc. Et cum narrasset mirabilia quæ et antea et tunc esset operatus cum populo suo, concludit : *Et hoc audientes pertimuimus, et elanguit cor nostrum, nec remansit in nobis spiritus ad introitum vestrum, Dominus enim Deus vester ipse est in cœlo sursum, et in terra deorsum.* Ex quibus verbis evidenter constat illam fuisse fidelem cum illa dicebat. Est etiam multo credibilis illam fidem non tunc primo concepisse, sed habuisse illam antequam exploratores ad illam venirent, quia semper de præterito loquitur : *Novi quod Dominus*, etc., *audivimus quod siccaverit*, etc., *et hoc audientes pertimuimus*, etc. Et ita Paulus, ad Hebr. 11, dicit fide liberatam esse, excipiens *exploratores cum pace*, significans jam habuisse fidem cum illos excepit, et ex fide id fecisse; et idem significat Jacobus, cum dicit : *Fide justificata est excipiens nuncios*, etc. ; cum ergo illos excepit, per fidem operata est; hoc enim modo conducit exemplum ad probandum non sufficere fidem, nisi operetur, quod Jacobus intendebat.

16. *Magis declaratur. — Effugium nihil valet.* — Quod autem illa fides esset tunc jam viva et non mortua, imprimis videtur esse sententia Chrysostomi, homil. 3 de Pœnitent. dicentis : *Non solum dilectione* (scilicet in proximum), *sed etiam fide prævia, atque in Deum dispositione salutem consequitur.* Et inferius declarat concepisse prius veram pœnitentiam, quin etiam vocat illam *pœnitentiæ doctorem;* sentit ergo jam fuisse justificatam. Secundo, idem sentit Nazianzenus, orat. 16, dicens Rahab non excepisse in domum suam exploratores animo meretricio, ut eos in malum induceret, sed studio hospitalitatis, quod illi (inquit) *et laudi et saluti fuit.* Id nobis significat Paulus, ad Heb. 11, dum eam numerat inter justos qui, per fidem vivam operando, aliquid mirum operati sunt, vel singulare aliquod beneficium a Deo obtinuerunt. Quarto, homo non justificatur apud Deum proxime et immediate per opera misericordiæ a fide mortua procedentia ; ergo si Rahab recepisset exploratores ex sola fide mortua, non posset cum fundamento dici illam fuisse justificatam, id est, remissionem peccatorum consecutam, excipiendo nuncios, quia illud solum erat quoddam opus misericordiæ, non tamen erat per se dispositio ad justitiam. Quod si quis dicat per illud opus impetrasse dispositionem ad justitiam, et ideo illi tribui, sicut solet eleemosynæ tribui remissio peccatorum, profecto, licet hoc potuerit contingere, non videtur ad mentem Jacobi, quia de immediata quadam justificatione et omnino certa ex vi operis, ut procedentis a tali fide, loqui videtur. Alius autem modus justificationis per impetrationem dispositionis remotæ, aut operis de se mortui, est de se valde incertus; nec est cur dicamus divino instinctu id innotuisse Jacobo, sed verisimilius est illum supposuisse Rahab fuisse operatam ex fide viva, et veterem historiam Josue ita intellexisse. Atque hoc judicium mihi probabilissimum videtur. Verumtamen etiamsi daremus Rahab tunc fuisse primo justificatam, nihilominus sustinere facile possumus loqui Jacobum in assertione sua de secunda justificatione, usum autem esse illo exemplo, etiam de prima intellecto, ut quasi argumento a fortiori illo suam sententiam confirmaret. Nam si fides mortua bene operans potuit impetrare justitiam feminæ meretrici, multo magis fides per charitatem operans magis ac magis hominem justificabit.

17. *Diversitas inter utrumque Apostolum, atque inter eorum allegationem, historiamque Genesis.* — Circa sententiam Pauli, licet sustineamus illum de sola prima justificatione locutum fuisse, cum dixit non justificari hominem ex operibus, nihilominus dubitandum non est quin verba illa quæ de Abraham allegat : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam*, de secunda justificatione sint accipienda. Prius autem quam exponamus quomodo ab illis sumat argumentum, alia diversitas non solum inter Paulum et Jacobum, sed etiam inter utriusque allegatio-

nem et historiam Genesis explicanda est. Nam Paulus, juxta dictam expositionem, refert illa tanquam dicta de prima justificatione, Jacobus vero eadem refert tanquam dicta de tertia justificatione (ut sic rem explicem), cum illa dicta fuerint de secunda. Nam illa referuntur dicta quando Deus Abrahæ promisit successionem ex Isaac, et ille credidit, Genes. 15. Prima vero justificatio Abrahæ jam præcesserat ab eo saltem tempore quo Abraham credidit Deo ipsum vocanti, Genes. 12, ubi Scriptura non refert illa verba tanquam dicta de primo tempore in quo Abraham ita cœpit credere Deo, ut ejus fides reputata illi fuerit ad primam justificationem. E contrario vero post illud opus magnæ fidei Abrahæ, quod Genes. 15 refertur, narratur aliud insignius de voluntate sacrificandi filium ex obedienti fide, Genes. 22. Ibi tamen non dicit Scriptura Abrahæ fidem reputatam esse illi ad justitiam, et tamen Jacobus, referendo illud opus Abrahæ, addit : *Et suppleta est Scriptura, dicens : Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam.* Et licet 1 Machab. 2 dicatur : *Abraham nonne in tentatione inventus est fidelis, et reputatum est ei ad justitiam?* tamen Jacobus non ad illa verba, sed ad alia Genesis formaliter respicit, quamvis illa non alleget ut dicta de illa tertia justificatione (sic enim illam ad rem breviter explicandam, vocamus), sed ea commemorat ut in illa etiam ac maxime completa, quia in illo opere quasi consummata est justitia, non per fidem otiosam, sed per fidem operantem; sic enim ait Jacobus : *Vides quoniam fides cooperabatur operibus illius, et ex operibus fides consummata est;* et adjungit : *Et suppleta est Scriptura dicens : Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam.* Ubi non dicit : Et ideo dixit Scriptura, vel quid simile, sed inquit : *Suppleta est Scriptura*, id est, id quod alibi Scriptura dixit ibi etiam suppletum, seu impletum est, vel suppleri dicitur, quia, licet ibi verba non referantur, facto continentur. Quod etiam in libro Machabæorum indicatum est. Ad eum itaque modum responderi potest ad Paulum, licet ageret de prima justificatione, induxisse illa verba quæ de secunda fuerant dicta, quia in illa etiam fuerant impleta, et in illa possunt suppleri, ut sic dicam. Cur enim non potuit Paulus illa verba præcedenti justificationi accommodare, sicut Jacobus fecit. Atque ita respondet Toletus ibi, estque probabilis responsio, sed non adducit probationem, ut non videatur voluntaria. Et præterea non videtur esse par ratio de loco Jacobi et Pauli, nam Jacobus loquitur de justificatione Abrahæ jam justificati ex operibus, qualis etiam fuerat illa de qua illa verba dicta fuerant, et ita optima et necessaria est accommodatio. At, si Paulus loquitur de prima justificatione (ut supponitur), accommodat illa verba ad opera fidei hominis nondum justificati, de quo minor ratio esse videtur, et ita non videtur efficax testimonium ab illo adductum.

18. *Mens Pauli fit plana, et non dissonat a Jacobi sententia. — Responsio non acceptanda. — Hæretica objectio solvitur.* — Addendum igitur est Paulum afferre illa verba, ut dicta fuere, de quadam secunda justificatione Abrahæ, non accommodando illa ad primam, sed ex illis argumentando, et a fortiori colligendo tam Abrahamum quam quemlibet alium hominem non justificari, etiam prima justificatione, ex justitia suorum operum, sed necessarium esse ut justificetur ex fide. Ut autem ostendatur illatio, supponendum est, cum Paulus loquitur de justificatione ex operibus, intelligere justificationem ex merito operum, quod in fide non fundetur. Unde recte colligit, si Abraham etiam in secunda justificatione non potuit hoc modo justificari ex operibus, multo minus vel ipsum vel aliquem posse primam justitiam ex operibus consequi. Probatur, quia plus multo est fieri ex non justo justum, quam ex justo fieri justiorem ; si ergo Abraham non potuit justificari hoc posteriori modo nisi per fidem, multo minus potest quis priori modo justificari. Accedit quod Paulus facit vim in verbo : *Et reputatum est illi,* ideoque illud iterum repetit : *Dicimus enim quia reputata est Abrahæ fides ad justitiam,* et addit simile verbum ex Psalm. 31 : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum,* quia in illo, ut supra ponderavimus, denotatur acceptatio aliqua gratuita, quæ non nititur in solo labore operantis, sed aliquid gratiæ, condonationis vel liberalitatis habet. Unde augetur illatio facta, nam fides ipsa in homine etiam justo non justificat ex vi operis humani, sed ex vi gratiæ ; ergo multo minus potest ipsa prima justitia esse ex operibus humanis, sed ex fide. Vel aliter, etiam secunda justificatio est aliquo modo gratia, ut per verbum *reputatum est* significatur, ut ponderavimus ; ergo fundatur in priori gratia, et non in prioribus operibus ; ergo multo magis ipsa gratia, et justificatio prima non potest esse ex operibus, sed per

fidem. Denique respondent aliqui Paulum non adducere exemplum Abrahæ ut ostendat immediate primam justificationem non esse ex operibus, sed ut ostendat primam justificationem et beatitudinem illam, quæ tribuitur his quibus remissa sunt peccata, non fuisse propriam circumcisionis, sed in præputio etiam inventam esse. Nam Abraham justitiæ laudem assecutus est, et multo magis remissionem peccatorum. Sed hæc responsio vel in præcedentem revocanda est, vel non est acceptanda, quia Paulus revera voluit illo exemplo probare justificationem gratiæ sine operibus humanis. Sic ergo, licet Pauli intentio directa esset ostendere primam justificationem non esse ex operibus, optime ad id confirmandum sententiam dictam de secunda justificatione Abrahæ afferre potuit. Atque ita sententia Pauli nihil dissonat a sententia Jacobi, nam etiam Jacobus expendit Abrahamum fuisse justificatum ex operibus, quia fides cooperabatur illius operibus. Solvitur etiam facile objectio hæreticorum, quia Paulus loquitur de operibus secundum se, et ut non fundantur in fide, sed potius fidem fundare aut mereri reputantur; nos autem non talia opera, sed quæ ex ipsa fide sequuntur dicimus esse ad justificationem necessaria, imo in ipsa fide comprehendi, quia non fides otiosa, sed actuosa, et per charitatem operans justificat.

19. *Modus alius exponendi Apostolos.*—Verumtamen, his non obstantibus, multi graves auctores huic interpretationi non acquiescunt; putant enim utrumque Apostolum loqui de utraque justificatione, et tam de acquisitione quam de quocumque profectu justitiæ. Quod de Paulo suaderi potest, primo quia in universum vult excludere omnem gloriationem hominis de propria justificatione; ergo oportet ut non solum a prima, sed ab omni secunda justificatione illam excludat; per hoc autem illam excludit, quod non est ex operibus; ergo de omnibus intelligit non esse ex operibus. Secundo, quia utrinsque adducit exempla, et responsio quæ datur ad exemplum Abrahæ illis videtur nimis violenta, et non necessaria, cum possit simpliciori modo intelligi. Tertio, quia de illamet justificatione Abrahæ ait Paulus: *Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* De Jacobo idem probant simili fere modo, quia intentio ejus fuit fidem ad neutram justificationem sufficere, si non aliquid operetur, et quia exempla optime ad utramque adaptantur, nec oportet ad res incertas confugere, et quia de utraque habet legitimum sensum, quod Jacobus asserit.

20. *Expositio illorum doctorum ad loca Pauli et Jacobi.* — Quo sensu supposito, ait hæc sententia Apostolos istos non esse sibi contrarios, quia de diversis operibus loquuntur. Nam Jacobus aperte loquitur de operibus quæ et fidem supponunt, et quibus ipsa cooperatur, nam sententia quam assumpsit probandam hæc est: *Fides si non habeat opera, mortua est in semetipsa.* In qua et fidem supponit ante opera, et opera vult aliquo modo ex fide. Et ideo inducendo Abrahæ exemplum, ait: *Vides quoniam fides cooperabatur operibus illius, et ex operibus fides consummata est.* Paulus autem præcipue confutat Judæos, qui de suis operibus, propriis viribus factis, ita præsumebant, ut propter illa et fidem accepisse tempore legis, et nunc ipsis solis gratiam evangelicam propter eadem opera deberi contenderent. Ad hunc autem errorem refellendum non erat necessarium excludere opera fundata in fide et ab ipsa procedentia, sed necessarium fuit Paulo extenuare et refutare opera antecedentia fidem, seu quæ ex fide non procedunt; hæc ergo opera tantum excludit, cum dicit: Non ex operibus. Unde quam in quibusdam locis vocat justitiam legis, vel justitiam operum, eamdem vocat in aliis justitiam humanam, quia in operibus humano et non fidei spiritu factis nititur, eique opponit justitiam fidei, sic dictam quia per fidem comparatur, vel quia spiritu fidei fit, et eamdem vocat justitiam Christi vel Dei, quia ex gratia Dei propter meritum Christi provenit. Et sic dixit de Judæis, ad Rom. 10: *Ignorantes justitiam Dei, et suam quærentes statuere, justitiæ Dei non sunt subjecti. Finis enim legis Christus ad justitiam omni credenti.* Et capite nono ait: *Gentes quæ non sectabantur justitiam, apprehenderunt justitiam, justitiam autem quæ ex fide est. Israel vero sectando justitiam in legem justitiæ non pervenit. Quare? quia non ex fide, sed quasi ex operibus;* ecce quomodo illam justitiam quam humanam vocaverat, dicens de Judæis quod volebant suam justitiam statuere, hic vocat justitiam ex operibus, utique humanis, et sine spiritu fidei factis. Atque ita hæc loca intellexit Augustinus, lib. de Spirit. et litter., cap. 29, et libr. 2 contra Adversar. legis et Prophetar., capite 7, et serm. 15 de Verb. Apost., et aliis locis supra citatis. Atque ita non potest esse contrarietas inter Apostolos, cum de diversis rebus loquantur.

21. *Tres notandi termini.* — Atque hunc concordiæ modum indicat Anselmus, ad Roman. quarto, et divus Thomas eamdem breviter insinuavit, prima secundæ, quæstion. quinta, articulo septimo, ad tertium, et quæstion. 100, articulo duodecimo, et latius ad Roman., tertio et quarto; Cajetanus, Jacob. secundo; Stapletonius, dicto libro octavo de Justificatione, capite decimo sexto; Valent., secundo tom., disputatione septima, quæstione sexta, punct. 3, § 3; et in controv., libr. de Novo discrimin. inter veterem et novam legem, p. 1, capite sexto; et tenuerat Vega, Opusc. de Justificat., quæstion. 2, ad 1, et copiose hanc sententiam tractat et defendit Vasquez 1. 2, disputation. 210, capite octavo, alios referens auctores. Excedit tamen, dum nimium invehitur in primam sententiam quæ probabilissima est, et gravissima habet fundamenta. Neque hæc posterior sententia, licet etiam sit valde probabilis, caret difficultate. Propter quam censeo aliqua indigere moderatione, quam breviter explicabo, simulque ostendam priorem sententiam aliqua ex parte verum attigisse, ideoque non esse tam facile refellendam. In explicatione igitur trium terminorum quibus dicti Apostoli utuntur, resolutio et intelligentia hujus difficultatis posita est. Primus terminus est *justificatio*, seu *justificandi* verbum; secundus est *opera*, seu *operibus;* tertius est particula *ex*, cum dicitur *ex operibus* vel *ex fide.* De singulis breviter dicam, et ita sensum meum de re tota explicabo.

22. *Auctoris judicium et prima assertio.* — *Probatur prima pars.* — *Probatur secunda.*— *Finis utriusque Apostoli diversus in scribendis epistolis.*—*Quæstio ex Aug. solvitur.*— Quoad primum, existimo negari non posse quin aliter Jacobus quam Paulus verbo justificandi utatur. Nam Paulus de tota integra justificatione loquitur, cum dicit non esse ex operibus, Jacobus autem non loquitur de tota, sed de aliqua parte ejus. Priorem partem probo, supponendo totam justificationem inchoari a fide tanquam a fundamento justitiæ, et consequenter tanquam a prima parte totius justitiæ, nam fundamentum pars est ædificii. Et ita expresse vocat fidem, primam justitiæ partem divus Thomas, lect. 3, in capite tertio ad Roman. Paulus ergo cum dicit justificationem non esse ex operibus, loquitur de tota justificatione, ut fidem etiam includit; nam ideo semper condistinguit fidem ab operibus, et e converso; et justificationi ex operibus opponit justificationem ex fide, quia prior nec fundatur in fide, nec illam includit ut partem sui; posterior vero et fundatur in fide, et ipsam ut partem sui includit; ergo cum dicit hominem non justificari ex operibus, loquitur de tota integra justificatione. Altera vero pars de Jacobo patet, quia ipse semper supponit fidem, et ultra illam exigit opera ad justificationem; ergo non intelligit totam justificationem, nam hæc includit fidem; ergo intelligit residuum justificationis post fidem. Et utraque pars potest ex diverso fine utriusque Apostoli confirmari; nam Jacobus scribebat contra errorem dicentium solam fidem sine operibus sufficere ad justitiam integram, quæ hominem salvat; ipse autem non negat fidem aliquid justitiæ formaliter conferre, sed, hoc supposito, probat illam non sufficere ad completam justitiam, sed per opera compleri, et ita non potuit loqui de tota justitia, sed de ejus complemento ultra fidem, et illud vocavit justificationem. At vero Paulus impugnat errorem putantium suis operibus comparare totam justitiam apud Deum inchoando illam, vel obtinendo initium ejus per aliquod proprium meritum, et contra hos docet justitiam non esse ex operibus; rgo hoc intelligit de tota justitia a fundamentis (ut sic dicam), seu cum suo intrinseco initio et fundamento sumpta; ergo loquitur de justificatione, ut totius justitiæ acquisitionem significat. Dices: Jacobus voluit Paulum exponere, teste Augustino, lib. 83 Quæstionum, quæstione 76; quomodo autem potuit illum exponere, aliter de justificatione loquens? Respondeo: Optime. Quia Jacobus non exposuit Paulum in actu signato, ut sic dicam, sed in actu exercito, et hoc, loquendo de justificatione, prout additur fidei, nam per hoc significavit Paulum non fuisse de illa sola locutum, sed prout fidem et initium ejus includit. Sic ergo Jacobus, loquendo de diverso genere operum, quam Paulus fuerat locutus, illum tacite exponit, ut ex dicendis patebit.

23. *Uterque Apostolus de prima, et secunda justificatione probabiliter explicatur.* — Addimus vero, licet in sensu explicato vera sit illa differentia, nihilominus probabile esse utrumque loqui de prima et secunda justificatione, prout in infusione et augmento habitualis gratiæ consistunt, et juxta communem usum appellari solent. Utrumque ita declaro: nam qui incipit tantum credere, et fidem infusam accipit, licet mortuam, jam aliqua ex parte justificatur seu justificari incipit; illa ergo po-

test dici in aliquo sensu prima justificatio, licet imperfecta, unde respectu illius infusio gratiæ et charitatis, licet sit constituens hominem vere ac simpliciter justum, et amicum Dei, nihilominus comparatione primi gradus justitiæ, qui est per solam fidem, potest dici secunda. Nam et Augustinus illam justificationem augmentum justitiæ vocavit, epist. 106, dicens : *Cum fides impetrat justificationem, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, comitante, non ducente, pedissequa, non prævia voluntate.* Dicens enim quod fides cum impetrat justificationem, id est, infusionem justitiæ, meretur gratia augeri, non intelligit quoad intensionem gratiæ habitualis, prout scholastice loquimur, sed quoad augmentum, ut ita dicam, extensivum gratiæ, quatenus gratiæ fidei additur gratia sanctificans; sicut ergo justificationem post fidem, quæ simpliciter vocatur prima, appellavit Augustinus augmentum gratiæ, ita nos dicimus posse vocari secundam justitiam comparatione ad inchoationem justificationis quæ per fidem, vel solam, vel cum spe sine charitate confertur. Unde ulterior justificatio per intensionem habitualis justitiæ erit quidem secunda respectu primæ justificationis per quam remittuntur peccata, poterit autem vocari alia secunda vel tertia respectu initii justitiæ per infusionem fidei. Nam sub secunda justificatione etiam propriissime sumpta plures mutationes, quibus iterum atque iterum potest augeri justitia, includuntur. Ita ergo loquendo de secunda justificatione seu augmento justitiæ in dicta generalitate, verum est Jacobum esse locutum de secunda justificatione. Loquendo autem de prima et secunda justificatione in ea proprietate, qua de prima infusione gratiæ habitualis et ejus augmento hæc verba dicuntur, sic verisimilius est Jacobum de utraque justificatione esse locutum, non quia secundum exemplum ejus de Rahab cogat id dicere, sed quia simpliciter docet præter fidem necessaria esse opera quæ ex illa nascantur, ut fides mortua non sit, ac subinde ut homo non solum justior, sed etiam simpliciter justus constituatur. Hinc etiam facile explicantur eædem duæ partes in Paulo; loquitur enim de tota justificatione per modum unius, et ut resistat inimicis gratiæ Christi, illam revocat ad initium totius justificationis, docetque non opera, sed fidem, quæ est donum Dei, esse totius justitiæ fontem ac initium, ut in verbis proxime citatis, ex epistol. 106, Augustinus docet, et toto libr. de Spirit. et litter., et quæst. 2 ad Simplician., et in locis supra citatis, et aliis innumeris. Sic autem considerata justificatio est prima, et ut talis consideratur, quia secundum suum primum initium spectatur; ergo sub hac ratione loquitur Paulus de prima justificatione. Quia vero in illo justificationis initio non solum prima justitia sanctificans, sed etiam omne augmentum ejus innititur, ideo sub doctrina sua non tantum primam justificationem qua homo fit vere justus, sed omnem aliam secundam justificationem complectitur. Ideoque merito ad suæ doctrinæ confirmationem utriusque justificationis exempla adducit. Atque ita quoad hanc partem verum est Paulum utramque justificationem in sua sententia complecti. Quæ omnia ex sequenti puncto declarabuntur et confirmabuntur amplius.

24. *Alia expositio.—Refutatur.—Non sustinenda responsio. —Aliorum vana distinctio.* —Circa secundum de operibus, jam rejecimus sententiam asserentem Paulum loqui de operibus cæremonialibus legis veteris, Jacobum vero de moralibus. Alii, stricte amplectentes priorem expositionem verbi *justificandi*, dicunt Paulum loqui de operibus antecedentibus infusionem primæ gratiæ, Jacobum vero de subsequentibus eamdem infusionem; et Paulum excludere a prioribus proprium meritum primæ gratiæ, Jacobum vero astruere proprium meritum secundæ sanctificationis in posterioribus operibus. Sed non placet expositio, quia non satisfacit intentioni utriusque Apostoli, ut jam explicavi. Et quia, si Paulus loquitur tantum de rigoroso merito de justitia et de condigno, non satis impugnat inimicos gratiæ Dei, ut in libro tertio tractando sententiam Semipelagianorum vidimus. Si autem latius loquatur de merito, non potest admitti quod Paulus absolute docuerit non fieri justificationem ex operibus antecedentibus ipsam justitiam, cum, prius tempore quam prima gratia sanctificans infundatur, præcedant supernaturales motus ex fide, quibus mediantibus ipsa sanctificatio perficitur. Eo vel maxime quod Pauli intentio non fuit elevare ex fide procedentia, aut eorum utilitatem vel necessitatem tollere, sed opera legis propriis viribus præsumpta. Jacobus etiam non tantum ad justitiæ augmentum, sed etiam ad ipsam vitam justitiæ obtinendam opera requirit. Alii dicere tentarunt Paulum fuisse locutum de operibus ex-

ternis, Jacobum vero præcipue de internis. Sed nullo modo sustineri potest, quia inprimis vox operum indefinita est, et opera interna vere sunt opera, imo illa sunt præcipua. Unde cum Paulus absolute loquatur, immerito illo modo limitatur. Deinde quia necessarium est ut Paulus non minus excludat interna opera quam externa, quia non minus præsumunt homines de propriis internis actibus quam de externis, nec minus hæreticum est totam justificationem fundare in aliquo interno opere proprio ipsius hominis, et quod non sit donum Dei, quam fundare illam in opere externo. Jacobus autem expresse loquitur de operibus externis. Quapropter non potest in hoc subsistere differentia, quomodocumque circa justificationem de qua loquuntur opinemur. Quia justificatio quæcumque per se primo fit per opera interna, et ideo principaliter postulanda fuerunt vel excludenda, nam externa solum postulantur in quantum cum internis connecti possunt ac debent. Alii denique dixerunt utrumque Apostolum loqui de eisdem operibus, etiam a gratia procedentibus, sed sub diversis considerationibus; Paulus enim de illis loquitur præcise ut opera sunt, et a libero arbitrio procedunt; Jacobus autem loquitur de illis ut sunt a fide et gratia. Sed est vana distinctio, quia justificatio quæ est ex operibus, non est ex illis tantum ut sunt a gratia vel fide, sed etiam ut sunt a libero arbitrio cooperante, quia libertas actus et cooperatio liberi arbitrii est essentialis illis ut possint esse aliquo modo ratio justificationis, ita ut non possit præscindi actus justificans ab illa cooperatione liberi arbitrii magis quam a cooperatione gratiæ. Unde Jacobus expresse dixit fidem cooperari his operibus; ejus autem cooperatio involvit cooperationem liberi arbitrii; loquitur ergo Jacobus de toto opere, ut est hominis cum gratia operantis. Unde impossibile est quod Paulus negaverit huic operi influxum in justificationem sub simili præcisione, cum nec fieri recte possit, neque, etiamsi fingatur, ad veritatem illius negationis sufficiat. Ad summum enim dici potest justificationem non esse ex operibus, ut sunt a libero arbitrio. De illo autem opere sub nulla ratione dici potest quod sit a solo libero arbitrio.

25. *Assertio secunda. — Tenenda expositio Augustini.* — Vera ergo expositio est quam ubique tradit Augustinus, Paulum fuisse locutum de operibus præcedentibus fidem, ac subinde antecedentibus totam gratiam fidei, seu Christi, aut Dei; Jacobum autem esse locutum de operibus consequentibus fidem, quæ jam sunt aliquo modo opera justitiæ fidei et Dei. Ita habet Augustinus, lib. 83 Quæstion., quæst. 76, ubi de Jacobo sic scribit : *Cum bona opera commemorat Abrahæ, quæ ejus fidem comitata sunt, satis ostendit Paulum Apostolum non ita per Abraham docere justificari hominem sine operibus, ut si quis crediderit, non ad eum pertineat bene operari, sed ad hoc potius, ut nemo meritis priorum operum bonorum arbitretur se pervenisse ad donum justificationis quæ est in fide.* Quod statim probat ex intentione Pauli, et concludit : *Unde Paulus dicit posse hominem justificari sine operibus præcedentibus per fidem.* De Jacobo vero iterum ait : *Fidem ipsius Abrahæ opera bona consecuta esse demonstrat.* Et tandem concludit, cum Paulus dicit justificari hominem sine operibus, et Jacobus dicit inanem fidem sine operibus, non esse sibi contrarios, *quia ille dicit de operibus quæ fidem præcedunt, iste de iis quæ fidem sequuntur.* Et addit hoc secundum docuisse Paulum in aliis locis. Eadem fere habet libro de Fide et operibus, cap. decimo quarto, ubi propterea dicit *opera*, utique meritoria, *sequi justificatum*, *non præcedere justificandum*, quam sententiam in capite præcedenti explicui. Idem eodem fere modo late tractat, Præfat. ad Psalm. 31, ubi ait Jacobum commemorasse *egregium Abrahæ opus, sed ex fide;* et *laudo* (inquit) *fructum boni operis, sed ex fide agnosco radicem*; et infra : *Ergo, fratres, ex fide justificatus est Abraham, sed fidem opera non præcesserunt, tamen secuta sunt.* Et deinde necessitatem talium operum ex doctrina Pauli late probat. Postea vero ad aliam sententiam Pauli redit et interrogat : *Quomodo ergo justificabitur homo sine operibus? Respondet* (ait) *ipse Apostolus : Propterea hoc dixi tibi, o homo, ne quasi de operibus tuis præsumere videreris, et merito tuorum operum te accepisse fidei gratiam. Noli ergo præsumere de operibus ante fidem.* Non est ergo dubium quin Augustinus ita distinxerit opera de quibus dicti Apostoli loquuntur. Unde etiam planum fit sensisse Augustinum quod supra dicebamus circa verbum justificandi, nimirum, fuisse Paulum locutum de toto justificationis dono, fidem in eo includendo, Jacobum vero de justificatione prout supponit fidem, quia non posset aliter ille loqui de operibus præcedentibus fidem, neque hic de subsequentibus.

Quod autem illa distinctio operum ab Augustino data sit juxta Apostolorum intentionem, in Jacobo est per se evidentissimum, in Paulo vero etiam est clarum, tum quia in aliis locis requirit opera ad justificationem, ut Augustinus late probat; tum etiam quia, ubi de operibus in illo sensu loquitur, illa distinguit a fide, et legem operum a lege fidei; tum denique quia solus ille sensus est accommodatus ad id quod Paulus intendit contra humanam præsumptionem, ut Augustinus late prosequitur.

26. *Dubium.* — *Resolvitur.* — Potest tamen aliquis interrogare (quod ad majorem declarationem hujus discriminis inserviet), quando dicuntur aliqua opera consequi fidem, an intelligendum id sit de consecutione durationis vel causalitatis. Nam Augustinus semper videtur loqui in priori sensu. Dicit enim illa opera antecedere fidem, quæ fiunt ab homine antequam habeat fidem: unde consequentia dicentur omnia quæ facit homo postquam habet fidem. At in hoc sensu non videtur sufficienter exponi Paulus, cum dicitur solum excludere opera antecedentia fidem, alias sequitur posse hominem justificari per opera suis viribus facta, dummodo illa faciat postquam habet fidem, quod est absurdum. Et sequela patet, quia non tunc justificatur ex operibus, cum non justificetur ex operibus antecedentibus fidem. Respondeo distinctionem illam de operibus consequentibus vel antecedentibus fidem, intelligendam esse de consecutione causali, potius quam successionis seu durationis; neque hanc requiri nisi quatenus ad illam est necessaria. Non possunt enim opera procedere a fide nisi fidem supponant jam existentem in operante, et ideo opera, subsequentia fidem causaliter, etiam in ordine existendi sunt posteriora, quamvis non sit per se necessarium ut sint duratione posteriora, nam in rigore posset sufficere ordo naturæ; quamvis loquendo præcise de fide et actu ejus secundum substantiam illius, moraliter loquendo, et secundum ordinarium modum humanum prius tempore quilibet homo credat quam ex fide aliquid operetur. Hoc ergo modo dicimus Jacobum locutum esse de operibus consequentibus fidem causaliter, id est, de operibus factis per gratiam, fide excitante et dirigente, sive tempore sive natura tantum præcedat, hoc enim nihil ad præsens refert. Et hoc satis explicavit Jacobus dicens de Abraham, quod fides cooperabatur operibus illius. Unde cum Paulus loquitur de operibus antecedentibus totam justificationem atque ipsam etiam fidem, necesse est ut loquatur de operibus quæ non consequuntur ex fide.

27. *Solutio quædam objectionis.* — Ad objectionem autem factam posset quis respondere, licet homo jam habens fidem possit facere aliquod opus bonum quod non sit ex reali influxu fidei, nihilominus tale opus semper habere aliquam majorem æstimationem moralem, quatenus fit ab homine fideli, et hac ratione posse aliquo modo conducere ad justificationem, quæ non propterea erit ex operibus, sed ex fide a qua talis actus illam qualemcumque efficaciam habet. Sicut dicunt aliqui actum moralem pure acquisitum in homine grato esse meritorium de condigno, et nihilominus illud meritum non esse ex operibus, prout Paulus de illis loquitur, sed esse ex gratia. Sic videntur sentire qui dicunt actus virtutum acquisitarum in homine justo justificare, id est, mereri augmentum justitiæ, etiamsi ex fide non procedant, sed ex mera ratione naturali, et libero arbitrio, quia jam supponunt fidem etiam vivam. Eodem modo opinantur qui sentiunt opera bona pure moralia peccatoris fidelis, licet non ex fide, sed ex solo dictamine rationis naturalis et motivo pure naturali fiant, justificare aliquo modo, id est, disponere saltem remote ad infusionem justitiæ, quia non sunt opera antecedentia fidem, sed sequentia. Sed has opiniones falsas existimo, ut de hac posteriori jam in superioribus tractavi, et de priori dicam in materia de Merito, lib. 12. Dico ergo actus illos, etiamsi contingenter et casu supponant fidem in talibus personis, per se et ex modo quo fiunt non supponere illam, et ideo inter actus antecedentes fidem computari, et ideo nunquam hominem justificari apud Deum ex talibus operibus, quovis justificationis modo ex supra declaratis, alioqui jam homo suis viribus haberet aliquid unde posset gloriari in se, et non in auxilio gratiæ. Et hoc mihi videtur voluisse convincere Paulus exemplo Abrahæ, nam, ut notavi, ideo illud induxit, licet sit de secunda justificatione, ut ostenderet etiam illam esse non posse ex operibus quæ a fide non procedant, seu (quod idem est) quæ vel ex intrinseca ratione sua, vel ex modo quo fiunt, fidem non supponant.

28. *Vega exponit præpositionem ex.—Refutatur.—Expositio alia non placet.* — Circa tertium, de particula *ex*, Vega supra, in opuscul. de Justificat., opinatus est illam particulam in diverso sensu acceptam esse a dictis

Apostolis, nam Paulus usurpat illam ad significandam causalitatem meritoriam, et illam excludendam, ita ut idem sit, non esse ex operibus, quod, non esse ex meritis; a Jacobo autem usurpatam esse ad significandam solam cooperationem, ita ut opera non concurrant ad cooperationem per modum meriti, sed alio modo, scilicet, per modum dispositionis vel impetrationis. In qua doctrina supponit et utrumque Apostolum loqui de prima justificatione, et de operibus etiam ab auxilio gratiæ perfectis; utrumque autem falsum est, ut vidimus. Et præterea de Jacobo negari non potest quin loquatur de justificatione ex operibus, tanquam ex meritis, nam hoc modo justificatus fuit Abraham ex opere illo quod Jacobus commemorat. Et ita Concilium Tridentinum supra, ad probandum augmentum sanctificationis ex proprio merito, Jacobum allegat. Unde alii dixerunt illam particulam in utroque Apostolo significare causalitatem meriti de condigno, quod Jacobus admittit in secunda justificatione, et Paulus excludit a prima. Ita Vega, libr. 6 in Trident., cap. 8, et loquitur consequenter, supposita prima expositione, et sequitur Claudi. Guilliald. in epistola ad Roman. 4. Sed hæc expositio non potest sustineri, supponendo ut probabilius Jacobum non tantum de secunda justificatione propria, sed de prima loqui, id est de prima gratiæ infusione, nam illa non est ex merito de condigno. Paulus etiam cum negat ex operibus fieri justificationem, non excludit tantum meritum de condigno, sed absolute omnem rationem meriti; tum quia sicut negat justificari hominem ex meritis, ita affirmat justificari ex fide, ad Galat. 2, ad Philip. 5; at in affirmatione illa non potest particula *ex* denotare meritum de condigno, cum Paulus loquatur de prima justificatione vel solum, vel præcipue; ergo neque in negatione; debuit enim sine æquivocatione loqui; tum etiam quia hoc est necessarium ad intentionem Pauli, alias non satis confunderet Judæos nec Pelagianos, ut libr. 3 diximus.

29. *Assertio tertia.*—Quapropter dicendum est particulam illam ab utroque Apostolo sumi abstracte et generaliter, ut significat opus esse causam moralem alicujus doni vel beneficii, quod ratione operis et intuitu illius conferatur, sive illud sit perfectum meritum, sive imperfectum. Solum est differentia quod sententia Pauli est negativa, et ex ea parte universalis, ideoque cum dicit *non ex operibus* excludit omnem rationem meriti, respectu cujuscumque justificationis, quod potuit jure optimo facere, quia loquitur de operibus quæ præcedunt fidem. Sententia autem Jacobi est affirmativa, quod homo potest et debet justificari ex operibus, utique a gratia procedentibus, et ideo non oportet ad veritatem illius sententiæ, quod omnis justificatio ex operibus fidei semper fiat omnibus modis quibus fieri potest, neque semper eodem modo, sed nunc uno, nunc alio modo, juxta modum fidei a qua procedunt; nam, si sint a fide viva, erit justificatio ex operibus ut meritoriis de condigno; si vero sint a fide nondum informata charitate, erit justificatio ex operibus, non quidem meritoriis de condigno, nec tantum cooperantibus, ut dicebat Vega, sed etiam meritoriis de congruo, vel proxime, vel remote, juxta operum qualitatem, ut in lib. 12 videbimus. Tota ergo ratio concordiæ in diversitate operum de quibus Apostoli loquuntur consistit. Et ex illa satis constat Jacobum confirmare doctrinam catholicam de necessitate operum ultra fidem, Paulum vero non excludere illis verbis dispositiones ad justitiam procedentes ab spiritu fidei, quas innumeris aliis locis requirit.

CAPUT XXIII.

UTRUM IN OPERE JUSTIFICATIONIS ALIQUIS ORDO SEU SUCCESSIO TEMPORIS NECESSARIA SIT.

1. *Doctrina capitis insinuatur. — D. Thomas exponitur.*—Explicuimus hactenus omnia quæ ad impii justificationem vel necessaria sunt, vel ordinarie concurrere solent; superest, ad hujus materiæ complementum, ut ordinem quem illa omnia inter se servant aperiamus. Hæc enim quæstio, et inter scholasticos celebris est, et ad modum justificationis magis explicandum conducit. Duplex autem ordo in negotio justificationis spectari potest, temporis videlicet et naturæ; de priori in hoc capite dicemus, de altero in sequenti. Supponenda vero sunt ea quæ ad justificationem concurrunt, ut sciamus inter quæ ordinem constituamus. In quo D. Thomas, dicta quæstione 113, ab art. 2 usque ad 6, quinque numerat, inter quæ actum fidei ponit. In articulo autem sexto, omisso actu fidei (fortasse quia ante propriam justificationem esse solet), numerat quatuor, scilicet, infusionem gratiæ, motum unum liberi arbitrii in Deum, et alium

in peccatum, et remissionem peccati. Sed divus Thomas ibi loquitur tantum de his quæ per se concurrere debent in eo momento in quo fit justificatio. Et præterea in primo membro per infusionem gratiæ non intelligit productionem gratiæ habitualis, sed motionem illam qua in eo momento Deus efficaciter movet animam, illam ad se convertendo, ut ipse diserte explicat, tum ibi, tum evidentius aliis locis quæ supra, cap. 14, tractavimus. Unde consequenter sub quarto membro, scilicet, remissione peccatorum, productionem gratiæ habitualis comprehendit, ut ex solut. ad 2 ejusdem articuli, et ex art. 1 ejusdem quæstionis sumitur, nam hac ratione dicit remissionem peccati esse quasi terminum ultimum ad quem tendit, et a quo sumit speciem justificatio.

2. *De tota supernaturali mutatione justificationem præcedente est sermo. — In tria distinguitur justificatio.*—Nos autem in præsenti non solum de prima justificatione, ut est terminus mutationis instantaneæ, qua homo ex peccatore fit justus, sed de tota mutatione supernaturali quæ ad illam antecedit, ab ejus initio usque ad spiritualem regenerationem, tractamus. Jam enim sæpe adnotavimus solere justificationis nomen etiam in hac significatione usurpari, et quoniam totam illam hactenus descripsimus, ideo de tota illa loqui necesse est. Et in ea tria tantum distinguimus, scilicet, dispositionem actualem hominis, habituum infusionem, et peccatorum remissionem. Et sub primo membro tam præviam Dei motionem seu vocationem ad talem dispositionem, quam utrumque actum motionis in Deum et adversus peccatum, quibus illa constat, comprehendimus. Infusionem autem gratiæ et remissionem peccati distinguimus, quia sunt partiales mutationes distinctæ, licet inter se necessario connexæ, ut supra dixi, et illas inter se conferre oportet. Ex quibus quatuor puncta tractanda, seu quatuor comparationes considerandæ occurrunt. Primo enim oportet inter se conferre actus ex quibus dispositio ad infusionem habitus perficitur. Secundo, comparandi sunt actus ad habituum infusionem. Tertia comparatio erit inter infusionem habitualis gratiæ et remissionem peccati. Quarto, quia etiam habitus infusi plures sunt, aliquid de illis inter se collatis dicere necessarium erit.

3. *Assertio prima.*—Circa primum punctum duo breviter dicenda sunt. Primum est, ordinarie et quasi ex communi lege præparationem peccatoris ad justitiam per Dei vocationem et actus ipsius hominis cum successione temporis fieri, atque in ea hunc ordinem servari, quod mutatio incipit a divina vocatione, et paulatim procedit ab imperfecto ad perfectum, donec consummetur ultima dispositio. Ita sumitur ex divo Thoma 1. 2, quæst. 112, artic. 2, ad 2, et quæst. 113, artic. 7 et 10, et quæst. 28 de Verit., art. 2, ad 10; et est clara doctrina Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 5, 6 et 7. Ratio vero est, quia non potest homo inchoare suam sanctificationem, nisi Deus incipiat, ut supra libro tertio late ostensum est; motio autem divina secundum ordinarium cursum accommodatur conditioni hominis, quæ est indigere tempore ad recogitandum et deliberandum, præsertim in rebus arduis et difficilioribus, et ideo ut homo respondeat divinæ vocationi, indiget præmeditatione, atque adeo temporis successione. Unde fit ut hic ordo et successio major sit in transmutatione infidelis, ab infidelitate usque ad justitiam, quam in justificatione fidelis peccatoris; nam in priori prius oportet audire res fidei, et eas recte concipere, et ipsarum credibilitatem penetrare, quod certe ordinario modo non subito fit. Deinde, concepta fide, non statim habetur contritio de peccatis, imo sæpe necesse est ipsa fide uti ad petendum et recogitandum ut ad justitiam perveniatur. In peccatore autem fideli ordinarie incipi potest a cogitatione Dei per culpam offensi, quæ peccatorum recogitationem vel contineat vel pariat. Ad quam cogitationem, licet possit statim sequi voluntatis motus, sæpius non sequitur in eodem instanti, sed post aliquod tempus pro hominis libertate. Et similiter talis esse potest cogitatio, quæ simul excitet motum voluntatis in Deum et contra peccatum, interdum vero potest prius tempore excitare ad unum ex illis motibus, et inde ad alium. Unde ex hac parte eadem est ratio successionis in justificatione impii fidelis vel infidelis; ex ea vero qua in illo jam supponitur fides, brevior est illa successio et facilior justificatio.

4. *Assertio secunda.* — Secundo vero dicendum est posse Deum totam hominis justificationem a prima vocatione usque ad infusionem gratiæ et remissionem peccati in uno instanti consummare. Ita docet D. Thomas, dicto art. 10, ubi hunc modum justificationis miraculosum vocat, et censet fuisse Paulum hoc modo justificatum. Ratio vero est, quia ex parte ipsius justitiæ seu dispositionum ad illam nulla est repugnantia, quia tam divina

motio quam hominis consensio fit per actus immanentes, qui de se postulant fieri in instanti, quia sunt qualitates habentes totum suum esse simul. Aliunde vero potest Deus sua infinita virtute supplere imperfectionem hominis, conferendo lumen quo subito perfecte concipiat ac deliberet, et illum ita efficaciter movendo ut statim consentiat; ergo ex parte dispositionum non repugnat justificationem fieri in momento, sine ordine aut successione temporali. Neque in hoc puncto occurrit specialis difficultas. An vero omnis vel aliqua justificatio miraculosa dicenda sit, in superiori libro, cap. ult., tractatum est.

5. *Assertio tertia.* — *Difficultas.* — *Opinio quorumdam.* — *Decisio.* — Circa secundum punctum, certum imprimis est dispositiones remotas tempore præcedere justificationem, quantum ad habituum infusionem, quia forma non introducitur nisi in subjecto perfecte disposito. Solum ergo occurrebat hic difficultas de ultima dispositione, an in eodem instanti, in quo consummatur, infundatur habitualis justitia? Nam fuit opinio quorumdam Theologorum, qui dixerunt homini contrito non infundi justitiam vel remitti peccatum in eodem instanti in quo habet actum qui est contritio, sed requiri ut prius per aliquam moram temporis in illo actu perseveret. Sed contra hanc sententiam disputavi late, disp. 4 de Pœnit., sect. 5, et ideo hic breviter assero inter dispositionem ultimam et infusionem gratiæ nullam temporis moram intercedere. Hoc aperte significavit Concilium Tridentinum quando dixit : *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur,* etc., et, sess. 14, cap. 4, dicens contritionem perducere hominem ad justitiam si sit perfecta, si autem sit imperfecta, informari charitate medio sacramento. Quia, ut supra dixi, respectu illius est ultima dispositio, quamvis extra sacramentum sit remota, et ideo possit tempore antecedere. Quod vero ad rationem contritionis vel dispositionis ultimæ, non sit necessaria temporis duratio, præcipue certum est ex testimoniis Scripturæ et Patrum, quæ supra allegavi; ex quibus constat Deum promittere gratiam suam sub conditione, *si homo convertatur ad ipsum ex toto corde;* ergo, impleta conditione, statim sine mora impletur promissio Dei; est enim fidelissimus in implendo quod promittit. Ratio vero est, tum quia de ratione dispositionis ultimæ est, ut illam statim forma comitetur; tum etiam quia infusio justitiæ habitualis de se postulat fieri in instanti, et ideo consummata dispositione nihil est quod expectetur; tum præterea quia facienti quod in se est per divinum auxilium Deus non denegat gratiam suam, quia jam non stat per hominem quominus illam recipiat, per Deum autem stare non potest. Neque hic novum aliquid addendum occurrit quod in loco allegato tractatum non sit.

6. *Opinio Baii.* — *Tanquam erronea rejicitur.* — Circa tertium punctum, tractari posset opinio illius Theologi Lovaniensis, Michaelis Baii, qui asseruit peccatori contrito statim infundi justitiam, non tamen statim remitti peccata, et ita inter illa duo moram temporis intercedere donec sacramentum recipiatur ; qui solum fundabatur in necessitate baptismi vel pœnitentiæ ad justificationem. Verumtamen non est nobis necesse contra hanc opinionem vel potius errorem iterum disputare, nam ex dictis de formali effectu justitiæ inhærentis satis refutata est ; ostendimus enim remissionem peccati mortalis, de quo tractamus, esse effectum formalem ipsius justitiæ, ac proinde secundum legem ordinariam ac ex natura rei non posse non simul esse. Ex quo principio necessario sequitur inter infusionem habitualis gratiæ et remissionem peccati non esse ordinem durationis, sed simul in eodem instanti conferri. Quod etiam satis aperte docuit Concilium Tridentinum, dicens, posita dispositione, utique ultima, justificationem sequi, *quæ non est sola peccatorum remissio, sed renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum.* Ubi aperte sentit in justificatione illa duo indivisibiliter et inseparabiliter simul conferri. Quia in eodem instanti fit homo ex injusto justus, nec potest simul gratus et in peccato esse. Et ad argumentum de necessitate sacramenti, idem Concilium tacite respondet sufficere votum sacramenti ubi opportunitas illius deest. Et ad hominem convincitur, quia non est minus necessarium sacramentum ad gratiam primam quam ad remissionem peccati ; ergo sicut sufficit sacramentum in voto ad infusionem gratiæ, ita etiam ad remissionem culpæ. Et plura de hoc puncto videri possunt in tertio tomo de Sacrament., disput. 27, sect. 2, et in 4 tom., disp. 4, sect. 7.

7. *D. Thomæ quæstio definitur.* — Atque ex dictis definita manet quæstio a D. Thoma tractata, dicta quæst. 113, art. 7, an justificatio fiat in instanti. Nam loquendo de possibili, manifestum est posse fieri in instanti, tam quoad infusionem justitiæ quam quoad inspirationem et dispositionem ad illam, quia

tam actus quam habitus sunt qualitates de se permanentes, et simul esse et fieri possunt. Loquendo vero de facto, dicendum est infusionem gratiæ habitualis fieri in instanti terminativo (ut sic dicam) dispositionum præcedentium, et in eodem instanti in quo consummatur proxima dispositio, sive ad illam dispositionem ultimam paulatim et successive perveniatur, sicut ordinarie fieri diximus, sive tota justificatio subito extraordinario modo fiat. Hæc posterior pars per se nota est, nam in casu ipso supponitur. Prior vero pars explicari potest ad instar generationis naturalis, nam in termino alterationis, qui est primum non esse ejus, et primum esse dispositionis in gradu perfecto, in uno et eodem instanti forma substantialis introducitur; sic enim in præsenti, post unam vel plures dispositiones imperfectas, datur instans in quo perfecta dispositio primo efficitur seu consummatur; in eo ergo simul et indivisibiliter gratia inducitur.

8. *Dubium et pars negativa.* — *Gregorii opinio.* — Sed quæret aliquis an infusio habitus possit aliquando fieri in tempore. Aliqui omnino negant, tum quia existimant repugnare rei permanenti ita produci, tum etiam quia oporteret peccatum desinere per ultimum sui esse, quod etiam putant fieri non posse. Unde infert Gregorius, in 1, dist. 38, quæst. 1, art. 3, et in 2, dist. 3, si quis in instanti committat peccatum mortale, non posse immediate post justificari, sed necessario debere permanere in peccato per aliquod tempus, saltem indefinitum; et e converso, si quis in instanti justificetur, non posse immediate post peccare, sed pro aliquo tempore saltem indefinito necessario in gratia durare.

9. *Refutatur.*—Hanc vero totam doctrinam falsam existimo, tum quia est contra vera philosophiæ principia, tum quia etiam in Theologia non parvum absurdum est ponere illam necessariam continuationem in actu libero, et limitare Dei potentiam et misericordiam, ne possit hominem immediate post subito transferre ad statum gratiæ sine ulla continuatione peccati. Imo probabile est Angelos malos per unum tantum instans creationis, et existentiæ, ac coexistentiæ ad nostrum tempus permansisse in statu gratiæ, et statim translatos esse ad statum peccati; ergo multo magis potest Deus e converso hominem in uno instanti peccantem immediate post ad statum gratiæ transferre. Adde nullam esse repugnantiam naturalem, quod res permanens aliquando desinat per ultimum sui esse, si hoc permittat, aut requirat inceptio alterius rei, ad quam sequitur alterius desitio, sicut desinit quies ad inceptionem motus. Sed de hac re iterum in materia de Merito sermo occurret.

10. *Assertio quarta resolutioque dubii.* — Nunc ergo breviter dico, aliud esse loqui de intrinseca duratione gratiæ, aliud vero de coexistentia extrinseca ad mensuram nostri temporis. Nam priori modo gratia necessario infunditur in intrinseco instanti, quia ejus duratio est permanens et necessario tota simul fit, dummodo fiat in determinata perfectione, quia, si fiat cum continuo augmento, clarum est etiam secundum intrinsecam durationem posse fieri successive. At vero per coexistentiam ad nostrum tempus potest gratia fieri per ultimum non esse, etiam in determinato, quia secundum eamdem indivisibilem durationem potest esse tam in tempore toto quam in qualibet parte vel instanti illius, et ideo res permanens potest incipere coexistendo tempori, etiamsi non coexistat instanti proxime præcedenti. Et contritio quando desinit, potest non existere in ultimo instanti, quod sit primum non esse alicujus temporis, quamvis coextiterit toti tempori præcedenti. Non est ergo unde repugnet aut gratiam hoc modo produci, aut peccatum per ultimum sui esse desinere.

11. *Assertio quinta.*—Circa quartum punctum de comparatione habituum infusorum inter se, assero imprimis, quando infunditur gratia in essentia animæ, infundi omnes habitus virtutum et donorum, qui in subjecto non præexistebant. Hoc est manifestum ex supra dictis. Et probatur clare ex Concilio Tridentino, sess. 6, capit. 7. Dico autem : *Qui non præexistebant*, quia cum fidelis justificatur, non accipit de novo habitus fidei vel spei, quia jam illos habebat, et non multiplicantur in eodem subjecto.

12. *Dubitatio.* — *Opinio prima.* — Dubium vero est an e contrario habitus fidei et spei aliquando infundantur prius tempore quam habitus gratiæ. Aliqui enim Theologi negant, inter quos videtur esse sanctus Thomas, 1. 2, quæst. 62, art. 4, ubi dicit virtutes Theologales quoad habitus simul infundi, licet non quoad actus; et 3 p., quæst. 85, art. 6, ait in virtutibus non esse ordinem temporis quoad habitus, sed naturæ, ratione actuum. Quod etiam insinuat Magister, in 3, dist. 23, in fine, et clarius ibi Bonaventura, dub. 6, circa finem, et in 4, d. 14, part. 1, art. 2, quæst. 3, et ibi

Richardus, artic. 10, quæst. 1; expressius Gabriel, in 3, d. 36, art. 2, in tertia parte illius, ubi ait fidem et spem, licet non sint necessario connexæ cum charitate in conservari, nihilominus in fieri esse connexas, id est, nunquam sine charitate infundi. Et sumpsit ex Scoto, in eadem distinctione, quæst. unic., artic. 4, et fundatur in hoc quod Deus est liberalis ac perfectus in suis operibus, et ideo quando sanat, integram confert sanitatem. Consentit Almainus, tract. 2 Moral., capit. 2. Maxime vero pro hac sententia pugnat Vega, libro 7 in Tridentin., capit. 28, ubi etiam per baptismum ait numquam infundi fidem vel spem sine charitate. Et ad hoc inducit textum Concilii dicentis quod cum homo justificatur, *simul hæc infusa accipit, fidem, spem et charitatem.* Et congruentiæ adduci possunt : prima, quia peccator est indignus tali habitu, quamdiu non se disponit ad justitiam; secunda, ex Scoto supra, quia Deus non dat dimidiatam salutem, sed perfectam; tertia, quia licet peccator efficiat actum doni timoris, verbi gratia, vel fortitudinis infusæ, non recipit statim illos habitus.

13. *Opinio secunda partim probatur.* — Alii vero distinguunt inter justificationem per baptismum realiter susceptum, vel fidem antea conceptam. Et posteriori modo negant infundi habitus cum præcedenti sententia. Si vero accedat baptismus, dicunt per illum infundi habitum fidei vel spei homini recipienti illum cum vera fide, etiamsi gratiam et alias virtutes non recipiat, quia non est ad illas dispositus. Ita tenet Soto, 2 libr. de Natur. et grat., cap. 8. Et hanc posteriorem partem hujus sententiæ, tacita priori, docuit Cajetanus 1. 2, quæst. 62, art. 4, et sequitur ibi Valentia disput. 5, quæst. 5, punct. 2, in fine, et alii statim citandi, qui latius loqui videntur. Hanc ergo partem ego maxime probo, tum quia videtur tradita in cap. *Majores,* de de Baptism., ubi etiam supponitur hanc fuisse antiquam Theologorum sententiam; tum etiam quia baptismus dat suum effectum non ponenti obicem; sed ille homo non ponit obicem fidei vel spei, licet illud ponat charitati; ergo recipit illos habitus sicut recipit characterem, quia illi non ponit obicem ; tum etiam quia ille homo est vere Christianus, et membrum Ecclesiæ; ergo est fidelis per habitum fidei.

14. *Corollarium.* — *Tridentinum non officit.* — *Intentio Concilii Tridentini.* — Hinc vero infero etiam ante baptismum dari habitum fidei catechumeno credenti, etiamsi non sit vere pœnitens. Hæc videtur esse aperta sententia divi Thomæ 2. 2, quæst. 6, art. 2, ad 3, ubi Cajetanus ita illam explicat, et extra baptismum idem ait de hæretico qui ad fidem convertitur, nondum tamen conteritur, et sequitur Bannez, et Aragon., quæst. 7, artic. 4, et idem sentit Medina 1. 2, quæst. 62, art. 4. Fundamentum hujus sententiæ est, quia hoc est magis consentaneum naturis rerum et divinæ providentiæ, et aliunde nec Scripturæ nec Concilio Tridentino repugnat. Et quia hæc posterior pars ad recte opinandum alteri supponenda est, ideo ab illa inchoandum est. Et in Scriptura, vel in antiquis Conciliis, aut Patribus certum est nihil inveniri unde necessaria hæc connexio inter habitus fidei et spei cum habitu charitatis et gratiæ, in productione magis quam in conservatione, ostendi possit. Solum ergo inducitur Concilium Tridentinum, quia in dicto capite septimo, sessione 6, dixit, in justificatione, cum remissione peccatorum, *hæc tria simul infusa hominem recipere, fidem, spem et charitatem.* Ubi ponderandum est, Concilium prius in cap. 6 dixisse hominem disponi ad justificationem per tres actus, fidei, spei et charitatis, qui successive ordinarie fiunt, postea vero cum de infusione justitiæ loquitur, addidisse illam particulam, *simul,* quantum ad trium virtutum Theologalium infusionem. Sed hoc parum urget, quia particula *simul* non semper ad temporis durationem refertur, sed interdum significat tantum universalitatem seu collectionem, ut Psal. 13 et 52 : *Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt;* et, ad Rom. 6 : *Si complantati facti sumus similitudini mortis ejus, simul et resurrectionis erimus;* et, in capit. *Firmiter*, de Summa Trinitate : *Deus simul utramque condidit creaturam, corporalem et spiritualem;* et Ecclesiast. 18 : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Ubi non est necessarius sensus quod omnia sint in instanti creata, sed quod omnia sine exceptione fuerint a Deo creata. Priora vero loca evidentiora sunt. Deinde mens et intentio Concilii non erat tractare an unus ex illis habitibus prius infundatur quam alius, sed solum quod justificatio non fiat sine omnibus illis; ergo hoc solum significavit per illam particulam *simul.* Unde aliqui censent illa verba vel omnino vel principaliter intelligi de actibus, quod, licet absolute verum non sit, nihilominus propter solam particulam *simul* non repugnaret. Præterea illa verba etiam sunt vera in justificatione fidelis pec-

catoris, quando ex injusto fit justus, quia etiam accipit remissionem peccatorum, et Concilium dicit eum qui recipit peccatorum remissionem in justificatione simul illa tria accipere, et tamen non recipit fidem in instanti justificationis, sed in illo incipere illa tria simul, id est, non unum sine alio; ergo hoc solum intendit Concilium. Præterea ratio a Concilio subjuncta id declarat, ait enim : *Nam fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, nec unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit.* Hæc autem ratio non probat fidem non infundi prius, sed non justificare, donec ad illam accedat charitas; ergo hoc tantum intendit Concilium per particulam *simul ;* loquitur enim de vera justificatione, et docet in ea non remitti peccata sine his tribus virtutibus, et ita sunt simul necessaria, ut a Deo infusa, sive in eodem instanti infundantur, etiam in esse habitus, sive compleantur quoad numerum, quando aliqua earum præexistit, sive etiam consummentur in esse virtutis, ut statim dicemus.

15. *Ratio ex parte Dei. — Cur fides relinquatur in peccatore.*—Hac ergo parte supposita, probatur altera de majori congruentia, tam ex parte Dei quam ipsius rei. Primo, quia Deus paratus est ad infundenda sua dona ei qui se sufficienter disponit, si aliunde non sit impedimentum vel repugnantia; sed qui credit vere et ex corde est sufficienter dispositus ad habitum fidei, et ex vi peccati non ponit obicem, quia in peccatore potest esse habitus fidei, ut est de fide certum, neque etiam est aliunde repugnantia, quia habitus fidei non est ita connexus cum habitu gratiæ ut ab illo pendeat, ut est certum de dependentia in conservari; ergo idem erit in fieri. In quo magna est differentia inter habitum fidei et spei, et alia dona vel virtutes infusas ; nam alia consequuntur gratiam ut proprietates formam, habitus autem fidei et spei secundum se potius præparant et disponunt ad gratiam; ergo, posita dispositione, statim infunduntur a Deo. Probatur hæc consequentia, quia in hac prima infusione non attenditur meritum peccatoris, sed tantum proportio dispositionis, quod in ipsa etiam infusione gratiæ cum proportione servatur. Item quia si actus fidei esset effectivus, statim efficeret suum habitum independenter ab infusione charitatis; ergo verisimile est etiam Deum statim illum infundere, nam in hujusmodi formis supplet defectum agentis, posita sufficienti dispositione. Denique est moralis conjectura, quod fides relinquitur in peccatore, quamvis sit illa indignus, quia est fundamentum et radix justitiæ, ut possit per illam redire ad Deum, et impetrare gratiam; ergo eadem ratione infundetur peccatori credenti. Quod maxime considerare licet in hæretico baptizato, nam, si recedat ab hæresi, et incipiat vere credere, quamvis non statim habeat contritionem omnium peccatorum, obtinebit habitum fidei, ut verisimilius videtur, quia statim erit catholicus et Ecclesiæ unitus. Nec potest dici, denominari fidelis, et catholicus, et membrum Ecclesiæ a solo actu præterito, alias idem dici posset de peccatore injusto, licet hæreticus nunquam fuerit, et sic enervatur altera fidei assertio; ergo negandum non est illi infundi habitum fidei ante habitum charitatis. Cur ergo non idem dicemus de quocumque credente?

16. *Satisfit oppositis argumentis.*—Neque argumenta in contrarium facta obstant, nam de Concilio jam diximus. Prima item congruentia nulla est, quia hic non attenditur indignitas peccatoris. sed sufficiens dispositio et proportio inter actum et habitum. Ad secundam, verum est Deum dare integram sanitatem non ponenti obicem, vel se sufficienter disponenti. Unde miror, Vegam totum suum fundamentum constituere in liberalitate Dei, cum multo major sit liberalitas dare unicuique vel perfectam vel inchoatam justitiam, juxta suam dispositionem, neque hoc est contra perfectionem operum Dei, quia utrumque opus est in sua ratione perfectum et proportionatum dispositioni subjecti. Quæ responsio est D. Thomæ 2. 2, quæst. 6, art. 2, ad 1, ubi simile ponit argumentum, et respondet fidem informem esse perfectam in ratione fidei, licet non sit in ratione virtutis, et ideo posse a Deo solam infundi. Et in solut. ad 3 expressius dicit eum qui accipit a Deo fidem sine charitate non perfecte sanari, sed secundum quid, quia ex parte ejus non removetur culpæ impedimentum. Quod etiam in actibus necessario dicendum est, nam etiam actus fidei infunditur a Deo, et est quædam inchoatio sanctitatis, quæ propter defectum hominis non perficitur. Ad tertiam congruentiam jam est assignata differentia inter fidem et spem, et alia dona ac virtutes. Denique ad D. Thomam in 1. 2, cum non sit sibi contrarius, recte respondet Cajetanus, cum dixit D. Thomam fidem, spem et charitatem simul infundi, intelligi in esse virtutis, non in esse habitus; vel melius, intelligi quantum est ex

se et ex parte Dei; propter indispositionem autem subjecti posse unam prius alia infundi. Et multi ex aliis Theologis videntur in hoc posteriori sensu locuti, præsertim Bonaventura et Richardus. Nam Scotus et Gabriel explicationem non patiuntur.

CAPUT XXIV.

UTRUM IN OPERE JUSTIFICATIONIS ALIQUIS ORDO NATURÆ INTERCEDAT.

1. *Quibus in locis de materia hujus capitis agatur.* — Materia hujus quæstionis tractatur a Theologis disputantibus de pœnitentia in 4, d. 14 et 15 et seqq., et illam attingit divus Thomas hoc loco, quæst. 113, artic. 8, ubi moderni expositores multa dicunt, sed quia ex fundamentis a nobis propositis facilis est resolutio, illam breviter expediam, discurrendo per illa quatuor capita quæ in præcedenti sectione numeravi. Suppono autem comparationem esse faciendam inter ea quæ simul tempore concurrunt, et necessaria sunt in instanti justificationis, nam ea quæ tempore præcedunt jam habent aliud genus prioritatis, et habebunt etiam prioritatem naturæ, quatenus rationem causæ participaverint.

2. *S. Thomas ad gratiæ dispositionem duplicem motum solum tradit, et cur?* — Prima ergo comparatio fit a divo Thoma inter actus liberi arbitrii, qui ad proximam dispositionem justificationis concurrunt, et numerat duos tantum, scilicet motum in Deum, et motum adversus peccatum commissum, per detestationem ejus, omittitque actum fidei et spei, fortasse propter rationem tactam, quia isti actus de se et ordinarie tempore præcedunt justificationem. Et quando concurrunt simul, de actu fidei manifestum est esse natura priorem, quia est fundamentum reliquorum, et quia cognitio præcedit amorem. In actu vero spei non est tam intrinsecus ordo; tamen ordinarie etiam præcedit secundum ordinem naturæ, quia disponit voluntatem ad amandum Deum propter se, a quo sperat omnia bona, quod etiam Concilium Tridentinum significavit.

3. *Motus in Deum est prior natura quam detestatio peccati.*—Igitur inter illos duos actus per quos consummatur dispositio ad gratiam, ait D. Thomas motum in Deum esse priorem natura, quod etiam significavit Concilium Tridentinum, prius ponens dilectionem Dei. et postea detestationem peccati. Ratio vero est, quia amor natura sua est prior quam odium; ideo enim aliquid odio habemus, quia privat bono quod diligimus; motus autem in Deum est per amorem, contra peccatum vero est per odium et detestationem; ergo ille motus prior est. Item per veram contritionem detestamur peccatum propter Deum summe dilectum; ergo prior est dilectio, quia est causa detestationis. Denique in omni motu tendentia in terminum ad quem, natura sua, est prior, saltem intentione agentis, quam recessus a termino a quo; sed in justificatione motus in Deum est quasi tendentia in terminum ad quem, detestatio autem peccati est recessus a termino a quo; ergo ille est prior natura. In quo ordine prioritatis est major proprietas inter motus animæ quam inter motus physicos. Nam in motu physico eadem est prorsus via qua tenditur ad terminum ad quem, et qua receditur a proprio termino a quo, alteri immediate opposito; at vero anima (ut notavit divus Thomas, dicta quæst. 113, art. 3 et 8) non solum per unum motum accedit ad terminum ad quem, et recedit a contrario termino, sed etiam per alium motum recedit a termino a quo, detestando aut odio habendo, et ideo inter illos actus est, per se loquendo, propriissimus ordo naturæ et causalitatis.

4. *Prima objectio. — Secunda. — Tertia.* — Sed objici potest ex dictis, quia ad justificationem impii non est semper necessaria hæc actuum distinctio, nam potest fidelis peccator justificari unico motu in Deum, diligendo illum super omnia, nam ibi virtute continetur detestatio peccati. Et e converso potest sine prævio amore statim odisse peccatum, solum quia offensa Dei est, et bonitati ejus contrarium; in quo actu aliquo modo includitur virtualis amor. Nam qui odit malum alicujus personæ censetur illam diligere. Deinde potest e contrario objici, quia sicut amor est ratio detestandi peccatum, ita detestatio peccati disponit voluntatem ad amandum Deum; ergo etiam detestatio sub ea ratione erit prior dilectione. Denique interrogari potest, cum præter hos actus requiratur propositum servandi mandata, cur D. Thomas non explicuerit quem ordinem ad reliquos actus servet.

5. *Solutio prima.* — Ad primum, respondeo D. Thomam loqui de actibus per se requisitis ad justificationem impii extra sacramentum, qui sunt amor Dei super omnia, et detestatio peccati ex illo amore. Hi autem sunt

actus distincti, licet possint in eodem instanti elici propter connexionem quam inter se habent, si in intellectu sufficiens cogitatio præexistat. Et secundum hanc rationem motus in Deum est per se prior natura, quia est vera causa. Quando vero contingit unum actum istorum fieri sine alio, quod non repugnat, ut supra dictum est, tunc cessat ille ordo proprie et formaliter, retinetur autem virtualiter.

6. *Dissolvitur secunda.* — Ad secundum, dicunt aliqui hunc ordinem considerari in his actibus, quatenus sunt a Deo movente, quia per unum movet ad alium, non vero quatenus recipiuntur in subjecto, quia ut sic neuter præparat subjectum ad alium. Sed non placet distinctio, quia in his actibus immanentibus subjectum non solum recipit, sed etiam elicit hos actus, et ideo etiam ex parte subjecti est prior ille actus qui constituit subjectum aptum ad eliciendum alium actum, et hoc modo motus in Deum est prior, quia constituit voluntatem quasi in actu primo ad eliciendam detestationem peccati. Et ideo respondeo negando detestationem peccati, ut est contra divinam amicitiam, esse priorem in genere causæ dispositivæ præparantis voluntatem ad actum amoris eliciendum in illo instanti, sed potius esse consequentem et constituentem quodammodo illum actum in statu perfecto, in quo vim suam et efficaciam explicat, ex quo quasi per reflexionem quamdam relinquitur habilior voluntas, ut in tempore subsequenti facilius in actu amandi persistat, vel alios similes, aut ferventiores actus eliciat. Unde aliæ detestationes propter alia motiva minus perfecta possunt præparare voluntatem, saltem removendo impedimenta, sed illæ sunt dispositiones imperfectæ et remotæ quæ possunt tempore antecedere, et ideo hic non considerantur, ut dixi.

7. *Diluitur tertia.* — Ad tertium, verum quidem est illum actum esse per se necessarium. Forte tamen D. Thomas illum comprehendit sub motu contra peccatum, quia propositum in futurum est quasi odium peccati in futuro tempore possibilis, et ideo sub motu contra peccatum comprehendi potest tam detestatio peccati commissi quam propositum non committendi similia de cætero. Atque ita etiam hic actus est posterior dilectione, quia per se loquendo ex dilectione Dei procedit voluntas servandi mandata ejus, juxta illud Joannis 14 : *Qui diligit me, mandata mea servabit.* Et fortasse regulariter est etiam posterior detestatione peccati commissi, ut illum numerat Concilium Tridentinum. Verius tamen est detestationem et propositum non habere necessarium ordinem, sed posse omnino simul fieri, ut dixi, disp. 4 de Pœnitent., sect. 3, dub. ult.

8. *Secunda comparatio.—Assertio.*—Secunda comparatio est inter actum qui est ultima dispositio ad gratiam, et gratiam ipsam habitualem. Circa quam præmittenda est duplex consideratio illius actus, fere ab omnibus Theologis tradita. Primo enim considerari potest ut informis, id est, secundum solam substantiam suam, et quatenus disponit ad gratiam; secundo, ut formatus per gratiam ipsam, quæ, cum in eodem instanti infundatur, simul informat et dignificat tam personam quam supernaturales actiones quas in ea invenit. Loquendo igitur de hoc actu priori ratione spectato, dicendum est esse priorem natura infusione gratiæ, et nullo modo posteriorem natura. Prior pars communiter fere ab omnibus recipitur, et est certa juxta doctrinam Concilii Tridentini. Nam illa dispositio est causa gratiæ, ut supra ostensum est; nihil autem aliud est esse priorem natura quia esse causam. Dicunt vero aliqui constituendam esse differentiam inter infusionem et receptionem, nam ille actus est prior natura receptione gratiæ, non tamen infusione. Sed vana est distinctio, ut in superioribus notavi, tum quia inter infusionem et receptionem nulla dispositio mediat, quia, sicut passum non recipit formam nisi dispositum, ita agens non inducit illam nisi in passo disposito; tum maxime quia ratio facta de utraque procedit. Nam homo per contritionem, non solum se præparat ad recipiendam gratiam, sed etiam movet Deum ad illam infundendam, nam propterea dicit Concilium illam impetrare. Idemque plane colligitur ex locutionibus Scripturæ, in quibus gratia, etiam ut infundenda, pœnitentibus promittitur, ut patet ex illo : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos,* Joel. 2, cum similibus. Altera vero pars probanda est contraria ratione, quia habitus gratiæ non est causa illius dispositionis, nisi forte finalis, quæ hanc prioritatem non requirit nisi in ordine intentionis, non vero in ordine executionis de quo tractamus. In eo autem ordine, habitus neque est causa dispositionis ad illum primum actum, ut per se notum est, neque etiam est illius causa efficiens, ut in superioribus late ostendimus. Unde ibi dicta pro hoc puncto videnda sunt.

9. *Assertio altera.* — Secundo, dicendum

est illum actum, ut formatum, esse posteriorem natura quam sit infusio et receptio gratiæ habitualis. Ita notavit Cajetanus, dicto art. 8, et 3 p., q. 89, art. 1, ubi etiam disp. 4, sect. ult., multa de hoc puncto diximus. Et ratio est clara, quia sub ea ratione gratia est causa talis actus, quia format illum; ergo est prior natura. Item non informat actum nisi informando subjectum; non potest autem illud informare nisi in illo recipiatur, nec potest recipi nisi infundatur; ergo antequam actus formetur, præcedit tam infusio quam receptio gratiæ.

10. *Dubium.* — *Opinio prima.* — *Nostra sententia, et resolutio.* — Sed circa hoc non immerito interrogari potest an contritio, ut formata, sit prior remissione peccati, vel etiam posterior. Aliqui censent esse priorem, et quasi mediam inter infusionem gratiæ et remissionem peccati. Ita sentiunt Alexander Alens., 3 part., quæst. 73, memb. 3, et Bonaventura in 4, distinct. 18, 1 part. distinctionis, artic. 2, quæst. 2. Fundari possunt, vel quia gratia est per se sufficiens ad formandam contritionem, seu dilectionem; vel quia per illum actum, ut formatum, excludit peccatum. Nihilominus longe verius censeo actum non esse plene formatum, donec intelligatur remissum peccatum, ac subinde illum actum ut formatum esse posteriorem remissione peccati, et nullo modo priorem. Hanc opinionem refert Richardus dicta dist. 17, art. 1, quæst. 4, et censet probabilem, quamvis ipse problema efficiat; nunc vero communis recipitur. Et probatur optima ratione, quia dum non intelligitur peccatum remissum, intelligitur homo inimicus; ergo actus ejus nondum intelligitur plene formatus. Item actus, ut est dispositio ad gratiam, est etiam dispositio ad remissionem peccati; ut sic autem est informis; ut autem formatus est, nullo modo est causa remissionis peccati, sed potius effectus, nam ut sic supponit personam dignam simpliciter, ac proinde reconciliatam Deo; ergo, ut formatus, nullo modo est prior.

11. *Ratio tertia.* — Denique inter infusionem gratiæ et remissionem peccati nihil mediat, ut statim ostendam, et docet expresse D. Thomas in 4, d. 17, q. 1, art. 4, quæstiunc. 2. Et reddit rationem, quia hic est primus et principalis gratiæ sanctificantis effectus, utique formalis, qui veluti adæquate in renovatione animæ et expulsione peccati consistit, et ideo donec totus hic effectus intelligatur esse completus, non intelligitur formari actus, nam hujusmodi formatio est (ut ita dicam) magis extrinseca, et pertinens ad secundarium effectum. Unde, si per possibile vel impossibile intelligeremus Deum infundere habitum gratiæ et non remittere peccatum, actus non esset formatus, nec meritorius vitæ æternæ, ut infra ostendemus; ergo remissio peccati simpliciter prior est quam contritio, ut formata. Nec contra hoc occurrit difficultas alicujus momenti, nam motiva, pro priori sententia insinuata, soluta sunt.

12. *Aliud dubium resolvitur.* — *Utrum gratia prius informet subjectum quam habitum pænitentiæ.* — *Solutio.* — Solent præterea nonnulli scholastici interrogare an gratia vel charitas prius natura informet actum quam habitum, verbi gratia, pœnitentiæ, et an informare possit actum non elicitum ab habitu, et similia quæ levia et parvi momenti sunt. Et ideo breviter dico, in utroque puncto proposito, etiamsi dispositio ultima ad justitiam non sit ab habitu, in primo instanti justificationis formari, quia in eo est in subjecto grato, et nihil aliud est formari, ut sensit Richardus, in 4, d. 14, art. 6, quæst. 1. Unde fit ut in eo casu prius natura informetur actus pœnitentiæ, verbi gratia, quam habitus pœnitentiæ, quia gratia, informando subjectum, informat actum quem in eo invenit, habitus autem virtutis posterius natura subsequitur, tanquam a gratia resultans. At vero respectu actuum qui eliciuntur ab habitibus, prius natura informabitur habitus quam actus, quia tunc gratia immediatius conjungitur habitui, quam actui, quem per illum elicit, et ita potest habere locum, quod idem Richardus, supra dicit art. 5, quæst. 2. In quæstione vero prima, tractat aliam dubitationem, an scilicet gratia seu charitas prius natura formet subjectum quam habitum virtutis pœnitentiæ, et idem quæri posset de actu et de aliis habitibus. Ad quam quæstionem sub variis distinctionibus respondet, quæ mihi superfluæ videntur, imo et ipsa quæstio, quia cum gratia non informet alios habitus, neque charitas alias virtutes vel actus, nisi informando et dignificando subjectum, illudque ad finem ultimum supernaturalem ordinando, non est dubium quin subjectum seu persona prius natura formetur quam cætera quæ in illa existunt, vel ab illa fiunt. Neque in his vel similibus quæstionibus amplius immorari necessarium aut utile est.

13. *Comparatio tertia.* —Tertia comparatio est inter gratiam sanctificantem habitualem et

remissionem peccati, quæ illarum prior sit ordine naturæ. In qua breviter dicendum est gratiæ infusionem et informationem esse simpliciter priorem natura remissione peccati, hanc vero remissionem aliquo modo posse dici priorem in genere causæ materialis. Ita sentit D. Thomas, in dicto art. 8, et clarius ac latius in quæst. 28 de Verit., art. 7, et in 4, dist. 17, q. 1, art. 4, quæstiunc. 1, ubi etiam Bonaventura, Scotus et alii Scriptores idem sentiunt, quamvis in modo loquendi interdum inter se differre videantur, de quo non est nobis contendendum, nam juxta principia a nobis posita res est clara. Explicat autem hoc D. Thomas exemplo infusionis luminis et expulsionis tenebrarum, quia infusio luminis est simpliciter prior in genere causæ efficientis vel formalis, expulsio autem tenebrarum intelligitur prior, ut dispositio prævia. Hoc vero exemplum, licet possit conferre secundum modum concipiendi, re tamen vera non est omnino simile, quia in illo non est duplex mutatio nec distinctio in re inter infusionem luminis et expulsionem tenebrarum, ut in superioribus declaravi, et ideo realis ordo naturæ ibi esse non potest, sed ad summum ordo rationis secundum nostrum concipiendi modum.

14. *Exemplo similiori explicatur.* — Unde similius exemplum erit in mutatione inter contraria, ut est a frigido in calidum ; ibi enim introductio caloris diversa est ab expulsione frigiditatis, et ideo potest inter eas esse realis ordo naturæ. Atque ita in genere causæ formalis calor dicitur esse prior; privatio autem frigiditatis præcedere dicitur in genere causæ materialis, tanquam disponens subjectum ad introductionem caloris. Ita ergo in præsenti philosophandum est, nam gratia et peccatum sunt tanquam contraria, et introductio unius et expulsio alterius sunt duæ partiales mutationes inter se connexæ, ut supra ostensum est. Sic ergo facile probatur prior pars, nam gratia formaliter expellit peccatum ; ergo est causa formalis intrinseca expulsionis peccati ; ergo simpliciter est prior natura ; nam quia causa formalis est simpliciter prior, ideo gratia etiam dicenda est prior simpliciter. Ratio vero alterius partis est quia peccatum de se impedit gratiam ; ergo expulsio ejus intelligitur præparare subjectum ad introductionem gratiæ, et, ut sic, esse prior. Denique utrumque declaratur ex parte Dei : simul enim remittit peccatum et infundit gratiam, tamen cum quadam connexione illorum effectuum inter se ; nam gratiam infundit ut per eam expellat peccatum, et expellit peccatum ne impediat infusionem gratiæ, et ita facile potest intelligi inter illa duo ille duplex ordo sub diversis respectibus seu generibus causarum. Fateor tamen prioritatem ex parte gratiæ semper esse realem et in re ipsa fundatam, alteram vero magis secundum considerationem nostram apparere, nam remissio peccati magis est secundarius effectus gratiæ informantis quam dispositio præparans subjectum ad introductionem ejus.

15. *Dubitatio ex doctrina S. Thomæ.—Rejicitur quædam responsio.* — Solum potest hic interrogari an inter gratiæ infusionem et peccati remissionem intercedat motus liberi arbitrii. Ratio dubitandi est, quia D. Thomas, in dicto art. 8, videtur ita loqui, nam in primo signo naturæ ponit infusionem gratiæ, et in secundo et tertio duos motus liberi arbitrii, et in quarto remissionem peccati. In quo ordine explicando, et Cajetanus et alii magnam difficultatem sentiunt, quia supponunt infusionem gratiæ apud D. Thomam esse actionem illam per quam Deus infundit gratiam sanctificantem in anima ; unde quidam dicunt illam infusionem, ut est actio Dei, esse in illo primo signo, ut vero est receptio ex parte subjecti, esse in quarto signo, et ut sic non habere ordinem cum remissione peccati. Sed hoc et non solvit difficultatem, et sine dubio falsum est. Primum patet, quia inter actionem et passionem ejusdem formæ non mediat dispositio aliqua, sicut paulo antea dixi ; tum etiam quia motus liberi arbitrii non solum ad receptionem sed etiam ad infusionem gratiæ disponunt, ut etiam probavi. Secundum patet, quia gratia non est causa formalis expulsionis peccati, ut progreditur a Deo, nam, ut sic, magis se tenet ex parte efficientis, sed est formalis causa quatenus recipitur in subjecto, et illud format ; ergo, ut sic etiam, est prior natura expulsione peccati.

16. *Vera resolutio doctrinæ D. Thomæ.* — Dico ergo per *infusionem gratiæ* intelligere D. Thomam motionem et actionem per quam Deus inspirat et efficit in nobis dispositionem ad gratiam, ut aperte declarat in solut. ad 2. Hæc autem actio realiter distincta est a propria actione, per quam infunditur gratia habitualis (quicquid Cajetanus ibi dicat), quia et habent terminos realiter distinctos, et in diversis subjectis recipiuntur, scilicet, in essentia et in potentia animæ. Inter infusionem ergo gratiæ sic sumptam et remissionem peccati mediant motus liberi arbitrii, ut per se

clarum est; non tamen possunt intercedere inter intrinsecam infusionem gratiæ habitualis et remissionem peccati, ut ex D. Thoma in alio loco paulo antea retuli. Et probatur, tum quia eadem dispositio est ad gratiam et remissionem peccati; tum quia ex infusione gratiæ habitualis immediate ,et connaturaliter sequitur expulsio peccati, ad quam sufficit ipsa gratia, supposita priori dispositione. Et ideo gratia et peccatum comparantur ut terminus a quo et ad quem, inter quos est immediatus transitus; non est ergo necessarium alium ordinem confingere.

17. *Quarta comparatio, inter fidem et spem, cæterosque habitus gratiæ. — Duo modi.* — Quarta comparatio potest esse inter ipsos habitus gratiæ, quæ fere a Theologis omittitur, quia in re non habet difficultatem. Nam imprimis, si comparemus fidem et spem ad reliquos habitus justitiæ, duobus modis possunt dici priores natura illis. Primo, secundum prioritatem quam vocant secundum subsistendi consequentiam, quia fides et spes possunt esse et fieri sine aliis habitibus, alii vero non sine ipsis, et ita habent reliqui aliquam dependentiam a fide et spe, quam istæ ab eis non habent, quæ sufficit ad prioritatem naturæ illorum duorum habituum respectu gratiæ et charitatis, saltem in esse habituum informium, seu quoad esse substantiale illorum. Et secundum hanc ultimam considerationem etiam fides est prior natura spe, ut per se notum est. Alius modus prioritatis est secundum causalitatem, quia fides cooperatur ad inductionem spei, et utraque ad introductionem charitatis. Nam, licet hic ordo præcipue consideretur in actibus, tamen, quia illi actus ex natura sua postulant fieri ab habitibus, etiam in habitus redundat, et ideo, licet hic ordo causalitatis maxime cernatur, quando illi actus tempore præcedunt, et postea in ipso instanti justificationis ad introductionem aliorum habituum cooperantur, nihilominus etiam quando simul infunduntur, manet in eis fundamentum illius prioritatis, ut supra etiam attigi, et est valde probabile propter rationem dictam.

18. *Gratia cum aliis a fide et spe comparatur.* — De cæteris autem donis et virtutibus quæ simul cum gratia et non aliter infunduntur, dicendum est gratiam prius natura infundi, et primam veluti proprietatem ejus esse charitatem ad quam cætera consequuntur, inter quæ nullus peculiaris ordo naturæ intercedit. Priores partes satis patent ex supra dictis de his habitibus; ultima vero facile persuadetur, quia nulla ratio causæ aut ordinis naturæ inter cæteros habitus intercedit. Non negamus tamen inter hos habitus esse ordinem perfectionis, qui etiam ordo naturæ dici solet, sed nunc non consideratur, quia non pertinet ad ordinem causalitatis et dependentiæ, vel præsuppositionis in executione seu in esse existentiæ, de quo tractamus. Dices : cur ergo charitas dicitur esse prior virtutibus moralibus vel donis? solum enim in perfectione illa excedit. Respondeo non dici priorem natura formaliter, ac præcise, ratione majoris perfectionis, sed quia ratione objecti sui de se est causa ordinans et movens omnes alios habitus gratiæ ad suum finem, et ita omnes aliæ virtutes ex natura sua supponunt illum ordinem ad ultimum finem quem charitas præbet. Et hæc de hujusmodi comparatione sufficere videntur. Nam alia quæstio quæ hic solet moveri, an in ipsa infusione gratiæ prius sit Deum amare hominem quam illi gratiam infundere, sufficienter disputata est supra, l. 7, tractando de effectu formali gratiæ sanctificantis.

FINIS LIBRI OCTAVI.

INDEX CAPITUM LIBRI NONI

DE AUGMENTO AC PERFECTIONE JUSTITIÆ, SEU GRATIÆ, EJUSQUE CERTITUDINE.

LIBER NONUS

DE AUGMENTO AC PERFECTIONE

JUSTITIÆ SEU GRATIÆ

EJUSQUE CERTITUDINE.

1. *De duobus ad salutem post primam gratiam necessariis agendum.— Primum.— Secundum.—De primo in hoc opere agendum.—* Post primam justificationem, duo supersunt homini ad salutem necessaria, quæ ad perfectam justitiæ cognitionem et hujus materiæ complementum tractare oportet. Unum est, ut homo justificatus de virtute in virtutem tendat, suaque membra arma justitiæ in sanctificationem per observationem mandatorum præbeat, atque in ipsa justitia per Christi gratiam accepta crescere, magisque ac magis justificari non cesset; nam scriptum est : *Qui justus est, justificetur adhuc.* Aliud est, ut gratiam in justificatione acceptam ita conservare studeat, ut in ea usque ad mortem perseveret, sicut scriptum est : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Et quamvis hoc posterius , absolute loquendo, magis necessarium sit quam prius, quia sine perseverantia nemo salvari potest, sine augmento autem justitiæ aliquem salvari non repugnat, et similiter conservatio gratiæ prior sit quam augmentatio, quia ad istam illa supponitur, nihilominus dicemus prius de augmento , postea de conservatione , tum quia non quæcumque gratiæ conservatio, sed illa, quæ durat usque ad mortem, ad præsentem considerationem præcipue pertinet , et comparatione illius prior et universalior est secunda justificatio, seu aliqua gratiæ accretio ac perfectio, quam perseverantia in illa, ut per se notum est; tum etiam quia augmentum justitiæ, quod observatione mandatorum et exercitio bonorum operum comparatur, via est qua ad perseverantiam tendatur, et medium ad illam comparandam moraliter necessarium, tum quia necessitas observandi mandata fere semper et omnibus occurrit , tum etiam quia tentationes non desunt quæ exercitio virtutum superandæ sunt; propter quod monet Sapiens : *Ne verearis usque ad mortem justificari.* Dicemus ergo in hoc libro de augmento justitiæ, in sequenti vero de perseverantia in illa.

2. *Tres gradus justitiæ hujus vitæ.—Primus.—Secundus.—Tertius.—* Possunt autem in hujus vitæ justitia tres gradus seu modi perfectionis inveniri. Primus duo complectitur, quæ inter se connexa sunt : unum est exercitium charitatis et reliquarum virtutum, actus illarum perficiendo ac frequentando ; aliud est intrinseca perfectio et intensio gratiæ et virtutum quæ per illos actus acquiritur, et in hac perfectione major sanctitas et proprium justitiæ augmentum consistit. Secundus modus perfectionis in peccatorum carentia vel diminutione positus est. Quæ perfectio non comparatur solum perfectam remissionem de peccatis commissis obtinendo, sed etiam futura, vel prorsus cavendo , vel saltem minuendo. Nam primum quoad mortalia necessarium est et supponi necessario debet, ut primus modus perfectionis justitiæ locum habeat. Secundum utilissimum et suo modo necessarium est quoad venialia , quæ fervorem charitatis multum impediunt. Unde, licet hæc perfectio privativa videatur, nihilominus ad puritatem ac munditiam spiritualem justitiæ ac sanctitatis necessaria est, et magna pars perfectionis justitiæ moraliter reputatur. Tertia perfectio magis extrinseca est, supponit vero duas præcedentes perfectiones in excellenti gradu , consistitque in

quodam statu perfectionis, qui secum securitatem quamdam et moralem certitudinem propriæ justitiæ generare valeat. De omnibus ergo his perfectionum modis suo ordine dicemus; nam, licet de augmento justitiæ soleat disputari in tractatu de charitate, revera ad hunc locum spectat, quia illud augmentum per se primo convenit gratiæ, et commune est omnibus virtutibus infusis, et ad alias perfectiones justitiæ supponitur, ideoque de illo primo loco dicemus.

CAPUT I.

UTRUM GRATIA IN SANCTIS HOMINIBUS PER BONA EORUM OPERA IN HAC VITA AUGERI POSSIT, ET CONSEQUENTER AN IN DIVERSIS PERSONIS EODEM TEMPORE, VEL IN EADEM PRO DIVERSIS TEMPORIBUS GRATIA POSSIT ESSE INÆQUALIS?

1. *Tituli expositio.* — Hæc omnia quæ in titulo capitis proposui inter se connexa sunt, nam, si gratia augeri potest ac proinde esse major et minor, tam in diversis justis pro eodem tempore, quam in eodem in diversis temporibus magis vel minus perfecta esse poterit, quia illa major vel minor perfectio esse non potest nisi in subjecto, quia gratia non nisi in illo habet perfectionem suam; eadem autem ratio est de gratia in diversis subjectis, vel in eodem pro diversis temporibus, et ideo recte illa inter se consequuntur. Unde fit ut similiter e converso sequatur, si in diversis personis non potest esse gratia inæqualis in perfectione, neque etiam in uno et eodem homine pro diversis temporibus esse posse, quia est eadem ratio et proportio. Nam, si gratia in diversis hominibus non potest esse inæqualis, sive id proveniat ex parte ipsius gratiæ, sive ex parte subjecti, habebit eamdem repugnantiam in eodem homine pro temporibus diversis. Ex quo etiam sequetur gratiam absolute non posse augeri, quia augmentum non fit nisi in eadem persona secundum temporis successionem; sunt ergo illa tria connexa.

2. *Error Joviniani, ex quo sequitur justos omnes esse in gratia æquales.* — *Erroris fundamentum.* — *Refutatur.* — Propter quod statim hic occurrit antiquus error Joviniani, qui dixit omnes beatos futuros esse in gloria æquales, ut refert Hieronymus, lib. 2 contra ipsum, et Augustinus, libris de Bono conjug. et de Sancta Virginit., quos contra ipsum scripsit; et in confessione fidei quam facit serm. 191 de Tempore, qui est tertius de Trinit., in fine. Ex hoc enim errore aperte sequitur omnes justos esse in gratia æquales, cum per gratiam ad gloriam acceptentur. Unde fit gratiam in eodem homine non augeri, ac proinde simpliciter nunquam augeri; quia statim ac homo justificatur, acceptatur (juxta illum errorem) ad totam gloriam quam habiturus est in beatitudine; nam si statim moreretur, æqualem gloriam cum aliis beatis acciperet, et ipsemet, licet multo tempore vivat, et bene semper operetur, ac postea moriatur, non recipiet majorem gloriam quam si post primum instans justificationis suæ moreretur; ergo nunquam habet majorem gratiam, ac proinde juxta illum errorem gratia nunquam augetur. Fundamentum illius erroris fuit, quia dicebat omnia opera bona esse æqualia, sicut et omnia peccata, ut iidem Patres referunt, nam inde referebat omnes justos esse æqualis sanctitatis et meriti. Ut autem hæc consecutio aliquam verisimilitudinem haberet, oportuit ipsum etiam sentire unum opus esse æquale multis, et multitudinem operum ad majorem sanctitatem vel ad meritum majoris præmii non conferre. Nam vel sensum non habuit, vel negare non potuit quin unus homo plura bona opera faciat quam alius, et unus justus in justitia perseverans plura meritoria opera faciat in longo tempore quam in brevi; oportuit ergo ut diceret multitudinem operum non augere meritum, eo ipso quod singula opera æqualia sunt, quod est novum illius erroris absurdum. Verumtamen contra hunc errorem, quod præmium substantiale et gloria sanctorum non sit futura æqualis, probatur a Theologis in materia de Beatitudine, et de Visione Dei, et contra illum sufficienter egimus lib. 2 de Attributis Dei negativis, cap. 20. Quod vero peccata non sint æqualia, in materia de Peccatis ostenditur, eademque ratio est de bonis operibus, et de meritoriis infra in lib. 12 ostendetur, ubi evidentius fiet multitudinem operum, etiam æqualium, gratiæ et essentialis gloriæ præmium augere.

3. *Prædictum errorem suscitavit Lutherus.* — *Fundamentum Lutheri.* — Hunc errorem quoad assertionem æqualitatis justitiæ in omnibus hominibus justis suscitavit Lutherus, et ad illum consequenter dixit non posse justum in justitia crescere, quia, sicut in diversis hominibus justitia non recipit magis vel minus, ita neque in eodem. Fundamentum ejus fuit supra tractatum, quia justificatio nec fit per

inhærentem justitiam, nec per opera quibus ad illam recipiendam homo disponatur, sed per justitiam Christi per fidem apprehensam et imputatam. Nam justitia Christi semper est eadem, et nulla est ratio apprehendendi illam magis vel minus, cum ratio hujus apprehensionis fidei, et applicationis sit eadem. Nam quod unus fortasse possit majori conatu aut intensione id apprehendere, aut credere, sibi imputari justitiam Christi, id nihil refert ad majorem imputationem, cum hæc non fiat propter actus fidei, ut opus hominis est, sed propter ejus objectum cum promissione divina propter merita Christi facta, quæ merita eadem sunt, et ex parte Christi æque omnibus credentibus offeruntur. Referunt fere in hunc modum istum errorem, et refutant illum Bellarminus, lib. 3 de Justificat., cap. 1, et ultim.; Vega lib. 10 in Trident., per totum; Payva, l. 6 Orthodoxar. explicat.; Tiletanus, in Apolog. pro decretis Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 10, et alii.

4. *Aliorum hæreticorum opinatio. — Impugnatur.* — Nihilominus alii noviores hæretici, sequentes Kemnitium et Bucerum, non obstante assertione quam sequuntur de imputativa justitia per solam particularem fidem vel fiduciam, admittunt gradus inæquales talis justitiæ in diversis hominibus, et consequenter augmentum justitiæ in eodem homine. Loquunturque cum proportione de prima ac de secunda justificatione, nimirum, quod, sicut justificatur homo quia credit se esse justum, ita magis justificatur quando credit sibi magis imputari justitiam Christi. Cur autem aut quomodo possit homo certo credere sibi magis ac magis imputari justitiam Christi, non invenio ab his hæreticis explicatum. Omnino enim contendunt non fieri propter opera hominis, quæ censent esse mala et peccaminosa, ac proinde de se indigna omni justitia, nedum justitiæ augmento. Oportet autem ut declarent in quo niti possit illa fides de majori augmento imputatæ justitiæ. Nam, licet interdum dicant, niti in sola misericordia Dei, hoc non potest satisfacere. Nam inquirimus unde possit homo certo credere, vel confidere se absolute credere Deum uti secum illa misericordia magis sibi imputandi justitiam Christi, quam alteri, vel nunc magis quam antea; cum hæc differentia nec ex promissionibus divinis, nec ex meritis Christi absolute spectatis, neque ex operibus hominis colligi valeat. Respondere solent illam fidem non esse ex operibus, non tamen esse sine operibus; nam Deus illum tantum acceptat ad majorem imputationem justitiæ Christi quem videt opera facientem, licet tunc etiam id faciat ex sola sua misericordia, non ex operibus. Sed hoc attingit quæstionem de merito operum, libro 12 tractandam, nunc vero supponendo illum meritum, satis refutatur illa evasio. Et præterea, qui sic loquuntur, saltem negare non possunt bona opera esse conditiones necessarias ad illud etiam augmentum justitiæ, quod ipsi fingunt. Unde coguntur consequenter concedere exigere Deum justitiæ opera, ut conditiones necessarias ad augendam in nobis justitiam; putant enim omnia opera nostra esse mala, et ideo negant nos justificare. Quo fundamento posito, absurdissimum est dicere opera nostra quovis modo esse necessaria ad augmentum justitiæ, in quo magis consequentur Lutherus locutus est. Verumtamen etiam illud fundamentum hæreticum et per se absurdissimum est, ut in superioribus ostendimus, et aliqua in sequenti libro addemus.

5. *Assertio prima. — Justitia inhærens et potest esse et de facto est in diversis justis inæqualis.— Probatur.* — Omissis ergo hæreticorum deliriis, doctrina Catholica ad hoc punctum pertinens tribus assertionibus comprehendi potest. Prima est, gratiam et justitiam inhærentem esse posse, imo et de facto esse inæqualem in diversis hominibus justis. Hæc veritas sufficienter probatur ex alia assertione fidei, quod in patria erit inæqualitas beatitudinis essentialis, quia gloria gratiæ respondet. Peculiariter autem probari potest ex illis locis Scripturæ, in quibus unus dicitur melior alio, vel non habere æqualem, ut Ecclesiastic. 44, Job. 1, 1 Reg. 9, Matth. 11, Pauli ad Ephes. 4 : *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi,* ubi aperte docet Paulus gratiam non omnibus conferri æqualem, sed majorem vel minorem, secundum mensuram donationis Christi, id est, secundum voluntatem ac occultissimam rationem providentiæ ejus. Respondere autem potest aliquis loqui Paulum ibi de gratiis gratis datis, et diversis Ecclesiæ ministeriis et gradibus, non tamen loqui de inæqualibus donis gratiæ gratum facientis. Nam statim subdit : *Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, alios vero Prophetas,* etc. Sed absque ulla dubitatione etiam dona gratiæ gratum facientis comprehendit, tum quia universe de gratia loquitur; tum quia verba Psalm. 67 quæ allegat, et de Christo exponit :

Ascendens in altum captivam duxit captivitatem, et dedit dona hominibus, maxime de gratiæ gratum facientis donis, et præcipue de abundantia Spiritus Sancti visibiliter data in Ecclesiæ initio, a Patribus intelligitur; tum denique quia, licet commemoret varios gradus et dignitates ministrorum Ecclesiæ, ostendens non esse contraria ejusdem Ecclesiæ unitati, sed maxime consentanea illi, eo ipso indicat illis dari etiam diversam gratiæ auxiliantis et consequenter etiam sanctificantis mensuram, quia unicuique datur gratia suo muneri accommodata, quantum est ex sapientissima Christi institutione, ut bene ibi Cajetanus notavit. Denique Hieronymus et Ambrosius ibi specialiter de gratia sanctificante exponunt, ut statim declarabo; alii vero Patres generatim de donis gratiæ inæqualibus intelligunt, et sanctificantem gratiam non excludunt.

6. *Probatur deinde ex variis fidei principiis. — Primum principium ex Concilio Trident. — Secundum.* — Secundo, colligitur hæc veritas ex aliis principiis fidei. Primum est illud traditum in Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 6, justitiam ita infundi unicuique juxta mensuram voluntatis Spiritus Sancti, ut etiam infundatur singulis *secundum propriam uniuscujusque dispositionem et cooperationem.* Quod de omni justificatione, etiam quæ fit per sacramenta, verum esse in suis locis ostensum est. Hinc autem evidenter sequitur, in ipsomet momento in quo plures justificantur, posse illorum gratias esse inæquales, quia non omnes cum æquali dispositione justificantur, ut per se evidens est, et sumitur ex verbis Christi, Luc. 7 : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum; cui autem minus dimittitur minus diligit.* Et hoc est quod dixit Hieronymus circa verba allegata ad Ephes. 4, unicuique dare Deum gratiam secundum mensuram a se præscriptam, et nihilominus unumquemque recipere illam juxta capacitatem vasis in quo gratiam suscipit; et in eodem sensu dixit ibi Ambrosius : *Non tamen sine æquitatis mensura, quia unicuique pro viribus tribuit, ut tantum hauriat quantum sitit.* Quod certe de gratiis datis dici non potuit, sed de sanctificante gratia, quæ est aqua viva sitim animæ extinguens; intelligendum vero est hanc sitim seu dispositionem ita esse pro viribus uniuscujusque, ut vires ipsas gratia tribuat, licet cooperatio hominis libera sit, ut in superioribus tractatum est. Et huic principio aliud addi potest, scilicet, merita hominum post primam justificationem esse inæqualia, ut significatur Matth. 11, in terris inæquales fructus ferentibus, et 1 Cor. 15, cum dicitur alios superædificare aurum, alios argentum, etc., et res ipsa per se evidens est; ostendemus autem infra gratiam augeri per merita; ergo in diversis fiet inæqualis per inæqualia merita, et inde fit ut etiam in morte possit esse inæqualis, quia potest vitæ progressus esse inæqualis usque ad mortem, ut significatur Matth. 25, in parabola talentorum, et aliis similibus.

7. *Tertium.* — Aliud principium est, quia in novo Testamento major gratia et spiritus abundantia communicatur Ecclesiæ quam antea daretur hominibus, ut in libro ultimo de Leg., declarando differentiam veteris et novæ legis, late diximus, et facile intelligitur ex illo ad Roman. 5 : *Abundantiam gratiæ, et donationis, et justitiæ accipientes, in vita regnabunt;* et capit. 8 : *Lex enim spiritus vitæ in Christo JESU liberavit me a lege peccati et mortis; nam quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, Deus Filium suum mittens,* etc.; quæ quidem differentia, licet in actualibus gratiæ auxiliis magna ex parte consistat, præcipue vero in abundantia ipsius gratiæ sanctificantis, de qua loquitur Paulus, ad Tit. tertio, cum dicit : *Secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem nostrum, ut justificati gratia ipsius hæredes simus,* etc. Unde non est dubium quin justificati per baptismum majorem gratiam recipiant quam prius circumcisione daretur. Præterea in lege nova etiam est certum dari majorem gratiam parvulo recipienti baptismi et confirmationis sacramentum simul, quam recipienti solum baptismum, et ita ex illis duobus unum esse sanctiorem alio; et Spiritus Sanctus magis dicitur esse in uno quam in alio, ut in Apostolis post diem Pentecostes magis quam in aliis. Unde optime Augustinus, epistol. 57, circa medium, dicit : *Qui ubique est, non in omnibus habitat, et in quibus habitat non æqualiter habitat;* et infra : *Et unde in omnibus Sanctis alii aliis sanctiores, nisi abundantius habentes habitatorem Deum?*

8. *Probatur tandem ratione, supponendo habitualem gratiam capacem esse augmenti.* — Ratio vero ex modo hujus inæqualitatis et augmenti, ac subinde ex dicendis in sequentibus capitibus in quibus id declarandum est,

pendet. Nunc autem supponimus sermonem esse de inæqualitate in augmento intensivo habitus gratiæ. Et sic ad rationem reddendam supponendum est, gratiam habitualem esse capacem augmenti et intensionis, quod secundum principia fidei probamus ab effectu, quia de facto augetur. Secundum principia vero philosophiæ probatur, quia hæc gratia est qualitas quædam, ut supra probatum est; ergo ex suo communi genere non repugnat illi hoc augmentum, quia hæc est proprietas qualitatis; nec etiam ex differentia ejus vel subalterna, scilicet, quod sit qualitas supernaturalis, vel specifica, scilicet, quod sit gratia, illi repugnat, tum quia nulla ratio talis repugnantiæ assignari potest; tum etiam quia in actibus gratiæ, etiam in dilectione Dei, potest esse hæc varietas, nam unus intensius diligit Deum quam alius, ut per se notum est, quia liberum est homini magis vel minus ad hos actus conari; quando autem potentia magis conatur, actus fit intensior, cum divinum auxilium non desit; etiam in habitibus charitatis potest idem inveniri; ergo etiam in gratia habituali; tum denique quia gratia est participatio divinæ naturæ inadæquata et imperfecta; ergo eo ipso potest esse multiplex, et magis ac minus perfecta; et non in essentia, ut supra libro sexto visum est; ergo in intensione. Supposita autem possibilitate rei seu capacitate ex parte gratiæ, de facto reddenda est ratio, primo quidem ac præcipue ex voluntate Dei, ut Paulus docuit, qui hoc ita decrevit ad ostensionem gratiæ suæ, ut latius in materia de Prædestinatione traditur. Secundo vero ex causis talis gratiæ quæ interdum efficaciores applicantur, ut in Sacramentis patet, interdum vero quia proxima causa libera est, et ex illius libero usu differentia oritur, quia magis vel minus conatur, ut Concilium Tridentinum dixit, vel quia magis aut minus operatur, ut mox declarabimus.

9. *Assertio secunda. — Gratia et justitia in uno et eodem augeri potest, probaturque auctoritate.* — Secunda assertio catholica est, in uno et eodem posse gratiam et justitiam augeri. Ita definitur in Tridentino, sessione 6, cap. 10, et can. 24 et 32, et sequitur aperte ex præcedenti, ut in principio capitis dixi, quia eadem est ratio de eadem persona pro diversis temporibus, quæ de diversis personis pro eodem. Et satis expresse habetur in Scripturis, quia sicut in eis dicitur unus homo justior alio, ita dicitur idem homo justior fieri temporis decursu. Ideo enim monet Sapiens, Ecclesiastic. 18 : *Ne verearis usque ad mortem justificari,* id est justior fieri ; hæc est enim propria illius verbi significatio in locis similibus, ut in principio libr. 7 ostendi, et patet ex simili loco Apocalyps. ultim. : *Qui justus est justificetur adhuc, et sanctus sanctificetur adhuc.* Non potest enim sanctus sanctificari nisi per augmentum sanctitatis, nec verbum *sanctificetur* aliquam fugam per alterius significationis fictionem admittit. Et clarissime Prov. 4 : *Justorum semita quasi lux splendens procedit et crescit usque ad perfectum diem.* Unde in Psalm. 83 : *Beatus*, dicitur, *vir cujus est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymarum, in loco quem posuit. Etenim benedictionem dabit legislator, ibunt de virtute in virtutem,* etc., ubi Basilius : *Virtutem enim augent quotidie qui vitam pietatis exercitio deditam amplexi sunt ;* et infra : *A virtute ad virtutem transeuntes singulis diebus divitias suas auctiores reddunt.* Et Augustinus de ascensionibus sic scribit : *Facit illi gradus, quibus ascendat* (utique gratia justo); *ubi illi facit gradus? in corde. Quanto ergo plus amaveris, tanto plus ascendes.* Et Gregorius, homil. 15 in Ezechiel., illud, *de virtute in virtutem,* exponit de gradibus augmenti : *Quando* (inquit) *unaquæque virtus quasi quibusdam gradibus augetur, et sic per incrementa meritorum ad summa perducitur.* Et homil. 19 de Ascensu, ait : *Peccator quisquam dum se in lacrymis humiliter affligit in corde, per ascensum virtutum proficit.* Hinc etiam Paulus orabat : *Ut charitas vestra magis ac magis abundet;* et ad Ephes. 4 monet : *Veritatem facientes in charitate crescamus,* quem Augustinus, libro 21 de Civitat., cap. 15, imitatur, dicens : *Hic pignore accepto* (utique gratiæ), *illud cujus est hoc pignus suo tempore consequemur. Nunc autem ambulemus in spe, et proficientes de die in diem, spiritu facta carnis mortificemus.* Dum autem proficimus jam justificati, *ipsa justitia in nobis crescit,* ut ait Augustinus, serm. 16 de Verb. Apost. Denique ratio hujus assertionis eadem est quæ præcedentis, et in sequentibus amplius explicabitur.

10. *Assertio tertia. — Augmentum gratiæ et justitiæ fit tum per bona opera, tum per sacramenta; de fide est utraque pars assertionis. — Secunda pars expenditur prius.* — Dico tertio : hoc gratiæ et justitiæ augmentum in justis per bona opera ipsorum, vel per signa aliqua ad hunc effectum a Deo instituta, regulariter fit. Hæc assertio quoad utramque partem est de fide ; duobus enim

modis, ut distinguunt Theologi, potest fieri augmentum, scilicet, ex opere operantis et ex opere operato; prior attingitur in prima parte assertionis, posterior in secunda. Pertinet autem hic posterior ad effectus sacramentorum novæ legis, et ideo de illa parte nihil amplius est in præsenti dicendum, sed catholica veritas supponenda est, quæ docet, sacramenta a Christo instituta, quando ab homine jam justificato recipiuntur, illius gratiam augere, quia semper et omnibus non ponentibus obicem gratiam conferunt, ut definit Concilium Tridentinum, sess. 7, canon. 6, 7 et 8; sed justus illa recipit sine obice; ergo gratiam illi conferunt; et non primam, quia jam illam habet; ergo augmentum ejus. Et quamvis hoc augmentum non fiat sine aliqua hominis cooperatione, tum quia ipsa voluntaria receptio sacramenti est opus hominis, tum etiam quia dispositio aliqua ex parte ejus debet præcedere, et hac ratione posset hoc genus augmenti ad primam conclusionis partem reduci, nihilominus tamen, quia ibi datur speciale augmentum ultra totum meritum hominis, ex vi solius divinæ institutionis, ideo non potest proprie dici fieri per bona opera hominis: unde tale augmentum etiam in parvulo nihil operante inveniri potest, ut in parvulo baptizato, cum confirmatur, vel si Eucharistia illi detur. Et ideo recte dicitur hoc augmentum per signa a Deo instituta conferri. Unde etiam constat esse proprium præsentis temporis novæ legis, et non esse ex intrinseca natura et causalitate gratiæ, sed ex positiva Dei ordinatione, ut in propria materia de Sacramentis tractatum est, et ideo de hoc genere augmenti gratiæ nihil fere amplius in hac materia dicemus, sed solum de primo, qui est ab intrinseco, et quasi per virtutem vitalem ipsius gratiæ perficitur.

11. *Prima pars jam probatur.* — *Primo.* — Prior igitur pars etiam est definita ab eodem Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 10, can. 24 et 32, et colligitur evidenter ex locis citatis pro præcedenti assertione. Nam ideo postulatur ab homine hoc augmentum, et ut magis ac magis se justificet, et ut in charitate crescat, et ascensiones in corde suo disponat, quia hoc per opera ejus libera fieri debet, ut etiam sancti allegati exposuerunt. Et in hunc modum idem convincitur ex illo ad Roman. 6, ubi Paulus hominibus etiam jam justificatis dicit: *Sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiæ et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire justitiæ in sanctificationem.* Non quidem in primam, quia illam supponit; ergo in secundam, id est, in sanctificationis augmentum; unde subdit: *Liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem.* De quo fructu ait ad Coloss. 1: *Ut ambuletis digne Deo, in omni opere bono fructificantes et crescentes,* etc.; ut enim dixit Augustinus, lib. 2 de Peccator. merit., cap. 13: *Ambulatio ista non corporis pedibus, sed mentis affectibus et vitæ moribus geritur, ut possint esse perfecti justitiæ possessores, qui recto itinere fidei de die in diem sua renovatione proficientes, jam perfecti facti sunt ejusdem justitiæ viatores.* Et infra explicando hoc augmentum, et tractando de merito, plura in hujus veritatis confirmationem afferemus.

12. *Theologica congruentia.* — *Item ratio Theologica.* — Ratio philosophica conclusionis ea tantum esse posset, quod justitia in habitibus inhærentibus nobis consistit; habitus autem per actus augeri solent. Sed hic potest inveniri hæc ratio minus efficax, quia habitus infusi non possunt effective augeri a suis actibus, sicut augentur habitus acquisiti. Et ideo addenda est congruentia Theologica, quod ubi causa secunda sufficienter disponit materiam, et non potest inducere formam, ad Deum spectat supplere causæ secundæ defectum, ut in animæ rationalis creatione cernitur. Et ex propriis possumus sumere argumentum, quia in prima sanctificatione, si homo se sufficienter disponat cum Dei auxilio, quia per suum actum non potest homo inducere habitum, Deus illum infundit; ergo simili modo, vel a fortiori, si homo, jam justificatus, per opera ipsius justitiæ recte se gerat et disponat, Deus augmentum habituum conferet. Et confirmatur primo, quia in ipsa prima justificatione Deus confert majorem gratiam homini melius se disponenti, ut supra visum est; ergo etiam auget gratiam ejus qui per gratiam melius operatur. Denique ratio moralis divinæ providentiæ hoc postulat, ut justi ad bene operandum animentur, et excitentur spe fructus et majoris sanctificationis. Ratio etiam amicitiæ postulat ut affectibus et assiduis obsequiis crescat.

13. *Ab eventu probatur.* — Atque hæ quidem rationes ostendunt utilitatem bonorum operum ad hoc augmentum; necessitatem autem ostendit ipsemet rerum eventus divinæ providentiæ consentaneus. Scimus enim Deum paratum esse ad sanctificandos et perficiendos homines; ostendimus autem, imo

experimur non omnes æqualiter sanctificare, neque omnium gratiam augere; ergo tota ratio hujus est, quia in hoc negotio cooperationem liberam hominis intervenire voluit, et ideo lex lata est *ut factores legis justificentur*, Roman. 2, ut exponit Augustinus, de Spirit. et litter., cap. 2. Quæ lex suo etiam modo in augmento justitiæ per sacramenta servatur, nam qui sacramentum recipit, vel legem implet, si sit adultus, vel in eo lex impletur, si sit parvus. Nihilominus tamen in conclusione particulam *regulariter* addidi, quia ex privilegio potest Deus et solet gratiam augere sine operibus vel sacramentis, ut fecit in Apostolis in die Pentecostes, et credibile est fecisse in Beata Virgine in eo momento in quo filium concepit, et fortasse in aliis, quia est dominus gratiæ suæ, et potest illam conferre quando et quomodo voluerit. Et nihilominus etiam in illis casibus, nunquam legimus dedisse hoc augmentum, nisi proprio aliquo consensu, vel cooperatione libera, ut Apostolis orantibus, Virgini consentienti, etc., licet augmentum fuerit majus quam talibus operibus deberetur. Objectiones hæreticorum nullæ propriæ hujus loci occurrunt, sed partim tractando de vera et inhærente justitia, et dispositionibus ad illam tractatæ sunt, partim in lib. 11 tractando de bonis operibus, et in duodecimo tractando de merito, solventur.

CAPUT II.

UTRUM HOC JUSTITIÆ AUGMENTUM PER INTENSIONEM HABITUUM FIAT, ET CONSEQUENTER QUOMODO FIAT?

1. *Ratio dubitandi. — Prima pars rationis dubitandi probatur.* — Ratio dubitandi esse potest, quia in his habitibus vel non est possibilis, vel non est necessaria intensio, et alioqui augmentum justitiæ et sanctitatis formaliter per exercitium ipsorum actuum, atque adeo per ipsamet opera potest sufficienter fieri; ergo non est necesse ut in intensione habituum consistat. Antecedens quoad singulas partes probatur. Prima de possibili, quia virtutes infusæ sunt potius potentiæ quam habitus; potentiæ autem non sunt qualitates intensibiles, ut in intellectu, et voluntate, et aliis similibus patet; unde fit ut gratia, quæ ad has virtutes sicut essentia ad suas potentias comparatur, non magis sit intensionis capax quam substantialis forma; tum etiam quia gratia cum suis habitibus remitti non potest, ut Theologi docent; ergo nec per intensionem augeri; est enim eadem ratio, eademque latitudo, seu eadem via per quam ascenditur et descenditur. Secunda pars, scilicet quod saltem non sit necessaria illa intensio, probatur, tum quia interdum homo fit sanctior sine intensione habitus, ut quando multiplicat actus virtutis remissos, per quos habitus virtutis non augetur, nam tunc ille propter plures virtutis actus a se factos melior et studiosior censetur; tum etiam quia homo multiplicando peccata est apud Deum injustior, licet non magis careat habituali justitia apud Deum, neque positive crescat in habituali injustitia apud Deum ipsum, quia vel nulla talis est propria, quia suppono talia esse peccata, ut non generent odium Dei, nec aliud simile vitium Deo directe contrarium, et, licet inducatur, fieri potest ut per multiplicata peccata æqualia non augeatur, sicut etiam fieri potest ut habitus vitiorum non intendantur, et nihilominus homo sit nequior per solam multiplicationem actuum; ergo similiter, etc.

2. *Tertia pars probatur.* — Atque hinc infertur tertia pars, quia si intensio habitus necessaria non est ad talem effectum, profecto opera ipsa formaliter illum conferunt, et directe hoc probari potest, tum quia ipsa opera sunt quædam justitia apud Deum, et ita in Scriptura vocantur, Psal. 118 : *Feci judicium et justitiam;* ergo per se justificant, ac subinde multiplicata magis ac magis justificabunt; tum etiam quia Scripturæ hoc tribuunt ipsis actibus, juxta illud Rom. 2 : *Factores legis justificabuntur;* ergo optime potest illis tribui formaliter. Et similiter, cum Concilium Tridentinum dicit opera justa esse causam augmenti justitiæ, optime potest intelligi de causa formali, sicut calor intensior dicitur causare magis calidum; ergo ad augmentum sanctitatis non oportet aliam causalitatem his operibus tribuere.

3. *Tria certa supponuntur et probantur. — Dubium.* — In hoc puncto, nullum Theologum invenio qui dixerit gratiam seu habitus infusos esse qualitates ita indivisibiles ut per intensionem augeri nequeant; nec etiam invenio qui absolute negaverit intervenire de facto hoc augmentum habituum, quando homo magis ac magis per opera sanctificatur; denique non invenio qui negaverit hoc augmentum, quacumque ratione aut via conferatur, sufficere ad constituendum hominem sanctiorem. Unde tria hæc omnino vera esse et certa suppono. Et quidem hoc ultimum

convincit exemplum parvulorum, qui post sanctificationem baptismi secundo sanctificantur per sacramentum confirmationis, nam dubitari non potest quin intrinsece et inhærenter sanctiores fiant; et non ratione suorum operum; ergo per augmentum internæ justitiæ qua sanctificati sunt; ergo illud augmentum sufficit ad majorem sanctificationem. Et hinc etiam sufficienter probatur primum, quia illud augmentum in parvulis non potest esse nisi in habitibus ipsis, et ipsi habitus non nisi per intensionem augeri possunt, ut est per se manifestum, maxime in gratia habituali quæ est in essentia animæ, et consequenter in virtutibus quæ illam comitantur, et cum illa proportionem servant, et augmentum extensivum in se non recipiunt, ut in superioribus tactum est, et latius, tractando de singulis, suis locis dicetur. Solum ergo circa secundum, videndum superest quam certum illud sit in secunda sanctificatione adultorum, et an illud augmentum inhærentis justitiæ habitualis sit prima causa formalis justos adultos magis sanctificans. Non enim desunt aliqui moderni qui utrumque in dubium revocent, dicentes adultos, seclusa majori sanctificatione per sacramenta, primo fieri justiores formaliter per ipsa opera justitiæ, et ideo non esse de fide certum quod per illa habitus augeantur, cum illud augmentum necessarium tunc non sit, ut sic operantes intrinsece ac formaliter justiores fiant.

4. *Assertio prima. — Justitia habitualis intrinsece et permanenter augetur per opera bona.—Probatur ex Conc. Trident.* — Nihilominus dico primo : quoties justus magis justificatur per opera sua, justitia habitualis intrinsece et in seipsa recipit augmentum permanens in homine justo, etiamsi ab operibus cesset. Hanc assertionem existimo omnino certam et ad doctrinam fidei pertinentem. Hoc præcipue probo ex Concilio Tridentino, nam alia quæ afferri possunt tergiversationem patiuntur; Concilium autem Tridentinum, quod antiquam doctrinam magis explicat et stabilit, nullam admittit. Quod imprimis probo ex verbis ejus, sess. 6, cap. 10, ubi de justis ait : *Euntes de virtute in virtutem, renovantur de die in diem ;* dixerat autem renovationem justorum esse per infusionem justitiæ habitualis, seu, quod idem est, permanenter inhærentis, ut supra explicatum est; ergo eodem modo intelligit renovationem fieri per augmentum justitiæ. Unde in eodem sensu subdit : *Per observationem mandatorum in ipsa fide per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis justificantur.* Ipsa ergo justitia qua homo fit justus postea crescit ; illa autem est justitia habitualis, ut supra ostensum est ; ergo. Item de eadem justitia dicit, canon. 24, conservari et augeri per bona opera ; sed non conservatur formaliter per opera, ut per extrinsecam denominationem ab eis sumptam ; ergo neque ita augetur, sed intrinsece et in se per aliquam aliam causalitatem operum a fide viva procedentium. Præterea, canon. 32, dicit justum vere mereri augmentum gratiæ per bona opera ; ergo illud augmentum est aliquid distinctum ab operibus, et a formali effectu eorum ; nam homo non meretur formalem effectum sui operis, sed facit illum.

5. *Evasio. — Præcluditur.* — Respondent aliqui ibi sumi meritum lato modo, prout aliquis dicitur mereri formam aut beneficium aliquod per qualitatem aut perfectionem per quam est dispositus aut proportionatus ad talem effectum, ut Ecclesia dicit de Beata Virgine, ita fuisse præparatam ut Verbum divinum in utero suo concipere mereretur. Sed non est admittenda expositio, tum quia in doctrina tradenda cum omni proprietate Concilia loquuntur; tum etiam quia Concilium addidit *vere merentur*, quasi ad excludendam improprietatem ; tum denique quia ita dicit mereri justos augmentum gratiæ sicut augmentum gloriæ ; sed hoc secundum necessario est intelligendum de proprio augmento, et de proprio merito ; ergo et primum.

6. *Corroboratur. — Theologica congruentia.* — Tandem possumus hoc modo confirmare hanc veritatem, quia non minus intrinsece ac permanenter in sanctitate perficiuntur justi per bona opera sua quam per sacramentorum susceptionem ; sed per sacramenta recepta a justis augetur justitia, quoad intrinsecum et permanens augmentum ipsius habitualis justitiæ, ut paulo antea dictum et probatum est ; ergo idem est dicendum de priori augmento per opera. Consequentia clara est, et minor similiter, quia proprium augmentum gratiæ, quod sacramentum facit, non potest in operibus hominis consistere, cum sit ultra opera, nec ex opere operantis, neque ipsum sacramentum est opus hominis recipientis illud, sed Dei. Unde illud augmentum et in operante et in non operante fieri potest, ut in parvulo et in adulto interdum dormiente, vel distracto, et nihil actu operante ; et tamen semper est ejusdem rationis, sicut est ab eadem

causa. Major autem seu æquiparatio utriusque augmenti adeo est clara apud Theologos, ut probationem non requirat, nam gratia sanctificans, sive primo, sive secundo ex opere operantis obtenta, vel per sacramentum ex opere operato, ejusdem rationis est, ut in 4, distinct. 1, et 3 p., quæst. 62, art. 2, communiter Theologi tradunt, et ibi in 3 tomo tertiæ partis nos explicuimus et probavimus. Quia Concilia cum loquuntur de gratia et justificatione, quæ per sacramenta confertur, non loquuntur æquivoce, sed univoce, de gratia, inquam, qua homines vel ante sacramenta justificari solebant, vel nunc justificantur per sacramentum in voto, antequam re ipsa suscipiant, et eadem ratio est de augmento. Imo a fortiori videtur probari, nam augmentum justitiæ, quod per sacramenta datur ex opere operato, est ex quadam Christi liberalitate et abundantia ad supplendam hominum fragilitatem, et bonorum operum inopiam vel paucitatem; ergo tale est illud augmentum, quale futurum esset per opera perfecta, si fierent; tale (inquam) quoad suam intrinsecam, permanentem, et habitualem perfectionem; ergo hujusmodi etiam est augmentum justitiæ quod justi per sancta opera consequuntur. Denique ratio philosophica, et Theologica congruentia eadem in præsenti est quæ in superiori capite tacta fuit, nimirum, quod hujusmodi augmentum non habet repugnantiam, et est magis consentaneum ipsi gratiæ et justitiæ. Quia sicut hæc habet natura sua constituere justum per veram et intrinsecam denominationem, ita, et magis justum per similem informationem; nam, sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; ergo semper illi datur intrinsecum augmentum, ut possit hoc modo magis justificare. Confirmatur ac declaratur, quia hoc modo lumen gloriæ et visio beata est inæqualis perfectionis intrinsecæ in diversis beatis; ergo etiam gratia recipit in diversis justis eamdem inæqualitatem, quam non potest habere nisi per prædictum augmentum; ergo idem habet in eodem justo, quando per opera magis justificatur.

7. *Assertio 2: Augmentum gratiæ fit per intensionem physicam ipsarum qualitatum.* — Hinc dico secundo hoc augmentum gratiæ fieri per intensionem physicam ipsarum qualitatum. Hæc assertio habet certitudinem Theologicam, addendo priori assertioni physicum principium, quod qualitates et habitus recipiunt intrinsecum augmentum et perfectionem per intensionem; et ita in hac etiam assertione conveniunt Theologi quos in cap. 3 referam. Nec disputamus modo an hæc intensio sit per additionem vel per radicationem, vel utroque modo; nam hoc non spectat ad doctrinam Theologicam, sed ita potest unusquisque de intensione istarum qualitatum opinari, sicut aliarum. Item non disputo nunc an gratia augeatur per omnes et singulos actus bonos, vel tantum per aliquos speciales, hoc enim postea videbimus. Suppono tamen, quoties magis sanctificat, magis in seipsa augeri, ut in sequenti assertione declarabo, et hanc internam perfectionem dari per intensionem veram et realem ipsorum habituum, quia realis perfectio in eis non potest aliter fieri. Exemplum etiam de visione beata et lumine gloriæ hanc assertionem confirmat.

8. *Assertio tertia. — Justitia inhærens non augetur formaliter per opera quæ producit, sed alio morali modo. — Prima ratio pro assertione.* — Dico tertio: vera sanctitas et justitia inhærens non augetur formaliter per opera ab illa procedentia, sed alio morali modo. Prior pars negans imprimis probanda est, supponendo illam formalem sanctificationem per opera, non esse necessariam ut homo sanctior et justior fiat, quia ostensum est augmentum habitus ad hoc sufficere, ut in augmento justitiæ quod per Sacramenta confertur ostensum est. Et ratio est clara, quia habitus est forma sanctificans; ergo habitus perfectior magis etiam sanctificabit, quia, aucta forma, ejus formalis effectus augetur, ut in calore et cæteris qualitatibus quæ intendi possunt manifestum est. Hinc ergo a contrario argumentamur, et probamus conclusionem, nam prima sanctificatio non fit per primum actum formaliter, ut in superioribus ostensum est; ergo neque secunda sanctificatio seu augmentum justitiæ fit formaliter per secundum actum, et consequenter neque per tertium, vel quoslibet subsequentes. Probatur consequentia, quia effectus formalis non augetur nisi aucta forma quæ primitus dare potuit illum formalem effectum; habitus autem non augetur formaliter per actus, ut per se notum est; ergo neque effectus formalis ejus. Dices primum actum non potuisse sanctificare formaliter, quia impediebatur a peccato, secundum autem non impediri, sed potius conjungi habitui, et ex utroque simul coalescere unam formam perfectius sanctificantem, etiamsi fingamus habitum non augeri per actum, ut de actibus remissis aliqui opinantur. Respondeo falsum

esse quod in evasione sumitur, tum quia etiam in justificatione, quæ non est a peccato tanquam a termino a quo, sed tantum a negatione justitiæ præexistente vel præintellecta, ut fuit in Angelis et primo homine, actus primus non potuit esse forma justificans, sed tantum dispositio, ut supra etiam dictum est; tum etiam quia, si actus primus esset de se forma justificans, non posset a peccato impediri, sed illud formaliter expelleret, saltem secundum connaturalem ordinem. Quapropter, licet actus secundus conjungatur habitui, non potest cum illo constituere unam formam magis sanctificantem, quia sunt formæ diversarum rationum, et actus nunquam habet modum permanentem, neque alias conditiones ad formaliter sanctificandum requisitas.

9. *Secunda ratio. — Confirmatur primo.* — Secundo probatur assertio, quia secunda sanctificatio debet esse proportionata primæ; ergo sicut prima fit per formam permanentem et habitualem, ita et secunda. Antecedens patet, quia, sicut homo ita fit justus ut, quamdiu justus durat, habeat inhærentem justitiam a qua intrinsece denominetur justus, et non tantum extrinsece ab aliquo actu transeunte, ita, etiam cum magis justus efficitur, debet fieri per formam intrinsecam permanentem in ipso, quæ ipsum intrinsece afficiat ac denominet justiorem, etiamsi ab operatione cesset, nimirum formaliter illi conferendo majorem participationem divinæ naturæ, et majorem vim intrinsecam ad connaturaliter operandum in supernaturali ordine; ergo, si actus fierent a præexistente justitia, et non relinquerent in homine hanc internam perfectionem et corroborationem virtutis, non facerent illum formaliter sanctiorem aut justiorem, quia ipsi actus per se ac formaliter non conferunt hanc internam virtutem', aut majorem divinæ naturæ participationem. Et confirmatur, quia si, cessante actu, homo est vere sanctior et justior, Deus etiam magis habitat in illo, juxta doctrinam Augustini, epistol. 58 ad Dardanum; ubi autem Deus magis habitat, magis operatur, quia non dicitur habitare nisi ratione alicujus peculiaris effectus; hæc autem inhabitatio est permanens, et ideo dicitur habitare in justis, etiamsi in eis aliquid non operetur, inspirando et adjuvando; ergo ubi magis habitat, debet etiam majorem effectum habitualem ac permanentem operari. Nam, sicut in duobus parvulis non potest intelligi quod Deus magis in uno quam in alio habitet, nisi perfectiorem gratiam habitualem in altero efficiat, ita nec in duobus adultis nihil actu operantibus potest inæqualiter inhabitare, nisi majorem gratiam in uno efficiat quam in alio. Nec enim satis esse possunt opera præcedentia, nam ratione illorum præcise ac formaliter non dicitur Deus in homine habitare, præcipue quando illa jam non sunt.

10. *Confirmatur secundo Tridentino.* — Tandem apud me hanc doctrinam valde confirmant definitiones Concilii Tridentini supra ponderatæ, tam de prima justificatione quam de augmento justitiæ. Et præsertim urgeo argumentum ex illa definitione sumptum, quod actus merentur gratiæ augmentum; nam, si merentur, profecto formaliter illud non conferunt, nam præmium meriti est aliquid distinctum ab opere meritorio, et a formali effectu ejus. Quis enim dicat mereri me per actum dilectionis ut constituar diligens Deum? Nam quod ego mereor apud Deum, ab ipso conferendum spero, ultra meritum; at quod per actum diligendi constituar diligens, non spero a Deo ultra ipsum actum, nam dando actum facit me diligentem. Unde, sicut in superioribus ex eo quod Concilium dicit contritionem esse dispositionem ad justificationem ac remissionem peccati, recte supra inferebamus non justificare nec excludere peccatum formaliter, ita vel majori vel æquali ratione, ex eo quod docet per opera augeri justitiam meritorie, inferimus non augeri formaliter.

11. *Instantia. — Dissolvitur.*—Sed instant, quia ad institutum Concilii non pertinebat definire justitiam augeri per intensionem habituum, vel per additionem alicujus intrinsecæ perfectionis permanentis, quia solum intendebat damnare hæreticos hujus temporis, dicentes homines non justificari suis operibus, sed opera esse tantum signa vel fructus justitiæ, et ad hoc damnandum, necessarium non erat definire illum modum incrementi justitiæ per augmentum habituum, sed satis erat absolute docere hominem operibus suis crescere in sanctitate. Respondeo imprimis nos non asserere Concilium hoc formaliter et expresse definivisse, alias contraria sententia esset hæretica, quod non asserimus. Sed dicimus ea dogmata Concilium tradidisse, quæ sine hoc de interno incremento habituum, et formali sanctificatione secunda per inhærentem habitualem perfectionem recte subsistere non possint. Item dicimus, ad refellendas hæreses

contra justitiam veram, et inhærentem, ac permanentem, et contra justitiam et meritum, necessarium fuisse Concilio talibus uti verbis quæ virtute hanc veritatem contineant de justificatione formali per habitus, etiam quoad incrementum sanctitatis, et hoc modo credimus doctrinam, de hoc incremento habitualis sanctitatis a nobis datam, certitudinem accipere ex doctrina Concilii. Atque hoc ex solutionibus argumentorum magis confirmabitur.

12. *Dubium.* — *Deciditur.* — *Modi morales quibus habitus moraliter intenduntur.* — Statim vero insurgit interrogatio, si actus per se ac formaliter non reddunt hominem sanctiorem, sed augendo habitum, quomodo hoc augmentum conferant. Sed hoc dubium aliqua ex parte in superiori lib., cap. 4, definitum est; ibi enim ostendimus actus supernaturales non augere habitus physice, et inde concluditur augere illos moraliter. Modi autem morales possunt esse plures, scilicet, vel merendo vel impetrando tale augmentum, seu per opera se ad illud disponendo. Primus modus verissimus et certissimus est, traditurque a Concilio Tridentino, loco citato, sed de illo lib. 12 est disputandum. De aliis vero modis est varietas opinionum, nam quidam censent dictum modum meriti de condigno esse unicum, sufficientem ac necessarium; alii vero putant primum modum sine secundo non sufficere, saltem pro statu viæ, quia actus remissi merentur de condigno, et tamen non augent habitum ex defectu dispositionis. Sed hoc fundamentum falsum est, ut cap. 3 dicam. Unde dico, ubi intercedit meritum de condigno, illud sufficere et in se includere efficacem impetrationem et sufficientem dispositionem. Nam si in prima justificatione melior conversio disponit ad perfectiorem justificationem, et illam efficaciter impetrat, multo magis novum meritum de condigno sufficienter disponet, et efficaciter impetrabit justitiæ incrementum. Sed hoc latius in dicto capite probandum est.

13. *Meritum de condigno non semper necessarium ad augmentum gratiæ est.*—Addo vero illum modum meriti de condigno non esse semper necessarium ; quamvis enim in homine justificato augmentum justitiæ nunquam fiat sine tali merito, in homine peccatore quoad habitus fidei vel spei inveniri posse videtur. In homine enim justo ideo non fit augmentum justitiæ sine merito de condigno, quia habitus infusus non augetur nisi per actus supernaturales et infusos, nam actus naturales proportionati non sunt ; omnes autem actus supernaturales in homine justo meritorii sunt de condigno, ut infra videbimus, et ideo in homine justo non potest esse actus proportionatus ad augendam justitiam quin sit de condigno meritorius. At vero in homine fideli et peccatore videtur posse inveniri augmentum fidei vel spei per actus earum non meritorios de condigno, sed ad summum de congruo, seu disponendo et consequenter impetrando tale augmentum. Diximus enim supra per actus fidei tempore antecedentes contritionem infundi habitum fidei, quia, licet talis actus non sit de condigno meritorius, est impetratorius et sufficienter disponit ad suum habitum. Ergo majori ratione, si peccator fidelis per habitum fidei intensiorem actum fidei eliciat, ut cum Dei auxilio sine ulla dubitatione potest, per illum se sufficienter disponet ut efficaciter impetret fidei augmentum, licet illud de condigno non mereatur, sed ad summum de congruo. Probatur consequentia, tum quia est eadem proportio ; tum etiam quia, sicut in naturalibus actus intensior effective intendit habitum, ita in supernaturalibus actus intensior disponit, et cum per se efficere non possit, ad Deum spectat supplere, et in homine, juxta dispositionem ejus, operari ; tum etiam quia, si a principio ille homo intensius credidisset quam alius, intensiorem etiam habitum Deus illi infudisset, quia distribuit juxta dispositionem recipientis; ergo idem erit si postea dispositio crescat.

14. *Respondetur ad primam rationem dubitandi.* — Superest ut ad rationem dubitandi in principio positam respondeamus. Habebat autem tres partes : prima est de possibilitate hujus augmenti, quam jam satis ostendimus. Et ad primam probationem in contrarium, respondetur virtutes infusas, licet aliquid efficacitatis potentiarum habeant, simpliciter ac vere esse habitus superadditos potentiis quas elevant ad actus sui ordinis connaturaliter operandos, et quia in ipsis actibus potest inveniri inæqualitas, etiam habitum posse in se recipere majorem vel minorem perfectionem, qua potentiam elevet ad actus magis vel minus perfectos, et ideo posse esse habitus operativos magis vel minus intensos. Unde etiam fit ut gratia ejusdem conditionis sit, quia est accidentalis participatio divinæ naturæ, quæ magis vel minus participari potest. Altera probatio petit dubium de diminutione gratiæ et an remitti possit; sed, quia remissio solet esse via ad corruptionem, de hoc puncto di-

cemus in libr. 11. Nunc breviter respondeo, argumentum probare in gratia ipsa non deesse latitudinem graduum, ratione cujus possit successive amitti, ac prius minui quam omnino pereat; nihilominus tamen, ex defectu causarum corrumpentium, nullam inveniri quæ illam secundum legem ordinariam minuat, ut in citato loco latius declarabimus, et ostendemus.

15. *Ad secundam. — In peccato datur conversio et aversio. — Macula peccati quid?* — Secunda pars objectionis erat contra necessitatem hujus augmenti seu intensionis. Ad quam dicimus, ad perfectum modum internæ ac permanentis sanctificationis majoris necessarium esse hoc augmentum, ut ostensum est. Et ad priorem improbationem sumptam ex actibus remissis, negatur assumptum, nam in capite sequenti ostendemus per illos justitiam habitualem intrinsece augeri. Addo, etiam juxta opinionem negantem tale augmentum, negandum consequenter esse talia opera tunc magis sanctificare hominem, cum fiunt, esto faciant illum dignum majorem sanctitatem suo tempore recipiendi, et ad illam reddant acceptum, de quo plura statim. Ad alteram improbationem de peccatis, respondeo in peccato esse duo: unum est conversio ad commutabile bonum, quæ ad aliquod speciale vitium pertinet; et aversio ab incommutabili bono, charitati Dei contraria. Ratione prioris conversionis peccatum inducit in homine positivum habitum pravum, qui vitium proprie nominatur; ratione posterioris non inducit aliquid positivum, sed maculam quæ proprie constituit hominem peccatorem et Dei inimicum. Dico ergo hominem peccando non constitui vitiosum, proprie loquendo, sine aliquo habitu positivo, qui, ut dixi, proprie vitium appellatur; unde, si quis semel peccat, ita ut habitum non acquirat, non posse dici vitiosum, licet peccator vere sit, quamdiu Deo non reconciliatur. Unde etiam assero, etiamsi homo acquisierit habitum vitiosum peccando, nisi frequentibus actibus illum habitum augeat, et consuetudine acquirat facilitatem et pronitatem ad peccandum, non posse dici, factum esse vitiosiorem, sed solum sæpius tale vitium exercuisse, et dignum esse majori supplicio. Quia vero ex tali consuetudine semper acquiritur facilitas aliqua peccandi, ideo fit homo per talem actum magis vitiosus. Sicut etiam censeo hominem bene moraliter operantem intra latitudinem virtutum acquisitarum non fieri justiorem vel virtuosiorem, nisi per actuum frequentiam acquirat aliquam perfectionem habitualem, quæ vel ad intensiores et meliores actus, vel ad æquales majori facilitate præstandos virtutem præbeat. Nam studiosus dicitur qui faciliter et delectabiliter honeste operatur, unde non fit studiosior nisi in hac ipsa habituali dispositione crescat; sed ratione actuum dici poterit extensive justiorem, vel fortiorem in operibus fuisse, et esse majori laude vel præmio dignum. Idem ergo est cum proportione in vitiis. At vero macula peccati, per quam constituitur homo peccator apud Deum in habitu, non est quid positivum, sed voluntaria privatio habitualis justitiæ, et hæc vere manet in homine, transacto peccato; et multiplicando peccata, etiam illa augetur eo modo quo habitualis et totalis privatio augeri potest, vel quia plura peccata plures maculas inducunt, ut dicit D. Thomas 1. 2, quæst. 86, art. 1, ad 3, vel quia eadem macula propter respectum ad plura peccata fit moralis privatio majoris et perfectioris justitiæ quam homo habere posset et deberet, si in illis actibus recte se gereret. Sanctitas vero aut justitia divina altiori modo confert homini et esse gratum Deo per intrinsecam formam supernaturalem, et esse aptum intrinsece ad opera supernaturalis justitiæ per virtutes infusas, et ideo nisi in his donis interius crescat, non erit proprie et intrinsece sanctior aut justior, licet opera multiplicet propter quæ majorem laudem aut præmium mereatur.

16. *Ad tertiam. — Quo pacto opus justitiæ dicatur justitia.* — Ad argumenta autem in tertio membro posita, quæ hanc partem directe impugnant, respondeo ad primum, solum fundari in æquivocatione vocis, nam opus justitiæ dicitur quædam justitia, non tanquam dans facultatem juste operandi, sed quia servat æqualitatem seu mediocritatem quam virtus postulat; justitia autem sic sumpta non justificat formaliter, sed exercet justitiam, si proprie sit opus justitiæ, vel disponit ad illam, si eam præcedat; justus autem absolute dicitur, non quia justitiam actu operatur, sed quia recte est dispositus ad juste operandum; et cum eadem proportione dicitur justior; hoc autem non habet formaliter ab actu, sed potest habere ab illo dispositive, vel aliquo modo effective, ut supra declaratum est. Ad secundum ex verbis Pauli: *Factores legis justificabuntur*, respondeo dupliciter posse accipi verbum *justificabuntur*, scilicet, vel de prima, vel de secunda

justificatione. Priori modo intellexit Augustinus, libro de Spirit. et litter., capite 26, et ait sic esse intelligendum, *ut sciamus eos non aliter esse observatores legis, nisi justificentur, ut non justificatio factoribus accedat, sed factores legis justificatio præcedat.* Posteriori modo intelligitur frequentius, et sic accipiendum est de factoribus legis non suis viribus, sed ex fide et auxilio gratiæ; et, si referatur ad primam justificationem, intelligitur dispositive; si ad secundam, meritorie; et ita etiam videtur intellexisse Augustinus, in lib. 83 Quæstion., quæst. 76, et aliis locis, unde inde non probatur homines fieri justiores formaliter suis operibus. De Concilio autem Tridentino satis dictum est.

CAPUT III.

UTRUM GRATIA VIÆ PER OMNIA ET SINGULA BONA OPERA JUSTORUM AUGEATUR?

1. *Status quæstionis.—Prima suppositio, per bona opera naturalis ordinis justitiam non augeri.*—Hæc questio valde connexa est cum tractatu de Merito, eo quod augmentum ipsum gratiæ est unum ex præcipuis præmiis meriti justorum; nihilominus tamen non potest omnino prætermitti, quia ejus resolutio propria est hujus loci, et ad cætera, quæ de hoc augmento tractanda supersunt, necessaria. Curabimus autem quæ sunt utriusque loci propria ita distinguere, ut nec materias confundamus, nec eadem inutiliter repetamus. Supponimus ergo primo sermonem esse de bonis operibus ex fide et auxilio divinæ gratiæ procedentibus, quæ per antonomasiam vocantur a Patribus et Theologis opera bona seu opera pietatis. Nam inferiora opera bona ordinis naturalis, per se ac præcise sumpta, etiamsi ab homine justo fiant, gratiam, vel charitatem seu justitiam non augent, tum quia non sunt meritoria de condigno, ut nunc suppono; tum etiam quia, cum nullo modo supernaturalia sint, non sunt proportionata ad augendam gratiam, quæ forma supernaturalis est. Limito autem sermonem ad solam gratiam, ut a charitate distinguitur, nam de charitate et aliis virtutibus infusis dicam capite sequenti. Item limito quæstionem ad gratiam viæ, ut in titulo proposui, quia nunc de justitia tantum viatorum tractamus; an vero post viam, seu in termino extrinseco ejus, vel in ingressu beatitudinis aliquod augmentum intensivum gratiæ consummatæ fiat, vel ex liberalitate Dei, vel propter opera hujus vitæ, alia questio est, quæ in materia de Beatitudine tractatur; aliquid vero in discursu hujus capitis attingemus, et plura in materia de Merito in lib. 12.

2. *Secunda suppositio, gratiam non augeri, nisi per opera meritoria de condigno.*—Secundo, suppono nunquam augeri gratiam per opera, nisi absolute et simpliciter sint meritoria de condigno apud Deum. Itaque si aliquod hujusmodi opus invenitur in homine justo, quod non sit meritorium de condigno apud Deum, per illud sine ulla dubitatione non augebitur gratia. Ratio est, quia augmentum justitiæ seu gratiæ nunquam fit nisi ex merito proprio hominis justi apud Deum (loquimur enim, ut in principio supposui, de lege ordinaria, non de privilegiis specialibus, et ex opere operantis, non de operato); ergo, si opus non sit meritorium de condigno, non augebit gratiam. Consequentia clara est. Antecedens autem patet, quia justus non crescit in gratia nisi ex operibus, ut testificatur Jacob., cap. 2, et exponit Concilium Tridentinum, dicto cap. 10; sed illa opera sunt hominis justi, ut supponitur, et debent esse proportionata tali augmento ut illud obtineant; ergo, si talia sint, etiam merebuntur illud de condigno; ergo e contrario, si non merentur tale augmentum, nec conferent illud. Et hoc satis significavit Concilium Tridentinum, dicta sess. 6, nam, cum cap. 10 docuisset justos crescere in gratia per bona opera, nulla facta mentione meriti, quia nondum doctrinam de illo tradiderat, nihilominus, in can. 34, definit mereri justos hoc augmentum per bona opera, utique per illa per quæ illud obtinent. Itaque certum sit justorum gratiam non augeri nisi per opera meritoria de condigno. Non est autem æque certum an convertens propositio sit æque vera, scilicet, augeri gratiam per omnia opera justorum meritoria de condigno, nam aliqui eam negant, quod est unum ex præcipuis punctis in hoc capite disputandis.

3. *Tertia suppositio.*—Tertio, suppono actus a justo elicitos ex habitu charitatis, si sint intensiores quam habitus gratiæ, augmentum illius statim consequi, atque ita gratiam augere. Hoc est certum et extra controversiam, ut videbimus; et ratio est, quia illi actus citra dubium sunt maxime meritorii de condigno; ergo merentur hoc augmentum; et alioqui sunt maxime proportionati de se ad illud præstandum, et quantum in

ipsis est disponunt subjectum ad illud recipiendum; ergo per tales actus statim gratia augetur. De cæteris autem actibus tractanda est quæstio, potestque ad duo membra reduci. Unum est de actibus elicitis a charitatis habitu, qui non sunt intensiores illo, quos brevitatis causa remissos vocabimus, sive sint æquales, sive inferiores. Aliud est de actibus cæterarum virtutum a charitate distinctarum; et de utroque membro dicendum est; sed claritatis gratia prius de actibus remissis charitatis dicemus, postea ad cætera opera facile doctrinam applicabimus.

4. *Prima opinio negans gratiam augeri per actus remissos charitatis.*—Fuit ergo aliquorum opinio, per actus remissos charitatis non consequi justum gratiæ augmentum. Duobus autem modis hæc opinio fundatur et asseritur. Unde potest in duas opiniones distingui. Prior est, quod per tales actus non augetur gratia, quia simpliciter non merentur de condigno tale augmentum. Ita sentit Altisiodor., libr. 3 Summ., tract. 16, cap. unic., quæst. 3 et 5. Favet D. Thomas in 1, distinct. 17, quæst. 2, artic. 3, ad 2 et 5, et Durandus ibi, quæst. 8, num. 7; videtur tamen loqui de solis actibus minus intentis, nam de æqualibus id non dicit, nec ratio ejus in illis locum habet, ut videbimus; et Bonaventura in 2, distinct. 40, a. 2. q. 3, ubi in corpore loquitur de merito majoris gloriæ, dicitque majorem charitatem vel meliorem voluntatem mereri augmentum gloriæ essentialis, reliqua vero dicit solum conferre ad majorem gloriam, vel disponendo, vel impedimenta removendo, et in solut. ad 3 generaliter dicit per novum actum æqualem priori tantum mereri hominem, sicut per primum, non tamen novum, sed idem quod prius novo titulo. Et hanc sententiam ex modernis defendit Dominicus Bannez 2. 2, quæst. 24, artic. 2, et in Relectione speciali de augmento charitatis, ubi quoad modum loquendi aliquo modo limitavit sententiam; sed res eadem est, ut infra dicam. Fundamentum hujus sententiæ apud Durandum est tantum moralis congruentia, quia non meretur accipere augmentum donorum, qui tepide utitur acceptis; sed qui recipit intensum habitum et remisse operatur, non utitur habitu debito modo, cum actus non proportionetur habitui; ergo. Quæ congruentia, qualiscumque illa sit, non procedit de actibus æqualibus habitui, sed de remissioribus, nam æquales servant proportionem, et satis debito modo operatur, qui secundum totam latitudinem sui habitus æqualiter operatur. Alii utuntur fundamento magis physico quam theologico, quia, ut actus mereatur augmentum habitus, debet esse talis ut sit proportionatus ad augendum illum; sed in ordine naturali actus remissus non est proportionatus ad augendum habitum intensum, ut ex Philosophia supponunt; ergo neque in ordine supernaturali actus remissus est proportionatus ad merendum augmentum habitus. Neque refert quod actus supernaturales non augeant physice habitus suos, quia saltem debent servare ad meritum eam proportionem quam habere deberent si essent causæ physicæ augmenti. His addi solent alia argumenta ab inconvenienti sumpta, quæ postea proponemus.

5. *Secunda opinio, per tales actus mereri gratiam, non tamen augeri absque alio adminiculo. — Primus modus explicandi hanc opinionem.* — Altera opinio est justum per actus remissos mereri quidem de condigno augmentum gratiæ, nihilominus tamen gratiam viæ vel nunquam augeri per tales actus, vel saltem non per illos solos sine adminiculo alicujus actus intensioris habitu. Itaque defensores hujus sententiæ in duobus conveniunt. Primum est, hos actus mereri hoc augmentum. Secundum est, per illos solos non dari. In modo autem explicandi quando tale augmentum detur, invenio diversitatem quam ad quatuor modos dicendi reduco. Primus est, quod illud augmentum revera nunquam datur vel in via, vel in patria quoad novos gradus gratiæ vel gloriæ, sed solum quoad rationem præmii, quia eadem gloria datur etiam propter nova merita, et ita crescit in ratione præmii, quia pluribus titulis datur, et ita est præmium magis honorificum, ut sic dicam. Hæc fuit opinio Bannez, in Relect., et loquitur clarius de gloria; est autem eadem ratio de gratia, nisi quoad gratiam velit negare meritum ejus per actus remissos, sicut prius fecerat.

6. *Secundus modus explicandi.* — Secundus modus dicendi est, hoc augmentum actuum remissorum, quod non statim datur, dari postea in via, si homo se disponat per actum intensiorem; quod si homo nunquam se disponit in via, amittere illud augmentum, neque illud in patria obtinere. Hæc opinio solet tribui Conrado in 1. 2, quæst. 114, artic. 8, qui eam indicat, et refert Capreolum in 1, distinct. 17, quæst. 2, art. 3. Citatur etiam Capreolus in 4, distinct. 14, quæst. 2, art. 3, in

principio. Sed in hoc ultimo loco non ponit Capreolus ultimam partem negativam, nimirum, tale augmentum non dari in termino viæ, quando homo in via non se disposuit, sed tantum ponit alias duas propositiones, unam negantem dari statim illud augmentum, aliam affirmativam, dari etiam in via, si homo se disponat. Et hoc modo eamdem sententiam docet expresse D. Thomas 1. 2, quæst. 114, art. 8, et 2. 2, quæst. 24, art. 6, in corp., et ad 1; Cajetanus vero, in dicto art. 8, videtur exponere verba D. Thomæ exclusive; cum enim divus Thomas dicat, *mereri hominem per tales actus augmentum gratiæ, non statim sed suo tempore reddendum, cum, scilicet, aliquis fuerit sufficienter dispositus ad gratiæ augmentum,* addit Cajetanus: *Quod tunc solum est quando aliquis ita utitur accepta gratia secundum proportionem virium suarum, ut in nullo gratiæ Dei desit per negligentiam.* Unde si homo hoc non faciat dum hic vivit, videtur Cajetanus sentire quod sit perpetuo cariturus illo augmento. Re tamen vera non est hæc ejus sententia, ut magis eam explicat 2. 2, quæst. 24, art. 6, circa ad 1, ubi merito impugnat Durandum, dicentem justum per actus remissos mereri augmentum gloriæ, et non gratiæ; id enim repugnat, quia meritum augmenti vitæ æternæ claudit in se meritum augmenti gratiæ, saltem dandi cum ipsa vita æterna, quia non potest esse major vita æterna quam sit ipsa gratia aucta et consummata in termino. Unde si per actus ipsos remissos meretur homo augmentum visionis beatæ, meretur augmentum luminis gloriæ, et consequenter meretur etiam verum augmentum gratiæ, quod necessarium erit dari, saltem cum data fuerit visio et lumen in tali gradu perfectum.

7. *Tertius modus subdistinguens.* — Unde est tertius modus sub distinctione dicens illud augmentum dari vel in via, si homo se disposuerit, vel in termino viæ, si in via homo non se disposuerit. Et hunc modum sequuntur aliqui moderni Thomistæ, et sine dubio videtur fuisse Cajetani, et potest attribui D. Thomæ, tum quia ita affirmat unum ut non excludat aliud; tum etiam quia affirmat mereri hominem per actus remissos augmentum gloriæ; at hoc infallibiliter consequetur homo si in gratia moriatur, etiamsi nullum aliud bonum operetur; ergo et augmentum gratiæ obtinebit. Et ita sicut secundus ex his modis est longe probabilior quam primus, ita et hic tertius omnino præferendus est, supposito illo principio quod per hos actus remissos non statim augeatur gratia, quamvis verum augmentum mereatur. Unde omnes alii auctores qui in hoc principio cum D. Thoma conveniunt, et modum non explicant, juxta hunc tertium modum videntur explicandi, ut Paludanus in 4, d. 16, quæst. 1; Richardus in 1, d. 17, art. 2, quæst. 3, et in 2, d. 27, art. 2, quæst. 2, qui fatetur posse hoc augmentum dari aliquando in via. Differt tamen ab aliis, quia ut detur non requirit actum intensiorem, sed putat sufficere multiplicationem actuum remissorum, quæ actui intensiori æquivaleat. An vero detur in patria ei qui in via illud non obtinuit, non declarat, sed dum non negat, affirmat propter dicta, nam æquiparat illud cum merito gloriæ quod eisdem actibus remissis tribuitur.

8. *Quartus modus explicandi.* — *Ultimus iste modus explicandi magis congruens toti opinioni primæ.* — Est tamen quartus modus dicendi, conveniens in illo principio, quod actus remissi mereantur hoc augmentum, et quod non detur statim, et addens nunquam amplius in via dari, quicquid homo postea conetur, semper tamen dari in ingressu patriæ. Hæc fuit sententia Scoti in 4, d. 21, q. 1, in fine totius corporis, et dist. 22, quæst. 1, § *Ad hoc dico;* in utroque enim loco negat hoc augmentum dari statim, in priori tamen solum declarat dari in instanti mortis; videtur tamen intelligendum, si in eo instanti homo sit dispositus ad ingressum gloriæ, ita ut nihil purgandum habeat. Nam Scotus ait dari hoc augmentum gratiæ, ut conjunctum alicui gradui gloriæ ad quam (inquit) *disponit gratia;* ergo non est necesse dari tale augmentum in purgatorio, sed tantum in ingressu gloriæ. Et ex Thomistis aperte hanc sententiam novissime tenuit Alvarez, libro 7 de Auxil., disputat. 60, conclusione 5, ubi dicit augmentum gratiæ debitum actibus remissis dari in primo instanti glorificationis, ubi licet non ponat exclusivam, in probationibus conclusionis eam concludere conatur, et ex secunda ejus conclusione evidenter sequebatur. Ait enim quod, licet actus intensior habitu gratiæ per omnes gradus suæ intensionis mereatur augmentum habitus, nihilominus per talem actum intensiorem habitu gratiæ non augeri gratiam, nisi juxta excessum actus, et usque ad æqualitatem ejus, atque ita semper manere aliquod augmentum habitus ratione talis actus postea dandum; ergo si actus intensior non sufficit ut statim detur to-

tum augmentum gratiæ illi debitum, multo minus poterit sufficere ut detur augmentum debitum præcedentibus actibus remissis. Ac proinde totum augmentum habitus ultra intensiorem actum in via elicitum, quibuscumque actibus correspondeat, reservatur in gloriam. Et certe videtur hic modus loquendi magis consequenter loqui ad fundamentum totius sententiæ; negant enim omnes defensores ejus dari statim augmentum debitum actibus remissis, quia homo non est dispositus; sed actus ferventior postea factus de se nunquam disponit ad majorem intensionem habitus quam sit ipsius actus, quamque ipse meretur, et ad illam simul disponit; ergo nunquam ille actus disponit ad majus augmentum ratione actuum remissorum recipiendum. Datur ergo in initio beatitudinis, nam tunc est tempus recipiendi præmium adæquatum omnium meritorum, quod in via datum non est; non enim potest irremuneratum relinqui.

9. *Eum Alvarez S. Thomæ ascribit.* — Conatur autem hic auctor suam sententiam ascribere D. Thomæ. Et solum allegat verba supra citata ex 1. 2, quæst. 114, art. 8, ad 3, ubi D. Thomas dicit hoc augmentum actuum remissorum, cum aliquis fuerit sufficienter dispositus ad gratiæ augmentum, esse conferendum; quod ipse exposuit, id est, cum se disposuerit per ferventiorem actum, quod cum non possit fieri in via, ut probatum est, ipse ait fieri in alia vita, ubi (inquit) disponetur quis a Deo per actum ita intensum, ut adæquet totam quantitatem meriti quod præcessit in via, ut sic tandem servetur proportio inter gratiam in esse meriti et in esse habitus. Neque hinc sequitur (ait) quod mereatur homo in alia vita, sed sicut disponitur justus ad visionem beatificam per lumen gloriæ, ita per actum intensum charitatis disponitur ad intensionem habitus sine novo merito.

10. *Non est tamen verus, nec D. Thomæ ascribendus.* — Sed tam res ipsa quam expositio verborum D. Thomæ videtur mihi difficilis. Res quidem, quia hoc augmentum gratiæ dari dicitur in primo instanti glorificationis, ut ille auctor in quinta conclusione fatetur; at in illo instanti non potest dari augmentum habitus gratiæ vel charitatis per dispositionem propriam recipientis; ergo falsum est dicere tunc dari, quando homo ipse se disponit per actum æqualem intensione omnibus meritis. Probatur minor, quia talis actus amoris in instanti glorificationis non est nisi actus fruitionis seu dilectionis beatæ; ille autem actus non est dispositio ad augmentum gratiæ, sed simpliciter et omni modo supponit gratiam perfecte consummatam in sua intensione, et simili modo supponit intensionem habitus charitatis; ergo in illo instanti nullus est actus in beato qui sit dispositio ad intensionem habitus. Major certa est, quia in illo instanti beatus habet amorem beatificum, et non potest simul habere alium actum amoris Dei supernaturalis, vel saltem non est necesse ut illum semper habeat, multoque minus est necessarium ut habeat alium æque perfectum, et tam intensum, quantum omnibus meritis simul sumptis correspondere potest; hoc enim ad summum desiderari potest in illo amore, qui ad præmium ipsum pertinet, qualis est beatificus; alium ergo postulare voluntarium et fictitium est.

11. *Ex actu amoris in instanti glorificationis non sequitur augmentum gratiæ.* — Probatur ergo minor, quia talis amor supponit visionem beatam, tum quia est amor necessarius, tum quia non est in beato alia supernaturalis cognitio, in qua talis amor fundetur. At visio beata supponit lumen gloriæ tam intensum quam potest omnibus meritis simul sumptis correspondere. At intensum lumen supponit gratiam proportionaliter intensam, tum quia comparatur ad illam sicut potentia ad essentiam; tum etiam quia visio supponit hominem perfecte sanctum et deificatum intrinsece cum proportione ad talem visionem; tum denique quia, si ex parte visionis beatus recipit præmium adæquatum omnibus suis meritis sine prævia dispositione, quæ pro illo instanti in beato intelligi queat, cur non recipiet etiam adæquatum præmium ex parte gratiæ sine tali dispositione, cum gratia natura sua sit prior quam visio. Quod si gratia isto modo augetur et consummatur prius natura, et statim infunditur adæquatum lumen gloriæ, statim etiam consummatur augmentum habitus charitatis sine alia dispositione, quasi per emanationem a gratia. Ac deinde habitus charitatis sic intensus necessario prorumpit in actum sic intensum; ergo non disponitur beatus ad intensionem habitus per actum intensum, sed potius intenditur habitus ut actus procedat intensus. Est hoc consentaneum illi statui, ubi non proceditur ab imperfecto ad perfectum, sed actus ipse charitatis perfectissimo modo et maxime connaturali fit, et ideo non præintelligitur ibi actus intensior factus ab habitu remisso cum auxi-

lio, ut per illum augeatur habitus, sicut fit in via, sed potius intensio habitus datur in præmium præcedentium meritorum, ut eliciendo actum perfectum, et perfecto modo, consummetur præmium. Et potest addi confirmatio ad hominem ; ait enim ille auctor disponi justum ad visionem beatificam per lumen gloriæ, utique quia per hoc lumen datur vis et potestas eliciendi visionem, et pari ratione per tantum lumen disponitur ad tantam visionem ; ergo eadem proportione per tantam charitatem habitualem disponitur ad tam intensum amorem, quia etiam per habitum charitatis tam intensum datur vis et potestas ad tantam actus intensionem, quia, sicut visio non fit nisi modo maxime connaturali, et a principio intrinseco et adæquato, ita neque actus amoris ; ergo non potest e contrario intensio illius actus disponere ad intensionem habitus, ne sint sibi invicem causæ in eodem genere, ut omittam alia quibus supra probavi non posse actum disponere ad habitum a quo elicitur, et quod ille auctor contra Bannez fatetur actum intensiorem habitu in via, qui est ratio intendendi illum, non posse procedere ab illo habitu secundum gradum intensionis, in quo habitum excedit ; ergo e contrario cum in gloria actus intensus beatifici amoris eliciatur ab habitu cum maxima perfectione et connaturalitate, non minus in primo instanti beatitudinis quam per totam æternitatem, non potest actus intensior esse dispositio ad intensionem habitus, neque ullo modo ratio vel causa illius, sed tantum effectus productus ab habitu.

12. *Quare non sit D. Thomæ ascribendus quartus ille modus.* — Hinc facile ostenditur altera pars de sensu D. Thomæ. Et imprimis in 2. 2, quæst. 24, art. 6, ad 1, absolute dixit augeri habitum non statim, *sed quando voluntas conatur ad hujusmodi augmentum.* Quæ verba de se indefinita sunt ad viam et patriam, proprie tamen verificantur in via, in sensu causali in quo aperte divus Thomas loquitur, scilicet, ut ratione talis majoris conatus, et intensioris actus, habitus augeatur, in quo sensu non habet id locum in charitate beatifica, ut ostensum est. Et hunc sensum causalem explicavit magis D. Thomas in alio loco ex 1. 2, dicens : *Cum fuerit aliquis sufficienter dispositus*, quod de statu gloriæ intelligi non potest, ut ostendi, si sit sermo de dispositione per actum, ut plane videtur D. Thomas loqui. Aliter vero posset homo in primo instanti mortis, vel in quo purgatio consummatur, dici dispositus ad recipiendum illud augmentum, quia ratione status est capax illius augmenti sibi debiti ex merito, et jam non habet impedimentum, cum purus ab omni reatu supponatur. Quocirca, supposito illo principio, in quo omnes isti auctores conveniunt, scilicet, augmentum gratiæ respondens actibus remissis non dari statim, multo magis consequenter loquitur Scotus, dicens, non dari in via, sed in ultimum terminum ejus reservari, et tunc simpliciter dari ut præmium præcedentium meritorum, nulla alia expectata dispositione positiva ex parte hominis seu animæ, præter statum gratiæ usque ad terminum viæ, qui est extrinsecus respectu ipsius viæ, et intrinsecus quoad initium gloriæ, supposita tantum illa dispositione negativa, quod nihil purgandum supersit, ita ut sub illa via etiam status purgatorii includatur, quia vel necessarius non fuit, vel in illo momento fuit etiam consummatus.

13. *Proponuntur fundamenta prædictæ secundæ opinionis, ac adeo communia ejus quatuor explicandi modis. — Primum fundamentum ex ratione. — Instantia. — Ejus confirmatio. — Secundum fundamentum ex incommodis. — Unum incommodum. — Alterum incommodum. — Tertium incommodum. — Quartum incommodum.* — Omissis vero illis punctis in quibus isti modi opinandi differunt, quos solum tetigimus, quia illorum cognitio ad veram resolutionem intentam conducet, necessarium est proponere fundamenta propter quæ conveniunt in negando augmento gratiæ per meritum actuum remissorum sine alia dispositione vel dilatione. Prima ergo ratio directa, et (ut ita dicam) ostensiva directe, solum est quia Deus in augendis habitibus infusis servat proportionem ad augmentum acquisitorum ; sed habitus acquisiti non augentur nisi per actus intensiores, juxta veriorem magisque receptam sententiam; ergo. Quod si assignetur discrimen, quod in acquisitis intensio fit per physicam efficientiam actuum, non vero in infusis, instant, quia cum actus infusi non habeant vim effectricem intensionis habitus, tunc solum Deus supplet illum defectum, quando actus servat eam proportionem ad habitum, quæ necessaria esset, etiamsi actus esset effectivus intensionis habitus ; ergo priusquam Deus intendat talem habitum, expectat intensiorem actum, saltem ut dispositionem secundum proportionem physicam necessariam ac debitam. Et confirmatur hoc congruentia theologica et morali, quia Deus

non infundit habitum gratiæ, nisi juxta dispositionem operantis, et ita infundit gratiam magis vel minus intensam, prout dispositio magis vel minus intensa fuerit, neque unquam intensio gratiæ excedit intensionem dispositionis, ut sumitur etiam ex Concilio Tridentino, sessione 6, c. 7; ergo idem credendum est servare Deum in augmento gratiæ præstando. Nam in utroque eadem proportio physica et eadem congruentia moralis invenitur. Postulat enim recta providentiæ ratio ut melius operanti melior forma seu major gratia tribuatur. Secundo, adduntur congruentiæ ab inconvenienti, quia, si per actus remissos datur augmentum gratiæ, propter singulos gradus uniuscujusque actus dabitur aliquod augmentum gratiæ, quia non est major ratio de uno quam de alio, et ita omnes actus erunt meritorii augmenti habitus secundum totam latitudinem suorum graduum. Ex quo ulterius sequitur obtinere hominem per singulos actus remissos tot gradus intensionis gratiæ habitualis quot sunt in singulis actibus; consequens est absurdum, quia alias in immensum cresceret gratia per paucos actus, si illi multiplicentur per annum et semper fiant duplo majores, ut nimirum hodie ut unum, cras ut duo, altera die ut quatuor, altera ut octo, et sic per discursum anni; sic in fine anni perveniret gratia ad immensam quamdam intensionem, ut est vulgaris supputatio; illud autem est valde absurdum; ergo non est admittendum principium ex quo illud sequitur. Secundum huic simile est, quia sequitur justum remisse operantem fieri sanctiorem alio exactissime et ferventissime operante, et patiente etiam durissima tormenta usque ad martyrium, solum propter temporis vitæ dilationem, verbi gratia, quia ille per annos quinquaginta, iste per unum tantum annum post primam utriusque justificationem in gratia vixerunt. Sequela evidens est, quia multitudo actuum potest superare intensionem, si actus remissi sunt meritorii secundum omnes gradus suos; consequens autem reputatur absurdum, tum quia datur hominibus occasio remisse operandi, tum quia alias non posset homo diligentia compensare vitæ brevitatem, quod videtur a modo loquendi Scripturæ alienum. Tertium inconveniens additur, quia alias in continuatione ejusdem actus esset infinitum meritum. Quartum est, quia alias omnia merita per peccatum mortificata reviviscerent quoad actualem et præsentaneum effectum, et ita semper peccator resurgeret in majori gratia, quod etiam falsum et absurdum existimatur.

14. *Tertia opinio, partim consentiens cum hac, partim dissentiens.* — Nihilominus est tertia principalis sententia, quæ cum præcedenti convenit, in hoc quod actus remissi sunt meritorii de condigno novi augmenti gratiæ veri et proprii, id est, non solum ut antiqua gratia novo titulo detur, sed etiam ut nova gratiæ perfectio et intensio conferatur. Dissentit vero in alio puncto, de tempore in quo augmentum datur, aitque statim sine ulla dilatione dari. Hanc sententiam tenet Major in 4, dist. 22, quæst. 1; Gabriel in 1, dist. 17, quæst. 4, art. 3, dub. 2, et in 4, distinct. 14, quæst. 3, art. 3, dub. 3; et Almain., tract. 2 Moral., capit. 11 et 22. Et quoad gratiam tenuit eamdem sententiam Victor in Relect. de Augment. charit., et Vega, libr. 7 in Tridentinum, c. 26, et quamvis ibi non satis affirmando loquatur, solvendo enim quoddam argumentum videtur hanc partem permittere potius quam concedere, nihilominus in lib. 15, capite 9, absolute docet: *Per omnia opera bona proficere justos in gratia, ut probabilius* (inquit) *est inter scholasticos.* Consentit Soto, in 4 dist., quæst. 2, art. 2; sed addit, *augeri gratiam in genere gratiæ.* Et infra declarans illud additum, ait, fortasse gratiam, ut est quædam qualitas, non recipere illud augmentum usque ad ingressum gloriæ. Idem habet lib. 2 de Natur. et grat., cap. 17, in fine, et late hanc sententiam defendit Cumel 1. 2, quæst. 14, art. 8, disput. 3; frustra vero in explicando D. Thoma laborat ne ab ejus sententia discedere videatur. Acriter etiam pugnat pro eadem sententia Vazquez 1. 2, disput. 220, c. 5, qui adducit Tiletanum in Apolog. pro Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 10. Et novissime tenet Lorca, disput. 51 de Grat., dub. ult. Videat ergo lector quo titulo Alvarez, supra referens hanc sententiam, et pro illa solum Majorem et Gabrielem allegans, addere non dubitaverit hanc sententiam nullam prorsus habere probabilitatem, solum quia eam sufficienter (ut ipse ait) impugnat Bannez. Sed quanti momenti sit illa impugnatio ex argumentis pro illa sententia adductis, et eorum solutione constabit. Nullus autem prudens dubitare potest quin auctores citati magnam possint probabilitatem huic opinioni generare; quod vero rationem spectando longe probabilior sit, in sequentibus assertionibus ostendemus.

15. *Assertio prima.—Justus per actus remis-*

sos meretur augmentum gratiæ de condigno. — *Definitio Tridentini inserviens assertioni probandæ.* — Dico ergo primo : justus per actus remissos meretur augmentum gratiæ de condigno. In hac assertione conveniunt fere omnes Theologi, D. Thomas, Capreolus, Conradus, Cajetanus, Victor, Soto, Medina, Scotus, Gabriel, Major, Almain. et cæteri allegati. Quapropter prima opinio, licet olim habuerit aliquos defensores, hodie revera probabilis non est. Probatio autem hujus veritatis pendet ex principiis generalibus de merito in lib. 12 tractandis, et ideo hic tantum illam probabimus ex suppositione. Nam imprimis statuimus posse justum per opera sua consequi augmentum gratiæ suæ. Id enim definitum de fide est in Tridentino, sessione 6, c. 10, et et canon. 24; et in 32 additur id fieri per meritum de condigno, ideoque longiorem probationem illuc remittimus. Hinc secundo supponimus bonis operibus justorum promissum esse justitiæ incrementum. Ita sumitur ex Concilio Tridentino, et sequitur ex priori suppositione, nam meritum de condigno supponit divinam promissionem in qua suo modo fundetur, ut inferius ostendemus ; sed opera justorum merentur augmentum justitiæ ; ergo est illis promissum. Item justus bene operans potest et debet firmiter sperare augmentum justitiæ, si recte operetur; firma vero spes fundatur in promissione. Denique augmentum gloriæ promissum est bonis operibus, ut infra l. 12 videbimus ; sed gloria non augetur sine gratia, quia per gratiam acceptamur ad gloriam, tum etiam quia gloria vel est ipsa gratia consummata, vel est visio et amor quæ correspondent gratiæ, tanquam operationes essentiæ, et ideo cum illa servant proportionem ; ergo in promissione augmenti gloriæ promissio augmenti gratiæ includitur.

16. *Prædicta definitio Tridentini explicatur.* — Tertio, supponimus hanc definitionem intelligendam esse de augmento reali et vero ipsius gratiæ, et non de solo titulo. Tale enim esse censeo illud augmentum, quod solum in hoc ponitur, quod eadem gratia pluribus titulis et propter varia merita conferatur. Ad quam evasionem excludendam puto sufficere verba Concilii cum testimoniis Scripturæ quæ allegat. Nam, in dicto c. 10 dicit : *Euntes de virtute in virtutem, renovantur de die in diem.* Numquid *renovari* est pluribus titulis eamdem gratiam in eodem perfectionis gradu tenere ? Certe non ita exponunt Patres, quos supra retulimus, verba Psalm. 83, vel Pauli 2 ad Corinth. 4, quæ Concilium tacite allegat. Hanc vero renovationem declarat Concilium fieri per augmentum gratiæ : *Exhibendo* (inquit) *ea arma justitiæ in sanctificationem per observationem mandatorum Dei et Ecclesiæ, in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus ejus crescunt.* Ergo tale est hoc augmentum ut renovet hominem de die in diem ; est ergo verum et internum, non per solam quasi extrinsecam denominationem ex novo titulo.

17. *Urgetur adhuc explicatio.*—Unde addit Concilium : *Crescunt atque magis justificantur*, et allegat testimonia Scripturæ, Apocalyps. ult., Eccles. 18, ubi monentur justi amplius semper justificari ; et Jacob. 2, quod ex operibus justificatur homo ; in quibus locis ostendimus supra, secundum verum Ecclesiæ sensum, justificari, idem esse quod in justitia crescere et magis justum fieri. Ac denique addit : *Hoc justitiæ incrementum petit Sancta Ecclesia, cum orat : Da nobis, Domine, fidei, spei et charitatis augmentum.* At Ecclesia verum et reale augmentum harum virtutum petit, non quod novo titulo conferatur vel conservetur. Postea vero in can. 25 definit Concilium, justitiam acceptam, per bona opera augeri ; ergo in eodem sensu loquitur de reali augmento, nam canon ille doctrinæ capitis 10 respondet. Et præterea in illo canone pondero quod simul ait per bona opera justitiam conservari et augeri. Unde intelligimus loqui de vero augmento sicut de vera conservatione. Imo, si solum diceretur gratia augeri, quia novo titulo confertur, illa non esset auctio a conservatione distincta, quia gratiam illo modo augeri nihil aliud esset quam novo titulo conservari. Ac tandem in canon. 32 in eodem sensu definit mereri justum de condigno gratiæ augmentum. Potestque hæc veritas ab incommodis confirmari ; nam si permittitur illa licentia interpretandi definitionem Concilii in sensu adeo improprio, etiam posset quis negare gratiam habitualem vere et in se augeri per actus intensiores, vel posse justum per ulla opera meritoria, quantumvis excellentia, hoc mereri, sed solum ut novo titulo gratia eadem conferatur. Item quamvis de fide sit certum gratiam augeri per sacramenta vivorum, posset quis dicere id non intelligi de vero augmento, sed quia novo titulo confertur vel potius conservatur. Nam si expositio habet locum sine errore in una locutione æque doctrinali et propria, cur non in alia ? His addi possunt multa alia quæ de hoc puncto dixi in

Relect. de Reviviscent. meritor., section. 1, a num. 17, per plura sequentia, quæ hic repetere non existimo necessarium.

18. *Ratione jam probatur assertio.— Concilii Tridentini ponderatio. — Efficax argumentum pro assertione formatur.*— His ergo positis probatur assertio, quia Scriptura, Concilia et Patres docent mereri justos per bona opera suæ justitiæ incrementum; sed actus remissi charitatis sunt quædam bona opera justorum; ergo per illa meretur justus idem augmentum. Majorem jam supposuimus de fide, et minor per se nota est. Dicere vero potest aliquis collectionem esse ex puris particularibus, et ideo non esse bonam, quia potest justus mereri augmentum justitiæ per alia bona opera, et non per actus remissos. Hanc vero evasionem late refutavi in dicta Relectione, et præsertim ponderando verba Concilii Tridentini, et ex ibi dictis nunc solum observo, cum Concilium, in can. 32, definit justum suis bonis operibus mereri augmentum justitiæ, licet non addat signum distribuens, nihilominus de omnibus justis bene operantibus loqui; tum quia definitio est doctrinalis et universalis, unde cum dicit *ipsum justificatum mereri*, etc., perinde est ac si diceret quemlibet justificatum; tum etiam quia alias sequuntur absurda, quod definitio sit incerta, et quod liberum sit unicuique determinare illam ad hunc vel illum justificatum, prout libuerit. Censuit ergo Concilium quoad hoc eamdem esse rationem de omni justificato, et propterea, quod notandum est, solet in Scriptura sacra sumi argumentum in hujusmodi causa ab uno individuo ad omnes; sic enim Paulus, ad Rom. 4, ex eo quod Abraham non ex operibus propriis, sed ex fide placuit Deo, intulit neminem posse illi aliter placere; et Jacob., cap. 2, ex eo quod idem Abraham ex operibus vivæ fidei justificatus est quoad augmentum justitiæ, intulit alios etiam justos posse et debere eodem modo operari, et justificari; nec in eo merito consideravit specialem qualitatem vel perfectionem operum Abrahæ, sed solum illam generalem, quod fides utique viva cooperabatur operibus ejus, et in hac fundavit illationem ad omnes; sicque locutum est Concilium, in cap. 10, et in eodem sensu allegavit Jacobum, et consequenter in eodem definitionem tradit in canon. 32 de quolibet justo bene operante. Tunc ergo constituamus hominem justificatum, primo per baptismum, et secundo per confirmationem sine ullo merito, et postea diligere Deum per actus remissiores gratia acquisita per illa sacramenta, et ita mori. Et argumentor in hunc modum : vel ille in discursu viæ meruit augmentum gratiæ, vel non meruit; si non meruit, falsa invenitur universalis definitio Concilii; si meruit, ergo per actus remissos meruit, quia alios non habuit. Et hoc argumentum multo ante Concilium Tridentinum tetigit Scotus in 4, d. 22, quæst. 1, art. 2, ubi in summa sic argumentatur : adultus qui post baptismum solum exercuit actus remissos, majorem gloriam consequetur quam infans baptizatus, quia reddet Deus præmium unicuique secundum opera sua, ac proinde majus præmium ei qui aliqua bona opera habuit, quam ei qui nulla habuit, si in aliis, verbi gratia, in baptismo sint pares; ergo per illos actus remissos meruit adultus ille augmentum gloriæ, et consequenter augmentum gratiæ, quod est dispositio ad gloriam, seu forma cui est proportionata visio beata.

19. *Objectio.— Dissolvitur.— Ulterius confirmatur ex Tridentino.* — Objici vero potest, quia hinc sequeretur etiam adultum baptizatum, qui habuit aliqua bona opera moraliter mere naturalia sine actuali usu fidei, habiturum esse majorem gloriam quam infantem qui nihil operatus est, quia etiam illum judicabit Deus secundum opera sua, et in illo verificanda est doctrina Concilii, si universaliter de omnibus bene operantibus accipienda sit. Respondetur non esse simile, quia Concilium aperte loquitur in dicto can. 32 de operibus *quæ sunt dona Dei, et quæ ab homine justificato per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt.* Non sunt autem hujusmodi bona opera pure moralia ordinis naturalis, et ideo, licet definitio Concilii universaliter intelligenda sit de omnibus justis bene operantibus ex gratia, non comprehendetur sub illa qui tantum naturalia bona operatus est; et quamvis illum etiam Deus judicaturus sit secundum opera sua, tamen de illo judicabit non esse dignum majori præmio essentiali, quam si nihil operatus esset; an vero aliquod præmium accidentale illis operibus respondeat, in libro 12 dicemus. Unde confirmatur hæc doctrina et declaratio Concilii ex eodem in cap. 16, ubi ponit conditiones omnes necessarias ad meritum vitæ æternæ, et addit : *Nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus vitam æternam vere promeruisse censeantur.* At inter illas conditiones non ponit quod actus esse debeat tantæ intensionis, sive absolute, sive per compara-

tionem ad habitum; ergo non solum non est illa conditio consentanea Concilio, sed etiam videtur repugnans illis verbis, *nihil amplius*. Dices etiam Concilium non ponere conditionem quod opus debeat referri in finem supernaturalem per actum charitatis, et tamen multi Theologi etiam moderni illam requirunt, et non putant se contradicere Concilio. Respondeo verissime dici neque illam conditionem neque ullam aliam postulari posse ex parte actus, si a Concilio non est tradita; habet tamen Concilium verba de quibus dubitari potest an propter illam relationem sint posita, et ideo sub opinione versari potest an illa opinio sit necessaria; verba Concilii sunt: *Illis operibus quæ in Deo sunt facta;* hæc ergo conditio necessaria est ad meritum; illa autem particula *in Deo,* potest significare relationem ad Deum, ut ultimum finem, ut idem sit quod, propter Deum; vel potest significare supernaturalem modum emanandi a Deo et tendendi in ipsum, et ideo in illa conditione est locus opinionibus, ut lib. 12 videbimus. Conditio autem intensionis prorsus aliena est a doctrina Concilii, ut ex verbis ejus constat, ideoque dum addit exclusivam *nihil amplius,* ita videtur istam assertionem confirmare, ut jam non sit locus contrariæ opinioni.

20. *Ratio a priori pro assertione.—Confirmatur primo.* — Denique ratio a priori hujus veritatis, præter ordinationem satis significatam in Scripturis et doctrina Ecclesiæ, est, quia meritum ex parte operis fundandum est in intrinseca bonitate et dignitate operis; hanc autem habet actus charitatis substantialiter, ut sic dicam, ex vi suæ entitatis et speciei, quam habet ex tendentia ad tale objectum; accidentaliter autem, seu quoad gradum bonitatis habet valorem suum ex circumstantiis, quarum una est intensionis gradus in se et absolute spectatus; quod autem comparatus ad habitum sit majoris vel minoris intensionis, parum vel nihil conducit ad moralem dignitatem vel æstimationem actus, si cætera paria sint; ergo illa conditio majoris intensionis per comparationem ad habitum est impertinens. Quod multis modis declaratur et confirmatur: primo, quia alias sequeretur actum ut octo non esse meritorium alicujus gratiæ in habente habitum ut octo, vel ut novem, et esse meritorium gratiæ in habente tantum gratiam ut septem, quod plane est absurdum, cum æque bene operentur, et alias habens majorem gratiam dignior sit et magis amicus. Dicent forte, licet illi operentur æquale bonum, non tamen æque bene, quia habens minorem habitum et æqualem actum eliciens, magis strenue et diligenter utitur habitu. Sed hoc nullius momenti est, si res attente consideretur, quia habitus infusi, licet suo modo inclinent ad suos actus, illa inclinatio talis est ut ab homine non sentiatur, et ideo ex eo quod unus habeat habitum intensiorem quam alius, non prorumpit in majorem actum propter solam intensionem habitus, neque in minorem, propter solam libertatem suam, sed excessus intensionis provenit ex majori vocatione et excitatione gratiæ, vel magis congrua. Unde qui elicit actum intensiorem habitu recipit etiam a Deo majorem actualem gratiam, et excitantem, et adjuvantem, nam sine illa non posset ultra habitum operari, et ideo, omnibus pensatis, non minus strenue operatur qui elicit actum minus intensum suo habitu, quam qui elicit intensiorem, si alioqui uterque actus in se æqualis est, quia uterque ex parte libertatis suæ æque conatur, et licet alter videatur magis juvari ab habitu intensiori, alter adjuvatur magis ab actuali gratia concomitante, et prævenitur magis vel congruentiori modo ab excitante. Ergo nulla ratio patitur ut unus mereatur aliquem gradum gratiæ, et non alius. Et quamvis daremus propter illam respectivam circumstantiam aliquid plus mereri illum qui cum minori habitu plus operatur, non tamen dici potest rationabiliter quod alter nihil gratiæ mereatur, cum satis bene sua gratia et viribus ejus utatur. Et hoc maxime cogit, quando elicit æqualem actum, quia tunc facit quantum ab intrinseco potest, quod solum videtur ad officium ejus pertinere, nam ab extrinseco elevari ad operandum ultra intrinsecam facultatem nemo potest obligari ex vi intensionis habitus, imo nec videtur esse in potestate alicujus, donec specialiter præveniatur. Quin potius, moraliter loquendo, non petitur ab homine ut semper secundum ultimum potentiæ operetur, et valde rigorosus exactor et avarus præmiator esset Deus, si ad merendum ab homine exigeret ut secundum ultimum ac maximum potentiæ suæ operetur.

21. *Confirmatur secundo.* — *Ultimo confirmatur.* — Alio item modo id declaratur, quia alias sequeretur hominem mereri per aliquos actus, quia remisse operatus est prius, et non mereri per actus similes, quia prius intense operatus est, quod certe absurdum et contra

prudentem rationem justitiæ distributivæ esse videtur. Sequela patet, nam si peccator ferventissimo actu amoris resurgat a peccato, et ideo magnam gratiam consequatur, et postea iterum atque iterum diligat, non tamen intensius, nihil gratiæ merebitur, et tamen, si remisso amore justificatus esset, et postea efficeret actus absolute quidem æquales prioribus, sed respective intensiores quam remissa gratia, mereretur novos gradus ejus. Et similia possunt facile cogitari. Ultimo id declaro constituendo casum in quo Deus ordinaret homines ad beatitudinem et meritum ejus, sine habitibus infusis, per actus supernaturales et ejusdem rationis, factos ex auxiliis. Hic enim providentiæ modus non involvit repugnantiam; illo autem posito, omnes actus amoris Dei essent meritorii præmii essentialis, quia ad hoc meritum non est necessaria determinata intensiò absolute, ut nunc supponimus; neque tunc esset aliqua respectiva per comparationem ad habitum, quia non essent habitus, ut suppositum est; ergo quilibet actus charitatis, cujuscumque intensionis esset, haberet suum meritum; ergo et nunc etiam habet, quia non est homo factus pejoris conditionis per infusionem habitus. Neque est credibile actum, qui esset meritorius in homine justificato sine habitu, non esse meritorium in homine, quia habet habitum. Dices hoc recte probare de merito gloriæ, non vero de merito gratiæ; tunc enim homo non mereretur aliquem gradum gratiæ, sed tantum gloriæ. Respondeo, sicut nunc non separatur sanctificatio personæ ab infusione habitus gratiæ, ita non separari meritum gloriæ a merito gratiæ, ut contra Durandum diximus, et omnes docent, quia in patria interna sanctitas et essentialis beatitudo summam inter se proportionem servant. Et ideo si argumentum concludit de merito alicujus novi gradus gloriæ, consequenter demonstrat meritum alicujus gradus gratiæ, qui additus aliis non poterit non augere gratiam. At vero in casu posito tollitur de medio habitus gratiæ; et ideo tunc non ordinaretur meritum ad illam, sed ad solam beatitudinem. Quod si in casu solum ponatur Deus nolens infundere gratiam pro statu viæ, promittens tamen illam pro statu beatitudinis merentibus illam, tunc quilibet actus esse meritorius gloriæ et gratiæ aliquando conferendæ, quod hactenus solum asseruimus et probavimus.

22. *Corollarium.*—Atque ex hac assertione sequitur actum charitatis intensiorem habitu non solum mereri augmentum ratione graduum in quibus excedit habitum, sed absolute ratione totius actus per se primo, id est, ratione omnium graduum, totiusque entitatis suæ. Probatur ex dictis, quia, si actus remissi sunt meritorii, non est ratione excessus, quia illum non habent; ergo est ratione inferiorum graduum, et cum in illis non sit major ratio de uno quam de alio, meritum fundabitur in omnibus, et præmium dabitur ratione omnium; ergo a fortiori actus intensior erit meritorius non solum ratione excessus, sed etiam cæterorum graduum, quia non possunt illi gradus esse pejoris conditionis vel minoris valoris, ex eo quod habeant conjunctos gradus aliquos excessus, quia inde potius tota operatio nobilitatur. Ratio vero generalis est, quia bonitas operis, et perfectio, et labor, et libertas operantis in toto actu et in singulis ejus partibus exercetur et ex omnibus coalescit; ergo ex omnibus etiam coalescit meritum, et singulis gradibus cum proportione respondet. Atque hæc nunc de merito præmissa et anticipata sint, tanquam ad quæstionis resolutionem necessaria, licet in lib. 12 latius explicanda sint.

23. *Assertio secunda.—Justus cum meretur, statim augmentum gratiæ consequitur.—Suppositio necessaria pro assertione.*— Dico ergo secundo gradus omnes gratiæ quos justus per actus remissos charitatis meretur, statim sine ulla dilatione nullave spectata dispositione illi conferri, ac proinde justum non solum per omnes hos actus mereri, sed etiam statim consequi suæ gratiæ augmentum. Priusquam rationem conficiam, suppono hoc augmentum gratiæ respondens actibus remissis, esse infallibiliter conferendum, ut pro tota æternitate habeatur, si justus qui illud meruit in gratia decedat. Hoc jam insinuavimus referendo varios modos dicendi secundæ opinionis, satisque probatur ex Concilio Tridentino, et ex dictis hoc modo. Quia hoc meritum nititur in promissione divina, quæ sicut est de gloria æterna, ita etiam est de gratia in æternum duratura, juxta illud ad Ephes. 1 : *Elegit nos in ipso, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum,* etc. Et illud ad Roman. 6 : *Quos justificavit, hos et glorificavit.* Quod, ut sæpe diximus, et absolute et comparate seu cum proportione intelligendum est, nam quantum est glorificaturus, tantum justificat et sanctificat, et utrumque in æternum pro meritis

promittit, ejusque veritas deficere non potest. Tunc ergo argumentamur, quia vel illa promissio includit aliquam conditionem, vel nullam, sed est omnino absoluta. Si absoluta est, infallibiliter implebitur, ac proinde qui semel meruit aliquem gradum gratiæ, æternum illum recipiet; si vero promissio aliquam conditionem includit, ut vere includit, hæc non est alia, nisi illa quam Concilium ponit in cap. 16, et in can. 32 : *Si in gratia decesserint*. Quia conditionem aliam, quam Concilium non apposuit, nobis non licet addere, tum quia conditiones divinæ promissionis non possumus cognoscere, nisi ex revelatione divina, cum sint supernaturalis ordinis et a libera Dei voluntate pendeant; non est autem in Scriptura, vel per Ecclesiam nobis revelata alia conditio, vel ostendatur ubi revelata sit ; tum maxime quia in rigore falsa esset doctrina Concilii, si alia conditio esset necessaria. Probatur, quia Concilium dicit justos consecuturos esse præmium sui meriti, et omnium operum per quæ merentur, si in gratia decesserint; at, si alia conditio esset inclusa in promissione talis præmii, posset ex defectu alterius conditionis non obligare promissio, et ideo fieri ut justus etiam in gratia decedens privaretur illo præmio. Cum ergo hoc sit impossibile, consequenter est certum nullam aliam conditionem esse necessariam. Adverto tamen Concilium non dicere ut, si decesserit in gratia, statim consequatur vitam æternam, sed solum quod infallibiliter consequatur; nam potest aliquantulum differri, si reliquiæ peccatorum purgandæ supersint, quod non oportuit Concilium declarare, quia in canon. 30 jam illud dixerat, et in sess. 25 latius dicturus erat.

24. *Præcluditur effugium.* — Dices Concilium non apposuisse conditionem illam in augmento gratiæ, sed in vita æterna. Respondeo primo hinc potius colligi promissionem augmenti gratiæ esse absolutam, quia neque istam conditionem requirit, cum Concilium illam videatur excludere ab augmento, illam specialiter adscribendo vitæ æternæ, neque aliam possumus magis in augmento fingere quam in ipsa vita æterna, de qua nulla alia vere affirmari potest, ut ostendi. Deinde dico quod si augmentum gratiæ respondens merito cujuscumque operis in hac vita non daretur, conditio illa necessario esset ad augmentum gratiæ amplianda ; nam cum Concilium dicit mereri justum consecutionem vitæ æternæ si in gratia decesserit, non id affirmat de sola prima gloria, ut sic dicam, sed de quocumque gradu gloriæ quem justus in hac vita meretur, ac subinde de quocumque augmento gloriæ quod justus meretur; tum quia de prima gloria adhuc sub judice lis est, an homo justus illam mereatur; tum maxime quia justus, merendo augmentum gloriæ, etiam meretur illius consecutionem, et non ut absolute et in omni casu dandum ; ergo sub illa conditione : Si in gratia decesserit. Non potest autem quis consequi augmentum gloriæ, nisi etiam obtineat gratiæ augmentum proportionatum, ut sæpe dictum est; ergo si augmentum gratiæ non est absolute promissum ut in hac vita dandum, necesse est ut sit promissum saltem sub illa conditione, si in gratia decesserit; ergo omnino certum esse debet ita mereri justum augmentum gratiæ, ut infallibiliter illo non sit cariturus perpetuo, si in gratia decesserit.

25. *Probatur jam assertio.* — Ex hoc ergo principio concludimus tale augmentum dari in hac vita statim ac homo illud meretur. Probatur, quia promissio divina, quæ fit sub aliqua conditione, sola impleta conditione statim impletur, nisi ex materia ipsa vel re promissa constet factam esse pro alio tempore, vel statu, vel nisi dilatio magis expediat, ut de promissione orationi facta Augustinus dicit; sed promissio augmenti gratiæ facta est justis hac sola conditione, si illud promereantur; ergo statim ac illud augmentum merentur, illis confertur. Major potest imprimis declarari inductione, quia promissio augmenti gratiæ facta sacramentis vivorum, quia facta est sub hac tantum conditione, si digne suscipiantur, statim ac sacramentum digne suscipitur, gratiæ augmentum confertur; et prima gratia, quia promissa est peccatori sub conditione sola, si se sufficienter disponat, seu convertatur, statim ac conteritur datur, ut est certum in materia de Pœnitentia, et idem est in similibus. Ratio autem est, quia promissio conditionata, impleta conditione, transit in absolutam, et ipsa appositio conditionis est quædam virtualis designatio temporis, pro quo fit promissio; Deus autem non tardat implere quod pro certo tempore absolute promisit, ut est res certa ex summa fidelitate et veritate Dei; ergo nec tardat implere conditionatam promissionem impleta conditione. Quod in suo gradu et proportione ex sensu humanarum promissionum confirmari potest. Nam qui promittit aliquid sub certa conditione, impleta conditione, censetur obli-

gatus ad statim dandum, et qui laboranti promittit mercedem si operatus fuerit, finito labore, statim obligatur solvere mercedem, et ad exactam rationem justitiæ, per se loquendo, id censetur pertinere. Unde est illud Levit. 19 : *Non morabitur opus mercenarii apud te usque mane ;* et illud Tobiæ 4 : *Quicumque aliquid tibi operatus fuerit, statim ei mercedem restitue.* Ergo etiam promissio divina ita est intelligenda, et omnino credendum est Deum exactissime hanc justitiæ perfectionem observare, ubi de alia conditione ab ipso addita, vel de alio sensu promissionis ex verbo ejus scripto vel tradito non constiterit.

26. *Deus justis promisit augmentum gratiæ merentibus illud, sine alia conditione.*—Superest probanda altera propositio seu minor principalis argumenti, scilicet, Deum promisisse hoc gratiæ augmentum justo sub conditione meritorii operis, sine alia conditione. Cujus propositionis affirmativa pars supponitur ut certa, nam justus quolibet opere meritorio de condigno meretur augmentum gratiæ, ut in præcedenti assertione ostensum est; sed omne meritum de condigno apud Deum includit seu supponit promissionem Dei sub conditione operis, saltem de facto, et secundum legem ordinariam, ut infra videbimus ; ergo hoc augmentum justitiæ promissum est justis saltem sub ea conditione, si, accepta justitia, bene operentur. Altera vero negativa pars primo sumi potest ex Concilio Tridentino, dicto cap. 16, modo supra indicato, quia Concilium solum in vitæ æternæ promissione addit illam conditionem : *Si in gratia decesserit;* sed in augmento gratiæ neque illam, neque aliam posuit, sed potius in can. 24 absolute definivit gratiam Dei augeri per bona opera ; ergo non agnovit Concilium aliam conditionem additam huic promissioni, præter conditionem boni operis. Secundo, hic repeti potest argumentum proxime sumptum ab auctoritate negativa, quia neque ex Scriptura, vel Patribus, vel Conciliis, alia conditio sub qua hæc pars mercedis operis (ut sic dicam) promissa est, probari aut probabili discursu colligi potest ; ergo non licet nobis illam apponere, cum res supernaturalis sit, et ex voluntate Dei pendeat. Tertio, argumentor interrogando quænam alia conditio promissioni hujus præmii adjuncta sit ; nulla enim designari potest quæ vel probationem habeat, vel ex qua non sequantur absurda.

27. *Excogitata conditio rejicitur.* — Una esse potest illamet conditio : *Si in gratia decesserit*, seu *perseveraverit*, in hoc sensu intellecta, quod augmentum gratiæ non promittatur nisi ut dandum in fine vitæ, sicut et gloria, nam quia augmentum gratiæ non est præmium quasi per se primo intentum per nostrum meritum, ideo non intelligitur ut per se promissum, sed in ordine ad ultimum præmium, id est, ut dispositio ad proportionatam gloriam, ac proinde non promittitur nisi pro eo tempore pro quo dandum est præmium gloriæ, et ita sub eadem conditione, *si in gratia decesserit.* Sed hæc declaratio divinæ promissionis et illius conditionis est parum consentanea Concilio Tridentino, ut jam ostendi. Deinde in se spectata est irrationabilis illa interpretatio ; nam ut homo sit a Deo dilectus ut amicus, et ut hæres vitæ æternæ constituatur et sancte vivat, gratia in via est maxime necessaria ; sed augmentum gratiæ est etiam necessarium ut homo sit intrinsece magis dilectus a Deo, et ut sit intrinsece adoptatus ad majorem hæreditatem, ac denique ut sit sanctior, et ex vi internæ dispositionis sanctius vivere possit ; ergo, sicut gratia non promittitur tantum ut conjuncta gloriæ, neque promissio est solum pro vita futura, sed per se et pro hac vita promittitur, ita etiam augmentum gratiæ non promittitur bene operanti, solum ut conjunctum gloriæ, nec pro vita futura tantum, sed in adjutorium et perfectionem viæ. Et ideo in lege nova promissum est per sacramenta et pro statu hujus vitæ, imo et statim si non ponatur obex ; quod de fide est, et ideo certissimum est non habere locum illam interpretationem in omni augmento gratiæ et promissione ejus ; ergo frustra et sine fundamento cogitatur in promissione augmenti gratiæ facta bene operantibus. Denique ex illo modo dicendi sequitur, quicquid boni justi faciant, et quamvis intense in hac vita ament Deum, non dari illis augmentum gratiæ in hac vita, quantum est ex vi meriti et promissionis divinæ, quod nullus Theologus hactenus dixit, estque per se incredibile et absurdum, repugnatque Concilio dicenti augeri gratiam per bona opera, nam sine dubio de viatoribus loquitur et de augmento viæ. Sequela patet, quia dicitur augmentum gratiæ non esse operibus promissum, nisi pro statu gloriæ in quo gratia est consummanda.

28. *Variæ responsiones impugnantur.*—Dicetur fortasse non omnibus operibus factam esse promissionem augmenti gratiæ pro sola vita futura, sed solum actibus remissis; intensioribus autem factam esse etiam pro statu

viæ. Alii vero addunt factam etiam esse actibus remissis pro statu viæ, non tamen absolute, sed sub alia conditione, si aliquando justus in via intensius operetur. At enim qui suo arbitrio ita multiplicant promissiones Dei, vel eamdem promissionem in tot membra et per tot conditiones partiuntur, oportet ut vel ex Scriptura, vel ex doctrina Ecclesiæ hanc legem Dei, vel tot limitationes aut declarationes voluntatis ejus nobis ostendant, quia sola conjectura physica ad rem tanti momenti non sufficit, ut postea latius ostendemus. Præterea, quod illud humanum arbitrium, ex sola proportione ad philosophiam naturalem sumptum, non sit ad rem moralem et supernaturalem providentiam accommodatum, ita declaro, quia vel intensioribus actibus promissum est gratiæ augmentum solum quoad excessum in quo actus superavit habitum, vel quoad totum præmium augmenti respondens merito totius actus; jam enim ostensum est actum intensiorem non esse meritorium augmenti secundum solum excessum, sed secundum se totum, et quoad omnes gradus suos. Si dicatur secundum, scilicet, totum augmentum esse promissum actui intensiori pro statu viæ et absolute, sine alia conditione, sequitur totum illud augmentum dari statim ac fit talis actus intensior, quia nulla superest conditio quæ implenda expectetur.

29. *Proportione destructa inter meritum et præmium, nulla superest contrariæ opinionis evasio.* — Quod si hoc tandem concedatur, jam receditur a physica proportione, nam intendetur habitus per talem actum ultra proportionem physicam, quia actus naturales non augent habitum secundum totam latitudinem, sed secundum excessum, ut supponitur. Destructa autem illa proportione, nullum relinquitur fundamentum ad negandum etiam actibus remissis esse absolute promissum suum præmium augmenti, absolute, et sine respectu ad illam proportionem. Item si de tota latitudine actus intensioris id admittatur, eadem ratione dicetur, facto actu intensiori dari totum augmentum debitum præcedentibus actibus remissis, et nondum redditum; quia non est major ratio de merito actus intensioris ultra excessum quam de merito præcedentium actuum. Quia si actus intensior consideretur secundum proportionem physicam, ad neutrum sufficit; si vero ut moralis, ad utrumque sufficiet. Quod si id concedatur, ruunt omnia quæ tanquam incommoda inferebantur ex eo quod statim detur augmentum actibus remissis debitum, ut paulo post ostendemus; et frustra fingitur necessitas actus intensioris per modum dispositionis, quia, physice rem considerando, non est apta dispositio ad tot gradus augmenti gratiæ; moraliter vero, ipsum met jus meriti, et remotio omnis positivi impedimenti est sufficiens dispositio, ut mox dicemus.

30. *Quartus modus explicandi secundam sententiam expugnatur ab inconvenienti.* — Venio ad aliud membrum, seu quartum explicandi modum, qui magis consequenter in ea sententia ponebatur, ut supra num. 8 notavi, nimirum, pro hac vita solum esse promissum augmentum gratiæ, prout respondet merito actus intensioris secundum excessum. Et tunc plane sequitur justum, quantumvis ferventer et strenue se gerat in actibus dilectionis pro tempore hujus vitæ, nunquam in illo posse consequi augmentum debitum actibus remissis, nec totum debitum actibus intensis, sed solum illud augmentum quo gratia fiat in hac vita æqualis intensiori actui quem justus exercuit. Hoc autem videtur inconveniens, et æquitati et suavitati providentiæ Dei minime consentaneum. Quia cum præmium augmenti gratiæ sit proportionatum his actibus secundum totam latitudinem eorum, ut supra ostensum est, et alioqui sit præmium accommodatum statui viæ, et pro illo utilissimum, videtur alienum a sapientissima ordinatione Dei, ut non reliquerit viam ad illud in præsenti statu viæ integre obtinendum.

31. *Aliud inconveniens.* — Deinde si liberum nobis est dicere Deum non augere in hac vita gratiam ex opere operantis, nisi posito actu intensiori, eadem ratione posset defendi quod alii dixerunt, etiam in vita futura non dari augmentum respondens actibus remissis, nisi post illos in hac vita præcesserit aliquis actus intensior illis et habitu, non quia meritorii non sint, sed quia non merentur consecutionem illius augmenti nisi sub illa conditione, nec Deus absolute illud promisit, sed sub hac conditione, si per intensiorem actum in hac vita se disposuerint. Quia si illa conditio potest exigi vel adjungi promissioni Dei pro statu hujus vitæ, sine auctoritate Scripturæ vel Ecclesiæ, cur non poterit defendi etiam pro statu vitæ futuræ? Et si illa dispositio videtur congrua pro statu hujus vitæ, etiam erit congruum ut in hac vita præ-

cedat, quia post illam adhiberi non potest, ut jam probavi. Vel e contrario, si in termino viæ datur sine dispositione actus intensioris, nulla ratione habita physicæ proportionis, sed solius meriti, etiam in hac vita sine illa dandum est propter idem meritum, quia illud præmium non minus proportionatum est merito et merenti pro statu viæ quam pro termino ejus.

32. *Contra quamdam responsionem urgetur ratio facta.* — Quod si propterea dicatur augmentum respondens actibus remissis nunquam dari in via, sive homo se disponat per actum intensiorem, sive non, dari vero semper in termino, sive antea homo se disposuerit, sive non, contra hoc non minus urget ratio facta, quia nulla ratio probabilis reddi potest cur in termino viæ detur sine dispositione prævia, vel tunc, vel antea requisita ultra meritum, et in illo tempore viæ nunquam detur, etiamsi homo quantum potest et in se est faciat ad illud augmentum consequendum. Nam quoad hoc genus præmii nulla est ratio differentiæ inter viam et terminum ejus, quia est præmium accommodatum viæ, et fructuosum ad viam ipsam melius transigendam; ideo enim Christus, non contentus augmento nostrorum operum, illud etiam per sacramenta providit. Igitur ex parte subjecti est eadem capacitas talis præmii, et ex parte meriti æqualitas, et ex parte alterius dispositionis eadem carentia; cur ergo detur in termino et in via nunquam? Si autem in via aliquando datur, profecto datur in eodem tempore vel momento quo fit actus meritorius, etiamsi remissus sit, quia si dispositio alia non est necessaria, non est ulla ratio dilationis, nec etiam erit major ratio de uno tempore quam de alio, et alioqui tale præmium non repugnat simul tempore fieri cum merito, ut nunc tanquam clarum suppono.

33. *Expugnatur amplius secunda sententia. — Et suadetur tertia veraque sententia, primo ex Scriptura. — Tertio ex congruentiis.* — Merito ergo scripsit Gabriel in secundo loco superius allegato : *Dicere quod augmentum actus remissi non statim detur, sed usque ad instans mortis differatur, est omnino voluntarium, nulla ratione vel auctoritate suffultum.* Quod intelligo de auctoritate, cui sine ratione necessario credendum sit. Imo in hoc puncto existimo, eo ipso quod talis dilatio præmii non probatur altiori auctoritate quam nonnullorum Scholasticorum, nec ratione satis probabiliter suadente, non esse credendam, quia illa dilatio habet rationem oneris et rigoris, et quasi cujusdam pœnæ, quæ in ordine divinæ providentiæ admittenda non sunt, nisi manifeste constet vel de voluntate Dei, vel de culpa ex parte hominis, vel de aliqua causa cogente ; nihil autem istorum hic intervenit. Eo vel maxime, quia non solum non probatur illa dilatio, sed etiam possunt multa ex Scriptura, et Conciliis, ac ratione colligi, quibus assertio contraria suadetur. Primo, quia Scripturæ non solum monent ad merendum augmentum gratiæ, sed etiam ad consequendum illud in hac vita, et in modo quo illud persuadent omnibus fidelibus, et per omnia opera sua, indicant non esse tam arduum et difficile consequi augmentum, ut necessarium sit semper intensius operari, et quod multitudo operum ad obtinendum tale augmentum, nihil in hac vita conferat, sed sola major alicujus actus intensio. Certe mirum est quod illa sit unica et strictissima via obtinendi augmentum justitiæ in hac vita, et quod nunquam in hujusmodi monitionibus significetur, sed Joannes absolute dicat : *Qui justus est, justificetur adhuc ;* et Sapiens : *Ne verearis usque ad mortem justificari;* et Paulus : *Factores legis justificabuntur,* utique secunda justificatione, juxta probabilissimam expositionem. Et similia sunt quæ Concilium refert, et supra adduximus. Unde, sicut in prima justificatione ex Scriptura colligimus statim dari vere pœnitenti, quia illa dispositio tantum postulatur, et inde excludimus necessitatem intensionis, vel alicujus durationis actus, sed statim ac talis actus habetur, censetur dari justitia , ita pari modo colligendum est, quia Scriptura nihil aliud postulat ad secundam justificationem consequendam nisi operari justitiam, et exhibere membra nostra servire justitiæ in sanctificationem, etc. Secundo, potest eodem modo induci Concilium Tridentinum, sessione sexta, capite decimo, ubi non tantum dicit : *Meremur renovationem*, sed absolute, *renovamur, euntes de virtute in virtutem.* Et similiter de justificatis non dicit tantum, *crescere merentur*, sed, *crescunt, et magis justificantur.* Et ita exponit Scripturas; ergo intelligit hunc effectum esse certum et infallibilem sine alia conditione, præterquam ipsorum operum. Unde canon. 24 absolute definit, *justitiam augeri coram Deo per bona opera.* Ubi non tantum dixit mereri augmentum, quod posset intelligi de augmento dando in alia vita, sed dixit *augeri,* utique de facto, et consequenter statim, quia nullam restrictionem ponit, et

indifferenter de omnibus operibus meritoriis loquitur. Tertio, si conjecturis et congruentiis agendum est, profecto multo plures pro hac parte inveniuntur, non physicæ, sed morales, quæ sunt materiæ magis accommodatæ, ut ex discursu supra facto facile unusquisque potest colligere, et in sequenti assertione aliquid addemus.

34. *Assertio tertia.—Etiam de augmento gratiæ per alia opera a charitate procedit tertia sententia. — Ad probationem supponitur primo. — Secundo. — Tertio.* — Dico ergo tertio per omnia et singula opera aliarum virtutum, meritoria gloriæ de condigno, augetur statim gratia sanctificans sine ulla temporis dilatione, vel alterius dispositionis expectatione. Hæc conclusio eodem modo probanda est quo præcedens, ut breviter insinuabo. Nam imprimis supponit hæc assertio opera studiosa hominis justi aliarum virtutum, et distincta ab actibus elicitis charitatis, esse meritoria de condigno præmii essentialis vitæ æternæ. Hoc jam supposuimus, et probandum est in libr. 12, capite octavo. Secundo, suppono hoc meritum vitæ æternæ per opera tempore subsequentia justificationem proprie esse augmenti vitæ æternæ, quia ipsa vita æterna vel jam supponitur debita, vel ratione primæ gratiæ, vel etiam ratione ultimæ dispositionis per illam formatæ, vel per primum meritum gloriæ, si datur, quodcumque illud sit; ergo per sequentes actus, vel (ut ita dicam) per secunda merita gloriæ meretur homo augmentum ejus. Nam et hoc expresse definivit Concilium Tridentinum, sessione sexta, canone 32, et non potest de alio merito intelligi. Certum item est ex dictis esse intelligendum de vero augmento quoad rem ipsam, id est, quoad lumen et visionem beatam, et non tantum quoad novum titulum quo eluditur et quodam modo ridicula fit doctrina Concilii, ut satis supra probatum est. Hinc tertio ut certum accipimus per hæc opera mereri justum gratiæ augmentum, quia gloria non augebitur ultra augmentum gratiæ, ut satis contra Durandum probatum est.

35. *Præmittitur quarto, et ostenditur sicut de charitatis, ita de aliarum virtutum operibus Scripturam intelligi in præsenti.* — Quarto addimus, cum Scriptura loquatur indifferenter de operibus justorum, non esse limitandam divinam promissionem, et revelationem ad opera intensa vel remissa, magna vel parva, sed de omnibus esse intelligendam, dummodo sint opera gratiæ et ex fide facta, nam de talibus loquitur Scriptura, ut in lib. 12, capit. 7, et 10 probabimus. Hoc probatum satis est de actibus remissis elicitis a charitate, et habet eamdem rationem in cæteris virtutibus, quia de omnibus eodem modo loquitur Scriptura, et specialiter ponderari potest illud secund. Corinthiorum nono : *Qui parce seminat, parce et metet, et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet.* Perinde est ac si diceret : tam magnum quam parvum opus meritorium est apud Deum, et habebit proportionatum præmium. Unde in Commentariis Hieronymo attributis notatur, *contra Jovinianum hunc locum facere, ubi meritorum gradus esse monstratur.* Quod intelligendum est primo et per se respectu præmii essentialis, et de incremento justitiæ, ut indicat Paulus dum subdit : *Multiplicabit semen vestrum, et augebit incrementa frugum justitiæ vestræ.* Facit illud ex eadem epistola, capite 8 : *Qui multum, non abundavit, et qui modicum, non minoravit;* illa enim verba ad hoc accommodavit Paulus, ut significaret nec magnum nec parvum opus cariturum proportionato præmio : *Ut videlicet* (ut ait Bernardus, serm. 9 in Psal. *Qui habitat*) *quantum ad æternitatem et sufficientiam, et qui parum, non minoretur, et qui multum, non abundet; quantum vero ad eminentiam et discretionem meritorum, unusquisque accipiet secundum suum laborem; ne quid omnino pereat quod in Christo est seminatum.* Satis autem profecto periret, si fructu sanctificationis et præmii essentialis careret.

36. *Ex Matth. 10 idem ostenditur.* — Et hoc optime confirmant verba Christi Matth. 10 : *Quicumque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ, tantum in nomine discipuli, amen dico vobis, non perdet mercedem suam.* Ubi consulto Christus Dominus minuere voluit quantitatem operis, ut doceret nullum omnino opus bonum, qualecumque sit, non esse apud Deum meritorium, et ut magis rem exponeret, addidit particulam exclusivam, *tantum in nomine discipuli,* quasi diceret non esse necessarias alias circumstantias ex parte actus, nisi quod ex fide et recta intentione fiat; ergo frustra et contra verba Christi certa intensio, vel respective major, vel ex hac, aut illa virtute postulabitur. Unde etiam Concilium Tridentinum, capite decimo sexto, hæc verba specialiter ponderavit dicens : *In sacra Scriptura usque adeo tribui bonis operibus, ut etiam qui uni ex minimis potum aquæ frigidæ dederit, promittat Christus eum non esse sua mercede cariturum.* Nam illæ

particulæ, *usque adeo*, *ut etiam*, indicant ponderari in opere ejus parvitatem, et inde largitatem promissionis exaggerari. Utrumque autem destruitur, si dicatur meritum talis operis in aliquo excellente affectu interno in illis verbis non expresso fundari, quod etiam repugnat particulæ exclusivæ, *tantum*, a Christo additæ. Optime igitur inde probatur cæteras locutiones universales indiscriminatim de omnibus operibus gratiæ, etiam minimis, intelligi debere. Neque etiam dubitandum est quin illa Christi verba : *Non perdet mercedem suam,* de mercede essentialis præmii intelligenda sint, maleque ab aliquibus ad præmium accidentale detorqueri ; tum quia merces meritorum absolute dicta in Scriptura essentiale præmium significare solet, Matth. 10 : *Redde eis mercedem,* cum similibus ; tum etiam quia proxime ante dixerat Christus : *Mercedem Prophetæ vel justi accipiet;* merces autem Prophetæ aut justi absolute substantialis gloriæ est; tum etiam quia Concilium Tridentinum illo loco utitur ad probandum meritum vitæ æternæ, et majoris sanctificationis apud Deum. Eo vel maxime quod in libro duodecimo probabimus, præmium accidentale extra singulare privilegium non dari, nisi sicut accessorium et annexum alicui præmio essentiali. Quare dubitandum non est quin Scriptura indifferenter docens justos per sua opera pia mereri apud Deum, et intelligenda sit de merito essentialis præmii, et de omnibus et singulis operibus sine discretione nulla ex intensione, duratione, qualitate objecti, vel alia simili conditione sumpta. Et hoc etiam confirmant illa verba Concilii Arausicani, canone decimo octavo : *Debetur merces bonis operibus, si fiant ; sed gratia præcedit, ut fiant.* In quibus hæc secunda pars declarat in priori esse sermonem de bonis operibus piis, et aliquo modo supernaturalibus, et illa conditio, *si fiant,* declarat nihil aliud ex parte operum postulari ad mercedem, nisi ut fiant, sive intense, sive remisse, sive hoc sive illo modo fiant. Et idem ostendit Concilium Tridentinum, capite 10 et 16, dum absolute hoc meritum tribuit operibus quibus divina mandata servantur ex fide et gratia. Unde etiam concluditur idem esse dicendum de his operibus, quatenus sunt meritoria augmenti gratiæ ; tum quia eodem tenore verborum loquuntur Scriptura et Concilium Tridentinum de merito augmenti justitiæ et gloriæ ; tum etiam quia, ut probavi, in merito augmenti gloriæ continetur consequenter meritum augmenti gratiæ.

37. *Probatur jam assertio tertia. — Primo, ex divina promissione. — Secundo, ex Tridentino. — Tertio, ex ratione.* — His ergo necessario præmissis de merito, infertur satis aperte assertio tertia, quod nimirum tale augmentum, statim ac fit meritum ejus, conferatur, quocumque opere fiat. Hanc assertionem probamus eo modo quo præcedentem, quia revera utriusque sunt eadem fundamenta. Primum, sumptum ex divina promissione, quæ pro hujusmodi effectu meriti nullam habet conditionem adjunctam, præterquam ipsiusmet operis digni præmio, cum cæteris conjecturis, et moralibus rationibus, et exemplis quibus hoc fundamentum explanavimus et corroboravimus. Secundum ex Concilio Tridentino, quia non solum dicit justos suis operibus in Deo factis mereri augmentum justitiæ, sed etiam dicit, in capite decimo, renovari et in gratia crescere, et magis justificari de die in diem, et in can. 24 dicit per opera conservari, et augeri gratiam, quæ omnia dicit pro statu viæ, ut est evidens, et vera non sunt, si in via hoc augmentum non confertur. Quod si in via augetur, additur tertium fundamentum, quia in eodem tempore quo fit opus meritorium, est justus capax illius augmenti, et postea non fit capacior, quia, etiamsi postea operetur melius et perfectius, illo novo opere novum et melius augmentum merebitur. Unde ad summum poterit ad illud disponere, et ita respectu præcedentium nulla additur melior dispositio ; ergo nunquam poterit designari tempus pro quo illud augmentum præcedentium operum detur, si statim non datur. Præterquam quod nulla fingi potest talis dispositio respectu horum operum, si cum gratia conferantur. Quia, quantumvis in suis speciebus sint perfecta et intensa, semper sunt in suis entitatibus inferiora gratia ; ergo nunquam possunt habere physicam proportionem ad intendendam illam ; quia in habitibus vel qualitatibus physicis actus vel qualitas inferioris rationis et speciei, etiamsi sit intensior in suis gradibus, nunquam intendet qualitatem vel habitum altiorem ; si autem physica proportio expectanda non est, quodlibet opus meritorium, quantumvis imperfectum et infimum, habet sufficientem moralem proportionem cum suo augmento, tanquam cum proprio, et illud statim postulat, si subjectum sit capax, et in statu proportionato ad illud recipiendum, vel, quod perinde est, si promissio sub alia speciali conditione facta non est. Omitto multa alia quæ in hujus ve-

ritatis confirmationem in dicta relectione dixi.

38. *Proponitur evasio quædam adversariorum. — Alvarez supra concl. 4 et 5.* — Non possum autem omittere quin denuo expendam eorum evasionem, qui per distinctionem gratiæ in esse gratiæ et in esse qualitatis vim dictarum rerum eludere se existimant. Convicti enim illis rationibus, fatentur gratiam statim augeri ac meritum augmenti ejus fit, sive per actus remissos a charitate elicitos, sive per alia bona magna vel parva fiat; sed hoc aiunt intelligendum esse de gratia in esse gratiæ, non in esse qualitatis. Et non afferunt aliud fundamentum, nisi quia divus Thomas usus aliquando est illa distinctione, et hic merito accommodatur. Nam augmentum gratiæ in esse gratiæ acquiritur ex vi meriti, ut meritum est; per illud enim acquiritur jus et acceptatio ad novum gradum gloriæ, et hoc ipsum est augeri gratiam in esse gratiæ. Augmentum autem gratiæ in esse qualitatis seu habitus non fit per ipsum meritum, sed per physicam Dei actionem distinctam conferendum est, et ideo non datur sine nova dispositione per actum ferventiorem proportionatum physice augmento conferendo.

39. *Expugnatur.* — Sed hæc responsio doctrinam continet his temporibus et definitionibus Concilii Tridentini parum accommodatam; quia, ut supra ostendimus, in qualitate gratiæ, respectu sui effectus formalis intrinseci, non habet locum distinctio de gratia in esse gratiæ et in esse qualitatis, quia illa qualitas, ut talis qualitas est, intrinsece est gratia, et ex natura sua confert illos effectus formales quos ut gratia præstare potest. Ideo respectu talium effectuum non potest crescere in esse gratiæ, nisi crescat in esse qualitatis. Probaturque et explicatur imprimis in effectu acceptationis ad gloriam, qui in responsione consideratur, nam gratia non facit acceptum ad gloriam per solum actum meritorium præteritum, nec per solam extrinsecam acceptationem Dei, sed facit intrinsece acceptum; non potest autem facere intrinsece acceptum ad majorem gloriam, quam ipsa fit, seu ad gloriam quæ excedat proportionem ad ipsam gratiam; ergo, ut gratia ipsa faciat magis acceptum ad gloriam, necesse est ut ipsa qualitas gratiæ in suo esse reali augeatur. Alioqui, si homo acceptetur de novo ad aliquem gradum gloriæ, et gratiæ qualitas non crescit, non acceptatur homo intrinsece ad talem gradum gloriæ, sed extrinsece tantum a voluntate Dei, ratione præcedentium actuum, ideoque falso dicitur tunc augeri gratiam in esse gratiæ, quia illa acceptatio non fit per ipsam gratiam, nec ipsa dat intrinsecum jus ad illum gradum gloriæ, sed immediate fundatur in solo actu præterito ut acceptato a Deo; et præterea hic modus acceptationis ad novam gloriam, et non per intrinsecum donum permanens, alienus est a lege ordinaria Dei, ut supra vidimus, ideoque Vega, libro decimo quinto in Tridentinum, cap. decimo quinto, inter quosdam errores ponit, asserere quod ad aliquos gradus gloriæ sumus accepti, sine gratia gratum faciente.

40. *Roboratur primo superior expugnatio ex adoptione quæ fit per gratiam.* — Et confirmatur ac declaratur, quia, qui acceptatur ad majorem gloriam, acceptatur ad perfectiorem hæreditatem Dei; ergo perfectius adoptatur in filium; adoptio autem filiorum Dei non est per extrinsecam denominationem, sed per intrinsecam participationem divinæ naturæ; ergo qui perfectius adoptatur, intrinsece perficitur in qualitate gratiæ, quæ per se et natura sua est vera participatio divinæ naturæ. Quæ ratio magnum fundamentum habet in verbis Concilii Tridentini, dicto capite decimo sexto, nam cum dixisset mereri justos per sua opera vitam æternam, vel ejus augmentum, subdit: *Atque ideo bene operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per CHRISTUM JESUM misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.* Hoc ergo docet Concilium de tota vita æterna quæ meritis hujus vitæ respondere potest; ergo neque illa, neque aliquis gradus ejus, debetur justo ut merces, quæ non debeatur ut filio intrinsece ad illam adoptato; ergo nunquam acceptatur justus ad majorem gloriam, nisi perficiatur intrinsece in adoptione quæ fit per gratiam, ut talis entitas est; ergo non potest sic crescere gratia in esse gratiæ, nisi crescat in sua entitate et qualitate.

41. *Roboratur secundo ex aliis effectibus formalibus gratiæ intrinsecis.* — Præterea roboratur ratio ex aliis effectibus formalibus gratiæ omnino intrinsecis et physicis, ut sunt, sanctificare animam, et justificare hominem; non potest enim augeri effectus formalis et intrinsecus formæ, præsertim primarius, nisi forma augeatur in sua entitate et qualitate, quia per illam confert talem effectum; sed isti effectus augentur in homine per omnes

et singulos actus meritorios statim ac fiunt; ergo necesse est etiam gratiam augeri in suo esse reali, quia non confert tales effectus per extrinsecam acceptationem, sed per intrinsecam informationem, ut talis qualitas est, ut in superioribus est ostensum, præsertim ex Concilio Tridentino. Minor autem ex eodem Concilio probatur, nam in capite decimo ait justos, eundo de virtute in virtutem, renovari in dies; at illa renovatio non est nisi major interna sanctificatio, de qua subdit: *Hoc est mortificando membra carnis suæ, et exhibendo illa in sanctificationem*, id est, in augmentum sanctificationis. Nam primam sanctificationem supponit, cum de justis loquatur. Et rursus addit: *In ipsa justitia per CHRISTI gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus crescunt et magis justificantur;* crescere autem in ipsa justitia, non est extrinsecus acceptari ad majorem gloriam, quia justitia dicit habitum inhærentem homini; ergo si ille habitus non crescit, nec ipsa justitia crescit, nec homo magis justificatur. Idem autem Concilium, canon. 24, æque damnat eum qui dixerit justitiam non augeri per bona opera, ac damnat eum qui dixerit non conservari; sicut ergo est certum conservari in esse qualitatis, ita et augeri, quia illa qualitas essentialiter est justitia, et in se crescit. Jam vero ostensum est has definitiones Concilii indifferenter accipiendas esse, sicut revera dantur, de omnibus operibus bonis ac meritoriis, cum proportione, ad augmentum.

42. *Divisio D. Thomæ n.* 38 *allata explicatur.* — Neque contra hanc doctrinam bene inducitur divisio quam divus Thomas aliquando tradidit de gratia in esse entis, vel secundum propriam rationem gratiæ, ut loquitur tertia parte, quæstione septima, articulo undecimo et decimo secundo. Est enim advertendum aliud esse loqui de gratia in ordine ad proprios et intrinsecos effectus formales gratiæ, et aliud loqui de illa secundum ordinem ad effectum illi extrinsecum, vel ad aliquam moralem dignitatem illi moraliter superadditam. Hoc posteriori modo usus est divus Thomas illa divisione, et, quod sciam, nunquam illam tradidit, nisi de gratia Christi habituali, quæ in sua specie fuit ejusdem rationis cum nostra, et in sua intensione finita, et per ordinem ad unionem hypostaticam habuit quamdam moralem dignitatem infinitam, quia fuit ordinata ad unionem hypostaticam, et per illam est conjuncta personæ infinitæ, et inde habet esse principium meriti infiniti, et sub hac consideratione vocavit illam divus Thomas gratiam secundum formalem rationem gratiæ, fortasse quia gratia denominatur ex eo quod est gratuitum donum, et sub ea ratione gratis elevatur ad illum dignitatis modum. At vero in ordine ad effectus intrinsecos gratiæ, nunquam divus Thomas distinxit inter gratiam in esse habitus, et in esse gratiæ, quia illos effectus æque confert per suam entitatem in esse qualitatis ac in esse gratiæ, neque potest illi ut formæ major effectus attribui, nisi in sua entitate perfectior fiat. Quare si homo per actus meritorios procedentes a gratia acceptaretur ad majus meritum, sine augmento reali habitus gratiæ, revera non acceptaretur per illam ut per intrinsecam formam, sed ad summum ut per extrinsecum principium talium actuum, a quibus ipsa perfectior effecta non est; nec propter actus præteritos dici potest quod nunc intrinsece reddat subjectum proportionatum majori gloriæ, atque adeo neque auctum esse in esse gratiæ; ut ergo augeatur vere in esse gratiæ, necesse est ut in entitate sua augeatur.

43. *Satisfit fundamentis aliarum opinionum propositis n.* 13. — Superest ut fundamenta contrariarum opinionum, quatenus contra secundam et tertiam conclusionem procedunt, respondeamus. Ad principalem ergo rationem, sumptam ex proportione physica, recte ibi responsum est frustra et gratis requiri hujusmodi proportionem, ubi efficientia physica actus necessaria non est, et moralis causa sufficiens intercedit. Unde ad replicam ibi factam, respondemus illam habere posse locum ubi meritum de condigno ex parte actus non intercedit, sicut supra dicebamus de actu fidei in homine peccatore; cum enim ibi non intercedat causalitas proprii meriti fundati in valore actus et divina promissione, non possumus conjectari in tali actu vim augendi, nisi ad summum per modum congruæ dispositionis, quam congruitatem tunc non habet actus, nisi quatenus in intensione potest excedere habitum, et adhuc est satis incertum an illa sufficiat, quia res imprimis pendet ex ordinatione divina, de qua in eo casu nobis non constat. At vero quando ratio meriti intercedit, illud per se sufficit, et est efficax causa ut statim conferatur effectus, si ex parte recipientis sit capacitas ejus secundum præsentem statum. Eo vel maxime quod illud ipsum meritum est moralis dispositio sufficiens, ut jam dicam.

44. *Retorquetur confirmationis argumen-*

tum. — Ad confirmationem sumptam ex proportione ad primam justificationem, inprimis retorquemus argumentum, quia in prima justificatione dilectio Dei ut quatuor disponit ad gratiam ut quatuor, nec infunditur major, ut videtur in argumento supponi; quod si fortasse infunditur minor (quia de hoc nobis non constat), illud semper erit secundum aliquam proportionem respondentem toti latitudini actus, ita ut contritioni ut octo solum respondeat gratia ut quatuor, contritioni ut quatuor respondeat gratia ut duo, et sic de aliis, hoc enim postulat justa distributio, et hoc maxime docere voluit Concilium, cum dixit infundi primam justitiam, *secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* Ergo, pari vel majori ratione, alia dilectio ut quatuor in homine jam justificato disponit ad gradus gratiæ recipiendos æquales ipsi actui, vel ipsi proportionatos secundum totam latitudinem ejus. Probatur consequentia, quia etiam in prima justificatione actus ille prævius non requiritur, ut physice disponat subjectum, sed moraliter; quia vero, cæteris paribus, eo melius disponit moraliter quo actus ipse perfectior est physice, ideo physica etiam proportio consideratur, vel secundum æqualitatem, vel secundum proportionem juxta divinam dispositionem. At in secunda justificatione, æqualis actus physicus ex ea parte moraliter disponit ad tot gradus gratiæ, et quod præsupponat gratiam in aliquo gradu, non minuit, imo auget valorem ejus, tam in ratione dispositionis moralis quam in ratione meriti; ergo sub utraque ratione magis conferet ad recipiendos statim æquales gradus gratiæ, quam prior dispositio.

45. *Diruitur obstaculum.* — Neque obstabit quod per hos posteriores gradus gratiæ fiat gratia auctior quam sit actus, quod in prima dispositione non invenitur: tum quia subjectum non erat prius æque dispositum, et causa tam moralis quam physica magis operatur in subjectum melius dispositum; tum etiam quia, licet secundus actus physice sit æqualis, moraliter est longe dignior et potentior propter operantis dignitatem, et ita est simpliciter melior dispositio moralis, et causa in suo genere operans secundum proportionem minoris inæqualitatis; tum denique quia, ut servetur proportio, debet fieri recta comparatio, et ita intensio gratiæ ut quatuor usque ad gradum ut octo, non est major gratia quam sit collatio gratiæ ut quatuor respectu ejus qui nullam habebat, ideoque, moraliter loquendo, æque bene, vel melius se disponit justus ut quatuor ad recipiendum augmentum secundum totam latitudinem actus ut quatuor, ac se disponit peccator per similem actum ad tot gradus gratiæ recipiendos. Quod si hoc verum est in actu æquali, cum proportione habet locum in quolibet minori actu secundum proportionem non intensionis, sed meriti, et bonitatis actus in ordine ad Dei amicitiam, et placitum ejus, in quo maxime ratio dispositionis moralis posita est. Unde hoc modo melius servatur illa providentiæ æquitas, ut unicuique operanti detur gratia secundum opera ejus, major melius operanti, et aliqua minor imperfectius operanti, et quod hæc recompensatio vel retributio non auferatur eo quod persona melior, et dignior sit.

46. *Respondetur ad secundum fundamentum.* — *Non sequitur primum inconveniens.* — Ad secundum fundamentum ex incommodis, respondetur concedendo omnes actus meritorios, sive intensos, sive remissos, sive charitatis, sive aliarum virtutum, esse meritorios secundum totam latitudinem actus, ita ut toti actui, et singulis gradibus seu partibus ejus aliquid meriti cum proportione respondeat. Hoc enim ex prima assertione optime sequitur, ut in argumento probatur, et concedunt omnes qui primam nostram assertionem de merito actuum remissorum acceptant, etiamsi in tempore, in quo illud augmentum datur, a nobis discrepent. Altera vero sequela, nimirum, quod unicuique gradui intensionis actus respondeat unus gradus intensionis habitus, in rigore non sequitur, quia potest actus esse meritorius secundum totam latitudinem, ita ut aliquid meriti et præmii respondeat singulis gradibus actus, et nihilominus non respondeat unus gradus gratiæ habitualis cum æqualitate unicuique gradui actus; nam potest unus gradus gratiæ respondere actui ut quatuor, ita tamen ut dimidia pars illius gradus correspondeat actui ut duo, et sic de cæteris, cum proportione. Et certe de actibus aliarum virtutum a charitate, mihi certum videtur non oportere ut quot gradus intensionis actus habet, tot gradus gratiæ mereatur, quia actus illi sunt inferioris rationis, et non ex sola intensione habent, quod sint magis vel minus meritorii, sed ex aliis etiam conditionibus. Plus enim gratiæ meretur actus orationis quam actus eleemosynæ, etiamsi uterque sit ut quatuor. Et ita in his cessat discursus ob-

jectionis. De actibus autem elicitis a charitate, magis potest dubitari an mereantur augmentum gratiæ non solum secundum totam latitudinem, sed etiam secundum æqualitatem seu numerum graduum actus ad gradus gratiæ. Nihilominus tamen etiam in illis hoc non est necessarium propter alias rationes. Quicquid vero sit in hoc puncto, quod in libr. duodecim. remittimus, non procedit objectio in præsenti, quia, ex eo quod actus sit meritorius secundum totam latitudinem suam, non sequitur modus ille augmenti prout in argumento consideratur. Adde vero, dato illo consequente, scilicet, quod aliqui actus augeant gratiam ad æqualitatem suorum graduum, et quod in dies et per longum tempus fiant duplo majores, nullum inde sequi absurdum, nam gratia potest in infinitum augeri, et Deus potuit homines ad excellentissimos gradus gloriæ præordinare, et dare unicuique auxilia congrua ad efficiendos actus illi termino proportionatos. Quomodo autem fiat hæc distributio meritorum, et an aliqui Sancti exerceant multo tempore hujusmodi actus, non est nostrum definire, neque etiam est cur de aliquorum augmento tanquam incredibili admiremur, cum sit Deus mirabilis in Sanctis suis.

47. *Ad secundum inconveniens.* — *Præmio unius actus intensi, etiam martyrii, adæquari potest præmium multorum actuum remissorum.* — Secundum inconveniens erat, quia sanctior fieret justus remisse operans longo tempore, verbi gratia, quinquaginta annorum, quam alius per annum ferventissime et frequentissime operans, usque ad fortissimam martyrii passionem. Ad quod aliqui absolute negant sequelam, definiuntque beatiorem esse futurum qui brevi tempore ferventius illo modo operatur. Ego vero non video unde hoc possit a nobis definiri. Fateor enim posse unum actum intensum plus valere quam plures remissos, etiamsi contingat numerum graduum æqualem esse in pluribus actibus remissis simul sumptis, ac in uno intenso, quia difficilius est operari simul unum perfectum actum, quam paulatim plures remissos. Et eadem ratione non dubito quin meritum plurium annorum possit diligentia unius anni compensari et expleri, juxta illud Sapient. 4: *Consummatus in brevi explevit tempora multa.* Nihilominus tamen etiam est certum posse e contrario longitudine temporis diligentiam parvi temporis compensari, et per multitudinem actuum remissorum æquari præmium, et meritum cujuscumque actus intensioris et plurium, etiamsi frequenter fiant, et per nobilissimum martyrium terminentur. Ratio est clara, quia æqualitas vel inæqualitas mutua relatio est; ergo, sicut potest major intensio vincere multitudinem actuum, ita e contrario tanta potest esse multitudo remissorum actuum, ut æquet vel superet intensionem aliorum. Et similiter, licet unus actus intensus cæteris paribus difficultate superet plures remissos, tamen etiam continuatio illa et perseverantia in multiplicandis actibus remissis, in quodam ordinario modo operandi virtutem, habet suam propriam et specialem difficultatem, quæ interdum poterit cum alia conferri. Quapropter nihil censeo posse certe definiri de facto, cum utrumque sit possibile.

48. *Neque ideo datur ansa remisse operandi, aut tollitur simpliciter facultas multum merendi tempore brevi.* — Neque ex hoc quod intensio bene operandi pro brevi tempore possit compensari multitudine actuum remissorum longi temporis, sequitur dari hominibus ansam remisse operandi, quia, licet possit quis illo modo pervenire ad gradum sanctitatis quem alius brevi tempore obtinuit, nunquam poterit compensare jacturam quam facit remisse operando longo tempore, cum posset multo majus præmium mereri toto illo tempore, ferventer operando. Quod autem ultimo inferebatur, quia sequitur non esse in potestate hominis, diligentia et fervore operandi brevi tempore diuturnitatem vitæ supplere ac compensare, distinctione indiget. Nam si brevis vita plena intensissimis meritis comparetur ad diuturnam remissam, semper poterit illam æquare, vel superare, nec contrarium sequitur ex dictis, cum fateamur id esse verum de possibili, licet de facto sit incertum. Si vero brevis vita ad diuturnam comparetur cum æquali diligentia et fervore operandi, sic verum est non esse in potestate hominis æque mereri brevi tempore, sicut diuturno, operando in utroque quantum potest. Unde qui remisse vixit longo tempore, licet postea possit in brevi mora supplere aliquo modo priorem defectum, perveniendo ad magnam sanctitatem per actus intensos, nunquam tamen potest absolute reparare priorem jacturam, quia potuisset et tunc plus mereri, et nihilominus postea simul habere totum meritum posteriorum actuum intensorum. Neque hoc est mirandum, quia præsens fervor optime posset simul haberi tempore præterito,

unde postquam omissum fuit, ad præteritum non est potentia. Unde addo in hoc puncto, licet de possibili vera sint quæ diximus, nihilominus securius esse ferventer in quolibet brevi tempore operari, quia si in eo terminetur tempus meriti, poterit nihilominus esse grande præmium; si vero tempus proferatur, longe facilius erit meritum et fervorem ejus continuare, et sic multo magis crescet præmium. Ubi autem bonæ vitæ, licet brevi, adjungitur martyrium, est specialis ratio, tum augmenti ex perfectione et privilegio martyrii, tum majoris securitatis et certitudinis in consecutione præmii, quia per martyrium certissime impletur illa conditio, *si in gratia decesserit.*

49. *Ad tertium inconveniens. — Ad quartum inconveniens.* — Ad tertium inconveniens de continuatione actus, dicimus verum esse ex continuatione augeri meritum, cæteris paribus; vulgari autem objectioni de processu in infinitum, satisfaciemus infra tractando de conditionibus quibus meritum augetur, quia illud argumentum eamdem difficultatem habet, sive præmium actuum remissorum detur statim, sive quolibet alio tempore, sive in alia vita; imo eadem est difficultas, sive illud meritum sit gloriæ essentialis, sive accidentalis, quod nec adversarii negant. In quarta vero illatione tangitur alia quæstio de reviviscentia meritorum, quæ pertinet magis ad materiam de Pœnitentia, et in dicta Relectione tractata est, ubi ostendimus, per pœnitentiam restitui statim omnes gradus gratiæ per peccatum perditos. Unde, concessa sequela, nullum inconveniens in consequenti invenimus.

CAPUT IV.

UTRUM QUOTIES AUGETUR GRATIA PER ACTUS MERITORIOS, CHARITAS ET CÆTERÆ VIRTUTES INFUSÆ SIMUL AUGEANTUR?

1. *Prima opinio negans.* — Aliqui ex auctoribus in præcedenti capite allegatis, qui in assertione augmenti gratiæ per omnia et singula merita de condigno, qualiacumque illa sint, conveniunt, aliquam distinctionem in hoc faciunt inter ipsam gratiam et charitatem, quantum ad tempus augmenti; non enim, ut opinor, negant singulos actus meritorios augmenti gratiæ et gloriæ esse etiam meritorios augmenti charitatis, aliquo tempore et pro tota æternitate tribuendi, si homo in gratia decedat. Quia saltem pro statu gloriæ necessarium erit illud charitatis augmentum, quoniam amor Dei in beatitudine suo modo pertinet ad beatitudinem essentialem, et debet per habitum sibi proportionatum fieri. Unde necesse est ut charitas ad proportionatum augmentum cum gratia, et lumine, ac visione perveniat; ergo, sub merito augmenti gratiæ et præmii essentialis cadet necessario charitatis augmentum. Nihilominus differentiam constituunt hi auctores in tempore quo datur hoc augmentum, nam quod de gratia affirmant, statim dari, hoc de charitate negant. Ita tenuit Victoria in Relect. de Augment. charitatis, 1 part., a num. 4, ubi sentit charitatem in via non augeri, nisi juxta excessum intensissimi actus quem operans elicit, totum vero reliquum augmentum in ingressu patriæ conferri.

2. *Illius fundamentum.*—Fundaturque præcipue in illa proportione physica, quam putant oportere magis observari in charitate quam in gratia. Ratio autem differentiæ videtur esse duplex. Prima, quia augmentum gratiæ est necessarium ad majorem acceptationem ad gloriam, quæ fit per formam, et adoptionem ac filiationem intrinsecam; augmentum autem charitatis non est ad hoc necessarium, quia charitas non est propria forma per quam homo adoptatur et acceptatur ad gloriam. Secunda ratio est, quia gratia non est habitus operativus, et ideo non oportet in ea servari proportionem habituum acquisitorum, qui operativi sunt; secus autem est in charitate, eo quod sit habitus proxime operativus. Et hanc opinionem ex eodem fundamento secutus est Soto in 4, dist. 15, artic. 2, quæst. 2, et libr. 2 de Natur. et grat., capit. decimo septimo, in fine. Et quod magis est, etiam Vega, dicto libro septimo, cap. 26, licet charitatem et gratiam non putet esse in re distinctas, sed sola ratione, nihilominus ait posse augeri qualitatem illam ut gratia est, licet non augeatur ut est charitas. Quod videtur eodem modo intellexisse, quia charitas significat illam qualitatem ut est operativa; gratia vero dicit eamdem qualitatem, ut hominem reddit Deo gratum et ad beatitudinem acceptum, sub qua ratione crescit, licet non sub priori. Non potuit autem hoc intelligere de reali augmento per intensionem realem, sed solum de morali augmento ex acceptatione præcedentis meriti, et ideo illa opinio non deservit præsenti instituto, ut paulo post dicam.

3. *Primum corollarium ejusdem opinionis.* — *Secundum corollarium.* — Ex fundamento autem hujus sententiæ infertur primo, quod de charitate affirmatur, de cæteris etiam virtutibus et donis infusis affirmandum esse. Quia est eadem ratio, cum etiam aliæ virtutes sint principia proxima operandi; hæc enim assignatur, ut ratio adæquata propter quam non augetur charitas; ergo idem concludere debet de aliis virtutibus. Unde infertur secundo charitatem non solum non augeri per suos actus minus intensos, verum etiam nec per actus meritorios aliarum virtutum, etiamsi contingat esse magni meriti, et in pluribus gradibus gratiam augeri, quia respectu charitatis nunquam servant proportionem illam, quæ ad intensionem habitus per actus physice necessaria est. Nam ad intensionem habituum acquisitorum per actus, primum omnium necessarium est, ut actus sit elicitus ab habitu, et ejusdem objecti, et si hujusmodi non sit, nihil refert ejus intensio ut habitum augeat, ut in acquisitis est manifestum; ergo, si servanda est proportio, in hoc est ante omnia servanda, ac proinde per opera meritoria aliarum virtutum, etiam intensissima et perfectissima in suo genere, non augebitur charitas, quia ratio meriti sine alia proportione non sufficit. Tertio, ob eamdem rationem idem dicendum est de cæteris virtutibus et donis infusis, quia est eadem ratio, ut dixi. Unde singuli actus meritorii solum augent illam virtutem a qua eliciuntur, et hoc non semper, sed quando sunt intensiores illa; gratiam autem omnes statim augent, quia ad hoc ratio meriti sufficit.

4. *Quartum corollarium.*—Ex quibus quarto concluditur, postquam homo mereri incipit augmentum gratiæ, semper gratiam esse intensiorem cæteris virtutibus, una tantum, vel altera excepta in aliquo raro casu. Dico, postquam homo incipit mereri gratiæ augmentum, quia in primo instanti justificationis non negabunt, ut opinor, illi auctores gratiam et charitatem cum aliis virtutibus in æquali intensione infundi, quia vel infunduntur per sacramentum sine ulla dispositione recipientis, ut in infantibus, et tunc nulla est ratio inæqualitatis, cum virtutes non quasi per se primo, sed ut concomitantes gratiam infundantur; gratia autem per se postulat æquales virtutes, si aliunde ex parte subjecti non sit impedimentum. Et eadem ratio est de homine adulto, qui cum eadem dispositione justificatur, sive cum sacramento, sive absque illo, quia tunc gratia infunditur cum proportione ad illam dispositionem, et fortasse etiam charitas vel pœnitentia, si ad illas pertineat illa dispositio; reliquæ autem virtutes solum infunduntur ut comitantes gratiam, et ideo cum ex parte subjecti non sit ratio diversitatis, infunduntur cum proportione ad gratiam. At vero postquam homo incipit mereri augmentum gratiæ, cum actus quo meretur semper sit unius virtutis, per illum augebitur statim gratia, non tamen virtutes, nisi fortasse illa quæ actum meritorium elicit, idque non semper, sed quando ab actu intensiori incipit, quod raro contingere credimus. Ex tunc ergo incipit inæqualitas inter gratiam et virtutes infusas, quæ postea, si multiplicentur opera meritoria, nimium etiam crescit, quia gratiam augent omnia opera simul, virtutes vero nonnisi divisim et sigillatim, unamquamque scilicet soli actus ejus. Atque ita fit tandem ut inter virtutes ipsas inter se sit perpetua inæqualitas, major tamen vel minor, prout actus earum intensiores magis vel minus multiplicantur. Si tamen contingat justum nunquam intensius operari per virtutes suas, gratia multum superabit illas in intensione, ipsæ vero virtutes semper æquales permanebunt. Quæ explicatio non adhibetur quidem a dictis auctoribus, omnino tamen consequens ad eorum fundamentum, et ad judicium ferendum de probabilitate sententiæ opportuna visa est.

5. *Vera sententia per affirmativam assertionem.* — *Didac. Alvarez distinctio de charitate in esse entis et in esse charitatis refellitur.* — Vera tamen sententia est, quoties gratia augetur per meritum operantis, simul cum proportione augeri charitatem, et virtutes omnes quæ gratiam sanctificantem consequuntur. Hanc ultimam partem addo, ut excipiam habitus fidei et spei, de quibus est alia ratio specialis, ut in fine dicam. Hanc opinionem tenent imprimis omnes auctores, qui docent gratiam in suo reali esse augeri statim per omnia et singula opera meritoria. Inter Thomistas etiam communior magisque recepta sententia est, non esse constituendam differentiam inter gratiam et charitatem. Et sine dubio hæc fuit sententia D. Thomæ; nam, sicut in 2. 2 negavit augeri charitatem per actus remissos, ita in 1. 2 idem negavit de gratia, et in 3 part., quæst. 87, ad 2, aperte negat augeri gratiam semper per actum, per quem potest remitti peccatum veniale, licet meritorius sit, ut ibi contra

Solum declaravi. De aliis autem virtutibus infusis an semper augeantur, nihil invenio a sancto Thoma vel discipulis ejus declaratum; videntur tamen idem sentire quod de charitate, cum sit eadem ratio. Præterea aliqui ex Thomistis, qui dicunt augeri gratiam in esse gratiæ, non in esse entis, eamdem distinctionem accommodant charitati, ut cum proportione dicant charitatem in esse charitatis statim augeri per suos actus remissos, et per omnes actus aliarum virtutum, non tamen augeri in esse habitus. Ita sentit Alvarez dicta disput. 60. Et exponit, *in esse charitatis*, id est, *amicitiæ ad ipsum Deum*. At vero amicitia ad Deum duo includit, scilicet, amari a Deo permanenter, et eodem modo amare Deum; unde, sicut justus non amatur a Deo, illo permanenti modo proprio justorum, nisi mediante gratia inhærente et reali, ita nec plus amatur in eodem genere amoris, nisi mediante gratia realiter et in se facta perfectiori, et eadem ratione ex parte hominis non crescit ratio amicitiæ, nisi charitas in se realiter augeatur. Unde Augustinus, in epistol. 57 ad Macedon., ut supra retuli, dixit Deum magis inhabitare unum justum quam alium, quia unus est sanctior alio, quia per gratiam et sanctitatem in illis habitat. Dicitur autem habitare proprie in amicis, unde nemo crescit in amicitia Dei, nisi in quo Deus magis inhabitat, et ideo repugnat crescere in amicitia, et non in ipsa virtute charitatis. Quod si dicatur amicitia crescere ratione actuum, non oportet abuti vocibus, et illud augmentum tribuere habitui charitatis, cum revera non sit per denominationem extrinsecam ab actibus præteritis. De aliis autem virtutibus infusis, non explicat an in illis etiam aliqua simili distinctione utendum sit, an vero simpliciter negandum sit illas augeri, etiamsi gratia et charitas in illo esse augeantur; neutrum autem videtur probabile. Nam primum est inauditum, et vix potest intelligi, etiam quoad modum loquendi, si non sit omnino vanum. Secundum non est consequenter dictum, quia in omnibus debet servari proportio, ut ostendemus.

6. *Assertio posita probatur primo. — Secundo.*—Omissis ergo inutilibus distinctionibus, conclusio nostra de vero augmento reali posita est. Probatur autem facile ex dictis, quia per actus remissos, vel per quoscumque quibus augmentum gratiæ meretur, meretur etiam augmentum charitatis, ut probatum est; et eadem ratio est de merito omnium virtutum infusarum, quia, sine ulla dubitatione, saltem in gloria, omnes virtutes per se infusæ habebunt perfectionem, et intensionem proportionatam gratiæ, quia in patria omnia esse debent in summa proportione, et in pondere ac mensura; sed sicut gratia postulat has virtutes tanquam proprietates sibi connaturales, ita perfectior gratia illas postulat in gradu perfectiori et proportionato; ergo ita erunt in patria; ergo qui augmentum gratiæ in via meretur, consequenter etiam meretur proportionatum augmentum omnium infusarum virtutum; ergo sicut statim datur augmentum gratiæ, ita etiam charitatis et aliarum virtutum. Probatur hæc consequentia variis modis, quia accessorium sequitur principale; sed charitas et aliæ virtutes dantur ut accessoriæ ad gratiam, scilicet, ut proprietates consequentes illam; ergo aucta illa etiam augentur, quia, sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, nam etiam augmento formæ consequenter debetur proprietatum augmentum. Unde argumentor secundo, quia hoc meritum augmenti gratiæ et virtutum potius est unum quam duo, sicut dicitur esse una actio qua creatur forma, et concreantur potentiæ, quia ubi est unum propter aliud, vel ut accessorium ad principale, ibi est unum tantum; ergo etiam præmium illud statim per modum unius datur integrum, et sine diminutione deformi (ut ita dicam) et contraria connaturali proportioni gratiæ et virtutum, formæ et propriarum passionum, ac subinde contra illud philosophicum principium: Qui dat formam, dat consequentia ad formam.

7. *Probatur tertio.* — Tertio, quia frustra et sine ulla probabili ratione postulatur major dispositio ad augmentum charitatis et virtutum quam gratiæ, supposito merito sufficiente; tum quia cum aliquid non fit per se primo (ut sic dicam), sed ut resultans ex aliqua forma, non est ad illud necessaria specialis dispositio distincta ab ea quæ ad formam sufficit; sed virtutes infusæ consequenter ad gratiam infunduntur vel augentur, et eodem modo sub meritum ejusdem actus cadunt; ergo sola meritorii actus dispositio, quæ ad augmentum gratiæ obtinendum sufficit, ad recipiendum augmentum virtutum sufficit. Tum etiam quia rationes omnes, quibus probavimus non esse necessariam aliam dispositionem ad gratiæ augmentum, æque probant de augmento charitatis et aliarum virtutum; nimirum, quia non aliter nec sub

alia conditione promissum est augmentum virtutum, quam gratiæ. Item, quia in hoc negotio non spectatur dispositio physica, sed moralis; nam actus etiam intensior non est dispositio physica, et ipse meritorius usus gratiæ et virtutis est sufficiens moralis dispositio tam ad virtutem quam ad gratiam. Item quia meritum est, in suo genere, causa sufficiens ut statim consequatur effectum sine alia dispositione subjecti, præter capacitatem et proportionem cum præmio secundum præsentem statum; augmentum autem charitatis est maxime proportionatum pro statu viatoris. Unde differentia illa, quæ inter habitus gratiæ et virtutum consideratur, quod illa non est principium proximum operandi, sicut sunt istæ, nullius momenti est, quia, licet virtutes sint proxima principia operationum, non sunt augendæ per illas effective physice, nec etiam ut per dispositiones peculiares, cum quibus servent proportionem physicam, et alioqui earum augmentum est quodammodo magis necessarium pro statu viæ, et quodammodo majorem habet cum quolibet meritorio usu virtutis proportionem.

8. *Probatur quarto.* — Quarto, confirmari hoc potest inductione quadam, nam in omni alio modo infundendi gratiam, vel augendi illam, hoc videmus a Deo observatum, quod non postulat aliam dispositionem ad gratiam vel augmentum ejus, quam ad infusionem vel augmentum virtutum; ergo non est cur in solo merito dicamus aliam esse legem a Deo statutam. Antecedens patet in prima justificatione, tam extra sacramentum quam in illo, nam eadem dispositio quæ sufficit ut gratia infundatur, ad virtutes sufficit; et quæ satis est ut gratia in tali gradu infundatur, satis etiam est ut in eodem gradu virtutes infundantur. Idem videre licet in augmento quod datur per sacramenta, sive parvulis nullam habentibus dispositionem, ut sunt infantes quando confirmantur, sive adultis, qui juxta suam dispositionem aliquod augmentum ex operato recipiunt, nam cum proportione ad gratiam augmentum virtutum confertur. Consequentia autem probatur, quia non est causa minus efficax augmenti gratiæ meritum ex promissione divina quam sacramentum, verbi gratia; ex institutione divina unumquodque in suo genere; nec magis est necessaria specialis dispositio ad augmentum virtutum distincta ab illa quæ sufficit ad augmentum gratiæ, quando hoc augmentum datur ex opere operantis propter meritum, quam cum datur ex opere operato per sacramentum, quia neque illa major necessitas ostendi potest ex ordinatione Dei, nec cum fundamento cogitari potest ex natura rei; ergo, sicut dicere non possumus in sacramento augeri gratiam cum tali dispositione, non autem charitatem vel alias virtutes sine majori dispositione, ita neque id dici potest probabiliter de augmento per meritum.

9. *Probatur ultimo.* — Tandem sumitur ratio ex generali augmento justitiæ, addita Concilii Tridentini auctoritate; non enim tantum dicit augeri gratiam per merita vel (quod idem est) per opera justorum, sed dicit augeri justitiam per Christum acceptam, sic enim ait, cap. 10: *Renovantur de die in diem, hoc est, mortificando membra carnis suæ, et exhibendo ea arma justitiæ in sanctificationem per observantiam mandatorum Dei et Ecclesiæ, in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis eorum operibus, crescunt atque magis justificantur.* Quibus verbis adjungenda sunt alia ex cap. 7: *Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur per fidem, et spem, et charitatem.* Justitia ergo, quam justi per Christi gratiam accipiunt, tres illas virtutes includit, seu gratiam et dona, ut in principio ejusdem capitis dixerat; sed in illa justitia crescunt justi, quando in gratia crescunt; ergo ex mente Concilii in virtutibus simul crescunt. Item non solum magis sanctificantur, aut acceptantur, aut gratificantur, sed etiam *magis justificantur;* at justificatio proprie et integre sumpta non solum gratiam in essentia animæ, sed formalius et propinquius rectitudinem potentiarum per virtutes infusas, et maxime per charitatem includit; ergo si per singula opera meritoria justus magis justificatur, profecto in virtutibus infusis crescit, et maxime in charitate. Quod optime confirmant verba Augustini sæpe adducta: *Inchoata charitas, inchoata justitia est; aucta charitas, aucta justitia est,* etc.

10. *Ex comprobata sententia corollaria inferuntur prioribus contraria.* — Et hinc solutum relinquitur contrariæ sententiæ fundamentum. Possuntque facile inferri corollaria, illationibus prioris sententiæ contraria, nimirum, charitatem augeri non solum per proprios actus, tam intensos quam remissos, sed etiam per omnes actus aliarum virtutum, cujuscumque meriti sint. Atque idem dicendum sequitur de cæteris virtutibus per se infusi

quæ gratiam et charitatem comitantur. Unde etiam concluditur, inter gratiam et charitatem cæterasque virtutes semper servari proportionem æqualitatis, et cum gratia et inter se, quia, sicut in hujusmodi æqualitate infunduntur, ita semper pariformiter augentur, non solum per sacramenta, sed etiam per meritum, ut ostensum est. Locutus autem semper sum de charitate et aliis virtutibus quæ gratiam consequuntur, et ab illa nunquam separantur, ut tacite fidei et spei habitus exciperem, qui aliquid speciale in hoc habere videntur. Nam quia fides (et idem est cum proportione de spe) sine gratia et charitate conservari potest in hac vita, ut est de fide certum, et infra dicetur, ita etiam probabilius nobis visum est posse infundi sine gratia et charitate, non solum in sacramento baptismi, sed etiam extra illud ; atque ita fieri, quoties homo, qui antea erat infidelis, incipit vere credere antequam vere pœniteat vel sacramentum recipiat. Ex quo principio probabiliter tiam intulimus posse fidem in peccatore augeri, sive intendi sine gratia et charitate, quæ nondum tali personæ insunt. Illud autem augmentum non potest esse ex merito de condigno, quia sine gratia esse non potest, et ideo diximus tantum esse posse per modum congruæ dispositionis, quia per physicam efficientiam non est, ut etiam ostendimus. Et præterea in illis habitibus, et in illo genere augmenti verum est non fieri nisi per actus proprios uniuscujusque habitus, et per intensiores tantum, et solum secundum excessum.

11. *Augeri potest fides in carente gratia, ac adeo sine merito de condigno.* — Ratio est, quia cum ibi non intercedat efficientia physica, solum potest augmentum admitti ex alio principio, scilicet, cum causa secunda disponit sufficienter subjectum ad aliquam formam, et caret virtute introducendi illam, quasi ex naturali debito ad Deum spectat inducere formam, ut in generatione hominis et in ipsa supernaturalium habituum infusione observari videmus ; ergo, ut Deus augeat fidem peccatoris, necessarium est ut dispositio supponatur quæ ad illud augmentum quodammodo cogat, cum meritum de condigno non intercedat. Dices satis esse meritum de congruo. Respondeo fortasse neque hoc inveniri in peccatore quoad hunc effectum ; et saltem in actibus remissis certum est non dari, sed ad summum in intensioribus, et solum quoad excessum, et ita illæ duæ rationes vel conjunguntur in ordine ad idem augmentum, vel in eamdem moraliter coincidunt, ut in lib. 12 videbimus.

12. *Instantia solvitur.* — Sed instari potest, juxta opinionem Durandi et aliorum dicentium habitus acquisitos etiam per actus remissos intendi, nam, si hoc verum est, per actus remissos fidei augebit Deus fidem infusam peccatoris. Respondeo imprimis fortasse illam opinionem non esse veram, nec multum probabilem. Deinde dico, ut aliquo modo probabilis sit, distinguendam esse duplicem intensionem in habitibus acquisitis : unam præbentem virtutem ad intensiores actus promptius efficiendos, aliam dantem vim ad inferiores vel æquales actus facilius præstandos. De prima falsum omnino est habitum acquisitum augeri per actus remissos seu non intensiores, quia actus acquisiti non facilitant per se, nisi ad actus similes in specie et in gradu. Unde de altera probabilis est illa opinio, licet non facile explicetur qualis sit illa intensio. In præsenti ergo clarum est per actus remissos non augeri habitum fidei, in facultate intrinseca necessaria ad connaturaliter eliciendos actus intensiores, quia ad hoc nulla est proportio in remissis, neque illam essent effecturi, etiamsi tales actus possent efficere habitus infusos ; ergo neque Deus illam confert per tales actus non meritorios de condigno. Altera vero intensio non habet locum in habitibus per se infusis, quia non dant facilitatem operandi, sed facultatem et potentiam, ut in superioribus visum est, et ideo nullum superest augmentum ad quod actus remissi fidei disponant, et consequenter nullum ratione illorum confertur.

13. *Discrimen aliud fidei et spei ab aliis virtutibus infusis.* — Ex his vero sequitur aliud discrimen inter fidem et spem, et alias virtutes infusas, quod fides vel spes potest interdum esse intensior quam gratia vel charitas cæteræque virtutes, quod in eis inter se non contingit, ut diximus. Assumptum facile patet, quia fieri potest ut fidelis peccator actus fidei valde intensos eliciat, quibus fides multum augeatur, et postea remisse conteratur, et ideo gratiam et virtutes minus intensas recipiat. Et eadem ratione fieri poterit ut fides sit interdum intensior spe, et e converso, quia neutra intenditur dicto modo per actus alterius, quia id non faciunt per viam meriti de condigno, cum illud non habeant, nec per viam dispositionis, cum unusquisque actus solus ad proprium habitum disponat ; potest autem peccator elicere actus magis intensos

fidei quam spei; ergo potest habere habitum fidei intensiorem, sicut eadem ratione potest prius tempore habere habitum fidei quam spei, si prius actum fidei quam spei eliciat. Et similiter poterit habere intensiorem habitum spei quam fidei, etiamsi non possit habere habitum spei sine habitu fidei. Quia fides est fundamentum spei secundum substantiam suam, non secundum intensionem. Quamvis enim quis nequeat habere actum spei sine actu fidei, nihilominus potest habere intensiorem actum spei quam fidei; quia, proposito per intellectum objecto, potest voluntas pro sua libertate magis conari ad suum actum quam intellectus conatus fuerit, applicando tale objectum, ut per se notum videtur.

14. *Dubium.* — *Probabilis opinio, fidem et spem per actus aliarum virtutum non intendi.*— Sed inquiret aliquis an e contrario possit gratia et charitas esse intensior quam fides vel spes. Quod pendet ex alia interrogatione, scilicet, an justus per actus aliarum virtutum mereatur augmentum fidei vel spei. In quo puncto P. Vasquez, disputat. 220, capite sexto, numer. 56, dicit fidem et spem in homine justo non intendi nisi per proprios actus, quia per alios non meretur justus augmentum fidei vel spei, et illi habitus non augentur nisi meritorie. Et hoc posterius supponit ex illo principio, quod non augentur physice per actus; alteram vero partem negantem charitati et aliis virtutibus meritum augmenti fidei et spei, nulla ratione vel testimonio probat; solum insinuat quod, cum fides et spes non sint connexæ cum charitate, sed possint esse sine illa, non est cur per actus illius meritorie augeantur, et a fortiori, nec per actus aliarum virtutum qui inferioris meriti sunt. Vel aliter, aliæ virtutes ideo sunt connexæ in augmento cum gratia, quia sunt veluti proprietates ab illa manantes; sed fides et spes non ita comparantur ad gratiam, sed illam præcedunt, et sine illa manent; ergo non est cur illi connectantur in augmento, ac subinde actus charitatis non merebitur illarum augmentum. Denique addere possumus fidem et spem posse suis actibus per se augeri sine charitate, et ideo non est cur alienis actibus augeantur, alias melioris essent conditionis; pluribus enim modis augeri possent. Ex hoc ergo principio optime sequitur posse gratiam et charitatem esse intensiores fide in homine justo, qui paucos fidei vel spei actus, plures autem aliarum virtutum efficit, ut est per se clarum. Estque hæc opinio probabilis.

15. *Probabilius est justum per quoslibet actus meritorios mereri augmentum fidei et spei.* — *Deciditur dubium juxta proximam probabiliorem opinionem negative.* — Nihilominus judico probabilissime defendi, justum, per se loquendo, mereri per quoslibet actus meritorios augmentum fidei et spei sicut aliarum virtutum. Ratio esse potest, quia, licet fides non sit necessario connexa cum gratia, tamen gratia est necessario connexa cum fide (et idem est de spe); non potest enim gratia vel charitas sine illis esse. Unde, licet gratia non afferat secum fidem quando illam invenit in subjecto, nihilominus de se illam secum affert et ideo illam etiam intendit quasi per resultantiam, si illam minus intensam recipiat. Sicut forma ignis secum affert totum calorem sibi necessarium, ut a se resultantem; si tamen aliquem calorem invenit in subjecto, tunc ille non resultat; tamen resultabit intensio ejus formæ accommodata. Sic ergo poterit justus mereri fidei augmentum ut consequens augmentum gratiæ. Et favet quod ex Concilio ponderavimus, quia justus meretur augmentum totius justitiæ, nam fides et spes partes sunt justitiæ. Item favet quod in principio, quando simul infunditur tota justitia, fides et spes infunduntur proportionatæ gratiæ et charitati; ergo etiam postea secundum eamdem proportionem augentur, per se loquendo, quia, si in habitu fidei vel spei supponitur tanta intensio vel major quam sit in gratia quæ de novo infunditur, nihil accrescet fidei vel spei propter rationem datam. Et similiter, si postea, quando augetur gratia per meritum, adhuc supponitur æqualis vel major intensio in fide, nihil ei addetur ratione talis meriti, quia id quod addi poterat et debebat, solum erat secundum commensurationem ad charitatem, et illud jam supponitur, quod est accidentarium, ut dixi. Quando autem fides non habet totum id quod gratia connaturaliter postulat, tunc consequenter ad ipsam gratiam semper augebitur. Et hoc supposito, facile concluditur gratiam et cæteras virtutes nunquam esse intensiores fide et spe in statu virtutis, licet contrarium accidere possit in fide et spe propter intensionem quam habere possunt cum sunt informes, nam illam non amittunt cum formantur, nec in illa crescunt ratione gratiæ, donec gratia ad tantam intensionem perveniat; tunc autem non ob eam causam impediuntur, quominus simul cum gratia ipsa augeantur.

CAPUT V.

UTRUM GRATIA VIATORIS POSSIT SEMPER AUGERI, VEL IN HOC ALIQUEM TERMINUM HABEAT?

1. *Status quæstionis. — De termino ex natura rei. — Prima opinio. — Primum fundamentum. — Secundum.* — Quæstio hæc similis est illi quam philosophi de qualitatibus naturalibus tractant, an terminentur ad maximum in intensione. Duplex autem terminus augmenti gratiæ in præsenti distinguendus est: unus cogitari potest ex natura rei, sicut in qualitatibus naturalibus reperitur; alius est ex ordinatione divina, id est, quoad gratiam quam Deus hominibus vel Angelis viatoribus communicare decrevit. Prius punctum disputavi late in tomo primo de Incarnat., disputat. 22, section. secund., et ideo brevissime hic illud expediam. Quatuor igitur sunt opiniones in hoc puncto. Prima est, gratiam habere certum terminum augmenti, tam secundum se quam respectu cujuscumque subjecti capacis illius, ultra quem terminum augeri non potest, etiam de potentia absoluta. Ita sentiunt Scotus in 3, dist. 13, quæst. 1, et ibi Durandus quæst. 1, et in 1, dist. decima septima, quæst. nona; et ibi Richardus, Ægid., Carthus. de charitate disputantes, et Cajetanus 2. 2, quæst. 24, art. septimo, et tertia parte, quæstion. septim., art. duodecimo, et quæst. decima, artic. quarto; Marsilius in 3, quæst. decima. Fundamentum esse potest, quia gratia est qualitas creata et finita in essentia sua; ergo determinat sibi certum terminum perfectionis intensivæ, quia essentia finita tantum est capax proprietatis limitatæ; ergo ultra illam non potest crescere per quamcumque potentiam. Neque refert quod gratia sit participatio divinæ naturæ, nam hoc etiam habet omnis forma creata, et præsertim illa quæ dicit perfectionem simpliciter, qualis est sapientia, justitia, etc., et nihilominus, eo ipso quod creata est, habet certum terminum, ratione cujus augeri non potest, quia habet perfectionem illam admistam imperfectioni et limitationi. Secunda ratio esse potest, quia alias produci posset gratia infinite intensa, quod admittendum non est. Et sequela patet, quia si gratia non habet terminum, potest in infinitum intendi; ergo cognoscit Deus infinitos gradus gratiæ possibiles; ergo poterit illos producere in una et eadem qualitate; erit ergo infinite intensa.

2. *Secunda opinio. — Fundamenta secundæ opinionis.* — Secunda opinio est, gratiam quidem natura sua postulare certum terminum augmenti, ultra quem non potest connaturali modo vel sine miraculo intendi, nihilominus tamen de potentia absoluta augeri sine ullo termino, et in quocumque subjecto. Hæc opinio solet tribui divo Thomæ, sed revera illam non docuit, sed solum dixit gratiam vel charitatem habere terminum *ex ordine divinæ sapientiæ*, non vero ex se. Refertur etiam Capreolus in 3, dist. 13. Sed ille fere idem dicit quod divus Thomas, ut videri potest in solut. ad 3 Aureoli. Pro eadem opinione citatur Soto, 1 Physicor., quæstion. quarta. Cujuscumque tamen sit opinio, prior ejus pars fundari potest, primo in prima ratione prioris sententiæ; secundo, quia in anima Christi Domini fuit summa gratia, quæ esse potest secundum potentiam ordinariam; ergo fuit summa, saltem ex natura ipsius gratiæ. Tertio, quia alias gratia nunquam esse posset perfecta in natura sua, quia nunquam habere posset totam perfectionem sibi connaturalem. Altera vero pars probatur, tum quia non implicat contradictionem, tum etiam quia Deus potest aliquid facere supra rerum naturas, tum denique quia etiam qualitates naturales habent certum terminum augmenti secundum naturalem cursum, et nihilominus augeri possunt a Deo sine termino.

3. *Tertia opinio. — Vide D. Thomam in 3, d. 13, l. 13, quæst. 1, art. 3, quæst. 2.—Fundamentum tertiæ opinionis.*—Tertia opinio dicit gratiam secundum se nullum habere certum terminum, neque connaturalem, neque simpliciter possibilem, nihilominus tamen in determinato subjecto non posse augeri, nisi usque ad certum gradum, etiam de potentia absoluta. Ita sentit Bonaventura in 1, dist. 17, 2 part., quæst. ult., et citantur ibi Richardus, artic. 2, quæst. 4, et Ægidius, quæst. ult., et Carthus., quæst. 8. Idem sentit Bonaventura in 3, d. 3, artic. 1, quæst. 2, cum ait animam Christi, propter unionem ad Verbum, habuisse capacitatem majoris gratiæ, quam ulla creatura etiam nobilioris naturæ, et videtur loqui de potentia absoluta. Unde supponere videtur in unaquaque natura esse capacitatem gratiæ usque ad certum terminum. Tenet etiam illam sententiam Cajetanus, 3 p., quæst. 10, art. 4, quoad visionem Dei, nam quoad lumen et habitus primam sententiam aperte docet. Est autem hujus opinionis sensus, in homine, verbi gratia, non posse augeri gratiam, nisi

usque ad certum gradum; tamen in Angelo esse posse intensiorem, et quia inter Angelos est diversitas specifica, in unaquaque specie solum intendi posse usque ad certum gradum, semper tamen hunc gradum esse posse majorem in meliori natura. Et omisso fundamento prioris partis, de quo dicam statim, ratio posterioris partis est, quia capacitas uniuscujusque naturæ ad recipiendam gratiam est finita et limitata; ergo non potest illam recipere nisi usque ad certum gradum, alias capacitas esset actu infinita, quia reciperet formam secundum infinitam latitudinem. Quia vero in nobiliori natura intellectuali est major capacitas ad gratiam, ideo etiam gratia ipsa potest semper augeri in nobiliori natura, et quia in ipsis naturis intellectualibus potest semper produci perfectior et perfectior in infinitum, ideo in diversis subjectis poterit etiam gratia augeri in infinitum.

4. *Quarta et vera opinio.*—Quarta sententia est, gratiam neque in ordine ad potentiam Dei, neque ex natura sua, neque in aliquo subjecto capaci gratiæ habere certum terminum, sed posse in infinitum augeri. Hæc est sententia divi Thomæ, 3 p., quæst. 7, art. 11 et 12, et quæst. 10, art. 4, ad 3; et de charitate in 2. 2, quæst. 24, art. 6. Vide illum in 4, dist. 4, quæst. 2, art. 2, quæst. 1, ad 2. Idem tenet Gregorius, in 1, dist. 17, quæst. 6; et ibi Ocham., quæst. 9, atque etiam Gabriel, et in 3, dist. 13, quæstione unica, art. 1 et 2, et idem sentit Capreolus ibi in solutionibus argumentorum, idemque sequuntur communiter alii Thomistæ et moderni Theologi in 2. 2, et 3 p., locis citatis. Et mihi videtur verissima sententia, quam breviter probo, tres partes, seu propositiones illius sententiæ distinguendo, et sigillatim illas probando.

5. *Prima propositio seu pars proximæ opinionis : gratia nullum habet terminum augmenti in ordine ad Dei potentiam absolutam.*—Primum est, gratiam in ordine ad absolutam potentiam Dei non habere certum sui augmenti terminum. Et hæc pars optime probatur a secunda sententia in posteriori parte sua. Sed quia illæ rationes generales sunt, declaratur hic amplius ex propriis principiis, quia visio beatifica potest in infinitum augeri sine ullo termino; ergo et lumen gloriæ; ergo et gratia. Consequentiæ videntur evidentes, tum a paritate rationis, tum etiam a fortiori, quia ex ea parte qua omnes sunt qualitates creatæ, et omnes divini ordinis, est eadem ratio de omnibus; ex ea vero parte qua visio fit ab intellectu creato, gratia vero et lumen a solo Deo infunduntur, facilius videri potest gratiam vel lumen in infinitum augeri quam visionem, quia in agendo limitationem habere videtur intellectus creatus, et ideo liberius, ut ita dicam, videtur Deus uti posse sua absoluta potestate, quando solus illa utitur quam cum intellectui creato cooperatur. Ultra hoc vero est optima ratio, quia potentia et habitus est propter actum; ergo si actus potest in infinitum crescere, etiam habitus et potentia. Item visio beata, in quocumque gradu perfectionis fiat, potest fieri connaturali modo, quia hoc pertinet ad perfectionem beatitudinis; ergo potest fieri per habitum seu potentiam proportionatæ intensionis et perfectionis, alias quoad excessum non fieret connaturali modo; ergo, sicut visio beata, ita et lumen gloriæ potest in infinitum augeri; ergo et gratia. Probatur hæc ultima consequentia, quia lumen comparatur ad gratiam sicut potentia ad essentiam, et ideo servant inter se proportionem. Item quia eadem est ratio de charitate quæ de lumine gloriæ, augentur enim cum proportione, et similiter idem est de gratia et charitate inter se collatis. Superest solum probandum primum antecedens de visionis beatæ augmento sine finito termino. Id autem facile probatur, quia visio beata habet infinitum objectum, cui nunquam potest adæquari, cum nunquam possit esse comprehensiva; agimus enim de visione creata, quæ semper est finita, et propterea infinito objecto adæquata esse non potest; ergo, quacumque visione data, potest dari alia perfectior et melius attingens objectum, et sic poterit in infinitum procedi, cum nunquam possit ad summum perveniri. Idemque argumentum fieri potest de actu amoris Dei creato, quo nunquam potest Deus diligi quantum diligibilis est, et ideo semper et in infinitum augeri potest.

6. *Secunda propositio: prædictum augmentum semper est gratiæ connaturale.*—Secunda propositio est, tale augmentum semper esse connaturale ipsi gratiæ. Quæ facile ostendi potest, fere idem argumentum applicando. Nam visioni beatificæ quodcumque augmentum erit maxime connaturale; ergo et lumini, et gratiæ. Consequentia probanda est eisdem rationibus factis. Antecedens vero patet, quia illud augmentum semper est maxime consentaneum tali objecto; ergo et ipsi visioni erit etiam connaturale, quia cum sit divini ordinis, et attingat Deum, prout in se est, quo

melius attingit, eo majorem habet perfectionem sibi connaturalem. Secundo, declaratur hæc pars in hunc modum, quia gradus possibiles sunt in infinitum; ergo non habet gratia unde limitetur sive determinetur ad certum gradum intensionis tanquam sibi connaturalem; ergo, quicumque gradus addatur, sive sit ut centum, sive in quocumque alio numero, tam naturalis est gratiæ quam quicumque inferior, quia est ejusdem ordinis, et illam perficit cum eadem proportione, et cum modo maxime accommodato naturæ ejus.

7. *Confirmatur ulterius secunda probatio.*— Primum antecedens probatum jam est in superiori puncto, ubi ostendimus gratiam posse in infinitum augeri, nam hoc esse non potest nisi gradus gratiæ in infinitum possibiles sint. Ulterius vero probatur, quia, si in his gradibus datur terminus, vel oritur ex parte Dei, vel quatenus est essentia quæ participatur per gratiam, vel ut est objectum quod attingitur per habitus gratiæ; neutrum autem dici potest, quia sub utraque ratione Deus est infinitus, et nunquam adæquate participatur, licet attingatur per gratiam, vel habitus ejus: vel oritur illa determinatio ex parte alicujus agentis vel formæ cui sit connaturalis gratia, nam hinc solet oriri determinatio intensionis in qualitatibus naturalibus. Et hoc etiam dici non potest, quia gratia non habet in creatura principium connaturale, neque etiam habet aliud agens cujus virtute naturali fiat, nisi Deum; ex parte autem Dei non potest esse illa limitatio, cum ejus virtus sit infinita. Vel tandem provenit illa limitatio ex parte ipsius formæ, quia creata est; sed hoc non obstante potest augeri in infinitum; ergo. Probatur minor, quia hoc augmentum intra certam speciem non excedit limites creaturæ, ut etiam in creatura suo modo videre licet; ergo etiam non repugnat quod tale augmentum sit connaturale alicui qualitati, præsertim divini ordinis, quæ singulari modo attingit Deum et participat perfectionem ejus.

8. *Tertia propositio: gratia non habet terminum augmenti in ordine ad subjectum.*— Tertia propositio est, hoc augmentum gratiæ non terminari ex parte subjecti, sed in quocumque subjecto capaci ejus posse in infinitum intendi, ac subinde habere locum in homine, et in quacumque natura intellectuali. Hoc probat divus Thomas de charitate loco citato, quia quo ipsa charitas crescit, eo etiam crescit capacitas charitatis in eodem subjecto, quæ ratio est optima, loquendo de capacitate proxima quæ habetur per proximam dispositionem ad gratiam ipsam, vel charitatem. Nam homo eo ipso quod fit sanctior, eo est aptior ad magis diligendum Deum, et per majorem dilectionem fit proxime capax majoris sanctitatis. Difficultas autem contrariæ sententiæ procedebat de capacitate remota et quasi radicali quæ est in ipsa natura secundum se, hæc enim augeri non potest, nec mutari. De hac igitur capacitate ratio propria est, quia est capacitas obedientialis, et ideo de se extenditur ad omne id quod non implicat contradictionem, in quo veluti adæquate respondet potentiæ activæ Dei in illam, vel ex illa tanquam ex potentia passiva. Neque hoc excedit limitatam perfectionem creaturæ, quia, supra naturam ipsam cui est congenita, solum addit non repugnantiam vel ex parte formæ, vel ex parte talis naturæ. Et hinc etiam fit ut in hac capacitate æqualis sit natura humana Angelicæ; et ut ipsæ naturæ Angelicæ inter se sint in eadem capacitate æquales. Totumque hoc confirmatur optime argumento facto de visione beata; nam hæc fuit excellentior in anima Christi quam in Angelis; imo etiamsi Angeli, in infinitum perfectiores et cum perfectiori visione Dei crescerent semper cum proportione usque ad quemlibet determinatum gradum, semper anima Verbo unita perfectius visura esset Deum; ergo et habitura esset perfectius lumen et gratiam; ergo idem etiam potest facere Deus in anima non unita Verbo, nam unio non confert capacitatem remotam ad gratiam, sed proximam congruitatem.

9. *Satisfit fundamentis aliarum opinionum.* — *Ad primum fundamentum primæ opinionis.* —Ex dictis, difficile non erit fundamentis aliarum opinionum satisfacere. Ad primam rationem primæ opinionis, dicitur capacitatem intensionis in infinitum non esse contra vel supra naturam qualitatis creatæ, præsertim ordinis supernaturalis, quia, licet in essentia sit finita simpliciter, habere potest quamdam infinitatem secundum quid, ratione cujus possit in infinitum augeri. Illa autem infinitas secundum quid, in gratia santificante, consistit in hoc quod est participatio divinæ naturæ infinitæ, excellenti quodam modo superante omnem intellectualem naturam, etiamsi in infinitum magis et magis perfecta in sua essentia producatur. Unde etiam habet gratia ut nulli substantiæ intellectuali creatæ possit esse connaturalis; quia habet quemdam modum participandi divinam naturam secundum

propria ejus, longe altiori modo quam substantia creata ex vi naturæ suæ postulare possit. Et idem modus infinitatis in lumine gloriæ et charitate invenitur. Potestque in eis specialiter explicari ex parte objecti infiniti quod respiciunt, prout in se est, et nunquam illi adæquari possunt, et ideo semper sunt majoris perfectionis et intensionis, tam in se quam in actibus suis. Quæ ratio ad fidem etiam et spem suo modo applicari potest, quia etiam Deum habent pro immediato objecto. De cæteris autem virtutibus infusis, licet ex parte objecti proximi non videantur augmentum illud postulare, nihilominus, ut illius sint capaces, etiam ex natura sua, satis est quod consequantur gratiam habentem illam perfectionem, nam ad illam proportionem servant. Unde ad instantiam de aliis formis creatis, quia etiam sunt participationes divinæ naturæ, respondetur imprimis esse participationes longe inferioris modi et rationis, ut in lib. 6 explicatum est, et ideo non esse de illis eamdem rationem. Deinde dico, si sermo sit de formis substantialibus, illas non esse intensibiles intra eamdem speciem, et ideo non recte adduci in exemplum intensionis, quia participant divinam perfectionem indivisibili modo, et ideo non solum non in infinitum, verum neque per unum gradum augeri possunt, sed tantum variari in perfectione entitativa seu specifica, quia potest una forma substantialis esse perfectior alia, et in illo modo augmenti etiam potest in infinitum procedi. Si vero sit sermo de accidentali forma intensibili prout est qualitas, sic est differentia inter qualitates mere naturales et supernaturales, quod illæ sunt commensuratæ alicui formæ substantiali mediate vel immediate, et ideo certum terminum augmenti connaturalis sibi determinant, gratia vero nulli naturæ creatæ commensuratur, sed tantum divinæ, et ideo nullum habet connaturalem terminum. Et nihilominus probabile est Deum posse intendere in infinitum etiam naturales qualitates, quia in eo non illarum naturalis capacitas, sed divina potentia cum non repugnantia ex parte ipsius rei spectanda est. Denique ad instantiam de perfectionibus simpliciter, ut sunt sapientia, justitia, etc., respondetur, ut sunt perfectiones simpliciter, abstrahere a creatis et increatis rationibus suis, et ideo, ut tales sunt, habere illimitationem quamdam quam positive (ut sic dicam) et complete habent in natura increata. Prout vero existunt in substantiis creatis, eisque sunt connaturales, jam non sunt perfectiones simpliciter, sed habent admixtam imperfectionem, et ideo unaquæque illarum habet limitatum terminum augmenti intensivi, juxta capacitatem naturæ, cui est connaturalis. At vero istæ perfectiones, prout speciali modo participantur per gratiam et virtutes illi proportionatas, licet in essentia habeant terminum et limitationem, quia creatæ sunt, in intensione illam non habent, quia non commensurantur naturæ creatæ, sed divinæ, et illi nunquam adæquantur.

10. *Ad secundum fundamentum ejusdem primæ opinionis.*—In secunda ratione illius opinionis, petebatur quæstio an gratia vel charitas possit a Deo fieri infinite intensa; sed illa magis philosophica est quam theologica, eamque sufficienter tractavi in citato loco de Incarnatione, ideoque illam omitto. Et breviter ad argumentum nego sequelam. Nam, eo ipso quod gratia non habet terminum in intensione sua, non potest tota possibilis simul produci, quia omnis productio creata requirit determinatum effectum. Et ita, licet Deus simul cognoscat omnes gradus gratiæ possibiles, nihilominus etiam cognoscit omnes illos non esse simul producibiles, sed solum in infinitum magis ac magis sine ullo termino. Quod in gratia habet etiam specialem rationem, quia nunquam potest adæquate participare intellectualitatem divinæ naturæ, quantum participabilis est; neque est capax luminis quo videatur Deus, quantum visibilis est, aut charitatis qua diligatur Deus, quantum diligibilis est; ideoque nec potest infinita simpliciter procreari.

11. *Secundæ opinionis fundamenta expediuntur.* — Fundamenta secundæ sententiæ, quæ secundam partem de augmento in infinitum suadent, admittimus; quæ vero priorem partem, in qua hæc sententia cum præcedenti convenit, confirmant, facile expediuntur. Primum enim solutum jam est. Ad secundum, dicimus gratiam Christi fuisse summam in intensione, non ex natura sua, quia nimirum illum tantum gradum connaturaliter postulet, sed ex ordine divinæ Sapientiæ, ut in loco allegato tractatum est. Ad tertium, respondetur non recte inferri gratiam nunquam esse perfectam; omnis enim gratia in quocumque gradu est perfecta simpliciter, non est tamen summe perfecta, et hoc solum sequitur de quacumque gratia creata, si summa intelligatur vel in ordine ad omnipotentiam Dei, vel in ordine ad capacitatem ipsius gratiæ sibi etiam connaturalem. Neque illud est incon-

veniens, quia id spectat ad gratiæ excellentiam et quamdam illimitationem. Neque etiam propterea dicendum est omnem gratiam de facto creatam, esse semper in statu præternaturali et positive imperfecto; nam hoc magis dici posset de omni gratia non summe intensa, si gratia certum gradum summum natura sua postularet; quia vero in infinitum de se augeri potest, ideo nullum gradum certæ intensionis ut sibi debitum postulat, licet illius sit capax, et ideo, licet negative dici possit imperfecta, id est, non summe perfecta, non potest dici esse positive imperfecta, tanquam carens perfectione sibi debita, aut in statu præternaturali existens.

12. *Tertiæ item opinionis.*—In tertiæ denique sententiæ fundamentis, priorem partem de illimitatione gratiæ secundum se admittimus; ad aliud vero de termino ex capacitate subjecti jam responsum est.

CAPUT VI.

UTRUM JUSTI IN HAC VITA POSSINT SEMPER IN GRATIA CRESCERE, ET INTRA QUEM TERMINUM?

1. *Arguitur pro affirmante parte.* — Ex dictis in capite præcedenti, sequi videtur posse justum in hac vita semper in gratia crescere sine ullo termino. Quia ex parte gratiæ nullus terminus assignari potest, ut ostensum est, neque etiam ex capacitate hominis, quia hæc etiam indifferens est ad omnem gratiam quantumcumque intensam; ergo simpliciter est in potestate hominis augere gratiam suam ultra omnem designatum terminum. Probatur consequentia, quia non superest aliud caput ex quo possit talis terminus limitari. Probatur, quia si ex aliquo, maxime ex parte agentis: ex illo autem assignari non potest, quia causa efficiens gratiæ augmentum est Deus; at Deus non habet terminum in potestate augendi gratiam. Dices Deum quidem augere gratiam, non tamen sine homine cooperante, et vires hominis ad agendum esse limitatas. Sed contra, nam vires principales per quas homo ad augmentum gratiæ cooperatur, sunt vires gratiæ, vel sunt vires ipsiusmet Spiritus Sancti operantis in homine et per hominem, et ita sunt infinitæ; vel, si dicantur esse aliqua auxilia creata, etiam in illis non est terminus, sed possunt augeri in infinitum, non solum extensive per successionem temporis et multiplicationem auxiliorum, in quo potest assignari terminus juxta mensuram vitæ hominis, sed etiam intensive, quod ad rem maxime facit. Quia potest Deus viatori dare auxilium quo, pro eodem tempore vel momento, magis ac magis intense diligat Deum, nec in hoc potest assignari terminus, sed in infinitum procedi potest; ergo viator potest magis ac magis intense diligere Deum in via, sine termino qui assignari possit; ergo eodem modo potest crescere in gratia. Responderi potest, ut homo possit ita crescere in gratia non satis esse quod Deus possit hæc dare auxilia, sed necessarium esse ut velit et quod illa det, vel saltem offerat ex parte sua. Sed contra, nam hinc corroboratur difficultas, quia Deus nemini denegat gratiam suam, nec per ipsum stat, quominus homo magis ac magis sine ullo certo termino Deum diligat; ergo Deus ex se ad hunc modum augmenti sufficiens confert auxilium; ergo homo absolute potest hoc modo crescere in gratia sine ullo termino finito qui designari possit.

2. *Arguitur pro negante ostensive. — Et ab incommodis.* — In contrarium vero est, quia terminus gratiæ in via, et gloriæ in patria, unicuique præfixus est in divina præscientia et prædestinatione; non potest igitur excedere terminum illum. Non repugnat autem ad illum operando in via pervenire; ergo, licet homo diutius vivat, non poterit in gratia crescere. Accedit quod ex contrario dogmate multa sequuntur absurda. Primum est, posse quemlibet justum ita crescere in gratia, dum vivit, ut tandem gratiam tam perfectam obtineat, quanta est perfectio gratiæ Christi, quod est absurdissimum. Sequela patet, quia intensio habitualis gratiæ Christi Domini est simpliciter finita, ut supponimus; inter finita autem inæqualia potest perveniri ad æqualitatem, si id quod est finitum augeatur aliquo tempore, addendo semper æquales vel majores partes, seu gradus; ergo hoc modo poterit gratia puri hominis justi pervenire ad intensionem gratiæ Christi, vel majorem, quia gratia augetur per partes æquales, vel majores, et non per partes proportionales, ut est per se notum, nam possunt multiplicari opera ejusdem meriti, vel etiam majoris. Secundum inconveniens huic simile est, quod omnes possent crescere usque ad sanctitatem Virginis vel Apostolorum. Ac proinde omnes possent ad æqualem vel quemcumque gradum gratiæ ascendere. Tertium inconveniens est, quod posset viator ad majorem gratiæ intensionem pervenire quam sit in aliquo compre-

hensore, ut facile probari potest argumento facto de gratia Christi; consequens autem falsum est et contra illud Pauli, 1 Cor. 13 : *Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus; postquam autem factus sum vir, evacuavi quæ erant parvuli*, ubi statum viæ et patriæ comparat statui pueri et viri, ut significet quam sit inferior perfectio viæ perfectioni patriæ; unde ad Philip. 3 de se dicit : *Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam*. Unde colligunt Theologi nunquam posse charitatem viæ æquari charitati patriæ. Et videtur tradi in Clement. *Ad nostrum*, de Hæret., et Augustino, libro tertio contra duas epistol. Pelagian., cap. 7, dicente : *Quam est insana superbia, nondum esse æquales Angelis Dei, et putare se jam posse habere justitiam æqualem Angelis Dei!* Unde idem Augustinus, quia in libro de Moribus Eccles., cap. 21, charitatem viæ vocaverat plenam, in libro primo Retract., cap. 7, id emendat, dicens : *Melius diceretur sincera quam plena. Ne forte putaretur charitatem Dei non futuram esse majorem, quando videbimus facie ad faciem*.

3. *Quo pacto hæretici quidam prædicta incommoda vitare studuerint.—Tria consideranda ad resolutionem præsentis quæstionis.* — Propter hæc incommoda vitanda, et præsertim primum, Begardi et Beghini dixerunt pervenire justos in hac vita ad certum terminum gratiæ, ultra quem nec mereri amplius, nec crescere possunt. Ita referunt in dicta Clement. *Ad nostrum*. Sed isti hæretici erraruntt, nescientes distinguere inter futurum et possibile, nec inter potentiam seu impotentiam simpliciter seu compositam. Oportet autem hæc accurate distinguere, ut tria concilientur quæ in hoc puncto videntur repugnantia, et tamen certa sunt. Unum est quod, simpliciter et absolute loquendo, possit justus, dum in via permanet, in gratia crescere; aliud est dari aliquem terminum gratiæ extrinsecum ad quem justi homines, non solum non pervenient, verum etiam nec pervenire possunt; tertium est, dari aliquem terminum gratiæ ad quem justus aliquis pervenire potest, absolute loquendo, nunquam tamen perveniet, neque in sensu aliquo composito pervenire potest. Prius ergo hæc tria probabimus, deinde facile rationibus dubitandi satisfaciemus.

4. *Assertio prima : Justus potest in gratia semper crescere.* — Dicimus ergo imprimis hominem justum, dum vivit, semper posse in gratia crescere, si velit. Hæc assertio absolute loquendo de fide est. Primo ex Scriptura, Eccles. 18 : *Ne verearis usque ad mortem justificari, quoniam merces Dei manet in æternum*. Ubi de secunda justificatione, quæ per augmentum gratiæ fit, sermo est, ut Concilium Tridentinum exponit, et illa supponitur posse durare usque ad mortem, ut satis verbum illud ostendit, *ne verearis*. Idem clare probatur ex verbis Proverb. 4 : *Justorum semita sicut lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem*. Ubi Sapiens nullum terminum ponit hujus augmenti, nisi perfectum diem, qui tantum erit post hanc vitam, quia in hac per fidem ambulamus, et peregrinamur a Domino; ergo quamdiu hæc vita durat, est tempus crescendi. Et adjungi potest illud Eccles. 9 : *Mortui nihil noverunt amplius, nec habent ultra mercedes*. Nam per argumentum a contrario optime colligitur ante mortem semper esse locum mercedi. Idem significatur in illo Psalm. 83 : *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Sion*. Nam terminus hujus itineris, quod crescendo de virtute in virtutem peragitur, est beata visio, ut partim Basilius, partim Augustinus ibi expendunt. Item Apocalyp. ultim. : *Qui justus est, justificetur adhuc*. Hæc enim absoluta monitio ad omnem justum indifferenter pertinet; semper ergo a quolibet viatore impleri potest, sicut e contrario quod ibi de peccatore dicitur : *Qui in sordibus est, sordescat adhuc*, a quolibet committi potest. Paulus etiam, ad Ephes. 4, dicit dedisse Deum Pastores et Doctores, etc. : *Ad consummationem sanctorum, in opus ministerii in ædificationem corporis Christi, donec occurramus*, etc., et infra : *Veritatem facientes in charitate crescamus*, etc. Ubi hoc etiam monet : *Donec occurramus*. Et hic addi possunt omnia quibus cap. 1, 2 et 3 ostendimus gratiam justorum per bona opera augeri, nam illa omnia absolute ac indefinite pro tempore hujus vitæ loquuntur.

5. *Secundo, ex Conciliis.* — Secundo, definita est hæc veritas contra errorem supra relatum in Concilio Viennensi, ut habetur in dicta Clement. *Ad nostrum*. Sumitur etiam ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 10, quatenus absolute et sine limitatione docet justos, servando mandata et virtutes operando, in gratia crescere. Nam, licet non addat, usque ad mortem vel quamdiu hic vivunt, tamen non designando alium terminum, nul-

lum alium esse supponit, quia, cum observatio mandatorum et studium bene operandi nullum alium habeat terminum, ita neque tempus in gratia crescendi. In cap. vero 16 expresse dicit, *bene operantibus usque in finem* proponendam esse vitam æternam ut præmium, etc.

6. *Tertio, ex Patrum traditione.* — Tertio, eadem est Patrum traditio, ex quibus plures refert Gratianus, in Decreto de Pœniten., distinct. 2, quibus addi possunt Leo Papa, Sermon. 2 Quadrag., dicens : *Hæc est perfectorum vera justitia, ut nunquam præsumant se esse perfectos, ne ab itineris nondum finiti intentione cessantes incidant in deficiendi periculum, ubi proficiendi deposuerint appetitum.* Hieronymus, in cap. 9 Eccles., circa illa verba : *Melior est canis vivus leone mortuo : Peccator* (inquit) *vivens melior esse potest leone mortuo, si voluerit in ejus transire virtutes.* Prosper, lib. 1 de Vita contemplativa, cap. 8 et 9, et in lib. Sentent., Augustin., sentent. 102 : *In hac vita quæ tota tentatio est, in sublimissimis sanctis non apprehenditur illa perfectio cui non supersit ascensio.* Quæ sententia apertè sumitur ex Augustini doctrina, serm. 15 de Verb. Apost., ubi inter alia, circa finem, exponendo quomodo Paulus interdum se perfectum, interdum non perfectum vocet, ait : *Perfecti viatores, nondum perfecti possessores. Et noveritis quod perfectos viatores dicat qui jam in via ambulant ; perfecti viatores sunt ;* et infra : *Dicite : Quid est ambulare? Breviter dico, proficere ;* et infra : *Si dixeris : Sufficit, et peristi. Semper adde, semper ambula, semper profice.* Similia habet, enarrat. in Psalm. 69, circa finem, et latissime lib. 3 contra duas epistol. Pelag., cap. 7, et lib. de Natur. et grat. : *Proficientium est* (inquit) *via, quamvis bene proficientes dicantur perfecti viatores.* Et lib. 2 de Peccat. merit., cap. 15, ait posse hic aliquem dici perfectum : *Non quia non sit jam quo proficiat, sed quia ex maxima parte proficit.* Et videri etiam potest Epist. 29 ad Hieronymum, versus finem, et Gregorius, homil. 15 in Ezechiel., ponderans verba Proverb. 4, supra citat., et Bernard., Epist. 91.

7. *Quarto tandem ratione.—Accedit optima confirmatio.* — Ultimo addi possunt rationes. Præcipua est, quia in homine justo, quamdiu hic vivit et aptus est ad operandum, inveniuntur omnia requisita ad bene ac meritorie operandum ; ergo ad proficiendum in gratia ; ergo semper potest proficere, quamdiu hic vivit. Consequentiæ sunt evidentes, quia ostensum est justum per sua opera et merita in gratia proficere. Antecedens autem probatur, quia in homine justificato supponitur status libertatis, et fidei ac gratiæ, cui ex parte Dei non deest auxilium ad bene operandum, si velit, quia, sicut Deus ex se non deserit justos ad perseverandum, si ab eis non deseratur, ita non deest ad proficiendum per bona opera, si per ipsos non stet ; hæc autem potestas bene operandi ex gratia toto viæ tempore durat ; ergo et potestas proficiendi. Semper autem supponenda est naturalis dispositio ad utendum ratione ; quia, si homo fiat amens, vel dormiat, tum certe non poterit proficere, sed pro tunc tanquam non utens ratione censetur. Dici autem potest pro tunc non posse mereri, tunc autem posse quasi remote, si a corporali illo impedimento liberetur. Sicut etiam tunc obligatur præceptis, non tamen ut pro tunc illa impleat. Unde confirmatur, nam, quamdiu justus vivit, obligatur præceptis, et illa potest implere ; ergo et in gratia crescere, quia per observationem mandatorum gratia augetur. Tandem peccator, dum vivit, semper potest in maculis peccatorum proficere ; cur ergo non poterit justus in gratia crescere, cum neque sit pejoris conditionis, neque illi desint vires gratiæ ad bene agendum, sicut alter habet vires liberi arbitrii ad peccandum.

8. *Assertio secunda : datur terminus definitus augmenti gratiæ, ad quem de potentia ordinaria non pervenitur.* — Nihilominus addimus secundo, aliquem esse terminum intensionis seu augmenti gratiæ, ut, licet sit finitus, non possint justi secundum ordinariam potentiam ad illum perfectionis gradum pervenire. Hoc etiam est certum, et probatur optime argumentis secundo loco propositis. Et ratio a priori est, quia augmentum hoc non fit nisi juxta vires gratiæ et auxilia ; hæc autem non dantur hominibus sine mensura, sed juxta certam legem a Deo statutam ; ergo potentia crescendi, quæ ex illis consurgit, limitata est ad aliquem certum terminum, saltem extrinsecum, ad quem pertingere non potest. Et declaratur aliter, quia beata Virgo, verbi gratia, ut posset crescere usque ad tantam perfectionem, necesse habuit talibus auxiliis et singularibus prærogativis quæ, secundum ordinariam legem, aliis hominibus non dantur nec dabuntur unquam ; ergo, absolute loquendo, non possunt cæteri justi ad illum augmenti terminum pervenire ; quia neque

propriis viribus possunt, neque ex parte Dei offeruntur auxilia etiam sufficientia ad tam excellens augmentum promerendum. Quapropter optime potest illa gratia Virginis assignari ut terminus extrinsecus augmenti gratiæ respectu omnium aliorum hominum, imo etiam Angelorum. Neque propterea assero illum esse terminum quem philosophi vocant *minimum quod non,* quia nihil de hoc certo affirmare possumus; sed hoc solum quod in cæteris non est, nec fuit, nec erit, potestas illuc perveniendi; fortasse tamen neque gradum multo inferiorem consequi potuerunt; quia supremi Angeli et homines multum ab illa altitudine distant.

9. *Gratia Christi est terminus ad quem cæteræ creaturæ nec appropinquare quidem possunt.* — Unde obiter intelligi potest hunc terminum non esse eumdem respectu omnium justorum. Nam respectu omnis puræ creaturæ, sola intensio gratiæ Christi est terminus ad quem cæteri homines nec pervenire nec appropinquare possunt. Et ille solus terminus potest assignari de facto respectu gratiæ Virginis, quamvis cogitatione possint multi alii termini medii designari, nam absolute posset dari gratia major quam sit gratia Virginis, et ad æqualitatem gratiæ Christi non perveniat: tum ratione philosophica, quia inter duas quantitates inæquales semper dari potest medium; tum etiam quia gratia Christi non in uno vel altero gradu, sed in plurimis gratiam Virginis excedit, ut nunc suppono. At vero respectu cæterorum omnium justorum, non solum Christi gratia, sed etiam Beatæ Virginis designari potest ut terminus extrinsecus et universalis respectu omnium, ob rationem jam dictam. Inter alios vero justos distingui possunt duo ordines: unus est eorum qui electi sunt ad singularem excellentiam gloriæ et sanctitatis, quam nec per generalia auxilia gratiæ, tam efficacia quam sufficientia, nec per privilegia, favores, aut extraordinaria subsidia, quæ, licet non omnibus, saltem multis concedi solent, consequi potuissent, in quo ordine annumerari possunt Apostoli, Joannes Baptista, et insigniores Prophetæ, et fortasse plures ex aliis excellentioribus Sanctis; in alio vero ordine reliquos omnes justificatos et prædestinatos constituo. Respectu ergo Sanctorum prioris ordinis, præter Christum Dominum, solam Virginem seu perfectionem gratiæ ejus, possumus ut extrinsecos terminos augmenti gratiæ ipsorum assignare; nam inter ipsos non possumus cum fundamento aliquem terminum similem assignare; nam pendet ex divina ordinatione variisque privilegiis gratiæ sanctificantis his Sanctis concessis, quorum ponderator solus Deus est, et cui ipse concesserit. At vero respectu justorum secundi generis, dicere possumus, ultra Christum et Virginem, gratiam consummatam cujuscumque Sancti primi ordinis esse terminum extrinsecum augmenti gratiæ respectu omnium Sanctorum secundi ordinis, et infimum sanctum primi ordinis esse quasi minimum terminum ad quem totus secundus ordo pervenire non potest, ob rationem dictam, quod illi secundo ordini non dantur auxilia gratiæ ad tam insigne augmentum sufficientia. De Sanctis vero secundi ordinis inter se collatis nihil certi dicere possumus, ob rationem jam tactam.

10. *Assertio tertia : in singulis justis datur aliquis terminus gratiæ in sensu composito, non in diviso.* — Tertio addimus, in omnibus et singulis justis dari aliquem terminum gratiæ, ad quem in hac vita pervenient, et ultra quem non crescent, nec in sensu composito crescere possunt, licet simpliciter seu in sensu diviso possint. Hæc assertio sola indiget explicatione et intelligentia. Fundatur enim in prædestinatione divina, in qua præordinatæ sunt et numeratæ omnes hominum sortes; in illa ergo prædestinatione, certum et infallibile est ad quem gradum maximum gratiæ justus in hac vita crescendo perveniet; ergo ille terminus talis in unoquoque est, ut infallibile sit neminem ultra illum esse profecturum; et hoc tam est verum in prædestinatis simpliciter ad gloriam, quam in prædestinatis secundum quid ad gratiam et augmentum ejus in hac vita obtinendum, et non ad perseverantiam in illa. Quia non minus certa et infallibilis est prædestinatio Dei in istis quam in illis. Unde vera erit assertio in utrisque, sive prædestinatio ante prævisionem omnium meritorum facta sit ad determinatum gratiæ et gloriæ terminum, certum ex sola voluntate prædefiniente, ut de prioribus simpliciter prædestinatis longe probabilius creditur; sive prædestinatio ad certum gradum gratiæ facta sit ex præscientia, sicut de posterioribus non electis ad gloriam minus est improbabile, licet fortasse non verum. Sed ad præsens nihil refert, quia non minus infallibilis est prædestinatio ex præscientia quam ante illam, et ideo ad præsens punctum illa diversitas non refert. Et hinc satis explicata et probata manet prima pars de impotentia in sensu com-

posito. Nam posita præscientia vel prædestinatione talis termini, impossibile est cum illa simul poni, quod ultra illum terminum augmentum gratiæ in tali persona procedat, ut est ex principiis omnibus satis notum.

11. *Pro explicando sensu diviso ac suadendo permittuntur aliqua.* — Majori explicatione indiget altera pars, quæ in hoc fundatur quod, regulariter loquendo, et secundum ordinariam legem, nullus est justus qui aliquando vel sæpe non deficiat aliquantulum in respondendo divinæ vocationi sufficienti, et in consentiendo illi, seu cooperando cum illa, vel nullum conatum ex parte sua adhibendo, et consequenter resistendo, ne sufficiens gratia effectum habeat, vel minus conando quam cum eadem gratia posset, et consequenter faciendo ut gratia illa, ad plus sufficiens, minus efficax sit. Nam quod hoc sit in potestate liberi arbitrii, in libr. 3 et 5 satis ostensum est. Quod autem in omnibus et singulis regulariter ita contingat, et experientia ipsa satis docet, et magnum habet fundamentum in humana fragilitate et conditione, et moraliter sequitur ex suavi et ordinaria providentia Dei. Expedit enim ut ordinarie sit universalis et communis, etiam in genere gratiæ; hæc autem de se indifferens est, ut interdum sit congrua, interdum non congrua his vel illis personis, pro his vel illis actibus. Nec tenetur Deus negare alicui vocationem seu inspirationem quam prævidet non futuram illi congruam, cum sæpe per media ordinaria gratiæ tales inspirationes etiam in electissimis oriri possint, et non expedit ut Deus illas specialiter impediat, neque etiam ut semper illas specialiter juvet, ut congruæ sint, et fructu non evacuentur. Unde rarissimum esse credo hoc privilegii genus, solumque de Beatissima Virgine cum omni certitudine id possum affirmare, de aliis vero minime, præsertim pro toto tempore vitæ, et de omnibus ac singulis actibus vel inspirationibus divinis. Quamvis non negem potuisse Deum hoc beneficium aliis conferre, et mihi non constare an cum aliquo alio homine ita fecerit. Nam de Angelis satis probabile est omnes Sanctos Angelos adæquate cooperatos esse vocationi et auxilio divino sibi oblato, sicut e contrario mali tota sua potestate illi restiterunt, quia Angeli, juxta modum suæ naturæ, in eo quod se determinant, secundum totam suam potestatem operantur, unde quia illorum via uno vel paucis actibus terminata est, ideo probabile est terminum gratiæ suæ, prædestinationi adæquatum, fuisse etiam adæquatum suæ potestati proximæ quam per auxilia gratiæ receperunt; secus vero est de hominibus, qui et longo tempore et multis actibus operantur salutem, et in suis operibus magnam habent varietatem, ratione cujus etiam qui justissimi sunt, regulariter in termino viæ non perveniunt ad totum augmentum gratiæ, quod, pensatis omnibus auxiliis ipsis per discursum vitæ collatis, illis adæquate cooperando consequi possent.

12. *Probatur jam assertio de sensu diviso.* — *Dubii decisio.* — Ex hoc ergo principio manifestissime sequitur pars proposita, nam omnes justi in fine vitæ consequuntur augmentum gratiæ in eo termino quem Deus prædestinavit, vel futurum prævidit, et tamen, simpliciter loquendo, et nulla facta suppositione, illi habuerunt potestatem in discursu vitæ plus proficiendi; ergo simpliciter et in sensu diviso semper possunt magis in gratia crescere quam crescunt, vel in tota vita crescent. Neque hoc mirum videri debet, nam etiam reprobi non consequuntur gloriam quam simpliciter consequi potuissent; quid ergo mirum quod prædestinati non tantam gratiam vel gloriam, quantam consequi possent, consequantur? Item illi etiam justi qui in gratia crescunt pro aliquo tempore, et tandem cessant, et gratiam amittunt, potuissent non cessare, et usque ad mortem crescendo in illa pervenire; ergo etiam fieri facile potest ut illi qui in gratia perseverant, potuerint in ea plus proficere quam profecerunt. Denique per se notum est multa fieri posse secundum legem ordinariam quæ non fient, et multa esse possibilia secundum causas proximas præcipue liberas, quæ secundum prædestinationem non fient. Imo, aliqui putant posse justum et prædestinatum pro aliquo tempore habere majorem gratiam quoad intensionem in hac vita, quam postea habebit in gloria, ut si merita mortificata non integre reviviscunt, et tamen sine ulla dubitatione possent illi justi in illa priori majori gratia perseverare; ergo terminus gratiæ, ad quem homo est simpliciter prædestinatus, potest esse minor quam ille quem per vires gratiæ consequi potuisset. Quod si interroges an in unoquoque homine designari possit terminus maximus gratiæ, ad quem simpliciter et in sensu diviso posset pervenire, respondeo vere et in re ipsa dari talem terminum, quia definita sunt omnia auxilia gratiæ quæ Deus unicuique hominum in discursu vitæ ipsius daturus est, et aliquis

est effectus augmenti gratiæ, quod per illa omnia simul sumpta posset homo, illis semper adæquate cooperando, consequi. Hunc vero terminum in unoquoque solus Deus cognoscit, vel cui ipse revelaverit, quia solus potest cognoscere et ponderare omnia auxilia unicuique destinata, et efficaciam eorum cum adæquata hominis cooperatione ponderare.

13. *Respondetur argumento pro parte affirmante initio capitis.* — Ex his facile est ad rationem dubitandi respondere. Ad priorem enim partem respondemus probare quidem primam assertionem, et non obstare secundæ, nam, quatenus adversus illam dirigitur, recte ibi responsum est usque ad ultimam replicam. In qua falsum est quod sumitur, nimirum, Deum dare vel offerre ex se omnibus viatoribus auxilia sufficientia ad ipsum diligendum intensius et intensius sine ullo certo termino, vel ad alia similia opera facienda in quacumque perfectione vel multitudine possibili homini pro vitæ suæ discursu. Oppositum enim in tertia assertione declaravimus. Cum autem dicitur Deus nemini denegare gratiam suam, verum est de gratia sufficiente vel ordinarie etiam superabundante respectu justorum, non tamen de quacumque simpliciter possibili, nec de quacumque nimium perfecta, sed unicuique secundum gradum et statum suum. Et nihilominus de omnibus vere dici potest, per Deum non stare quominus sanctiores esse possint quam fiant de facto, quia nullus, nisi ex singulari privilegio, de facto sanctificatur quantum posset, ut in ultima parte assertionis declaravi.

14. *Ad argumentum pro parte negante quid respondeant aliqui.* — *Quid rectius respondendum.* — Ad rationem principalem secundo loco positam, quæ contra primam assertionem præcipue procedit, videlicet, quia posset homo ad totam gratiam ad quam est prædestinatus pervenire, et tunc jam non posse amplius crescere, respondent aliqui negando posse hominem in via consequi totam gratiam ad quam est prædestinatus, quia semper in patria habet intensiorem. Sed non est necessaria responsio, quia rem sumit incertam vel fortasse falsam, quia probabilis est sententia affirmans non habituros beatos in beatitudine intensiorem gratiam, quam fuerit maxima, in qua inventi sunt in instanti mortis suæ. Imo Vega, lib. 15 in Trident., c. 11, inter quosdam errores hunc numerat : *Gloria patriæ exuperat gratiam viæ.* Sed immerito vocat errorem ; est enim res sub opinione constituta, imo ex multis opinionibus pendens, ut partim visum est tractando de augmento per actus remissos, et iterum in materia de Merito videbimus. Præterea illa responsio non satisfacit, quia, licet demus in eadem persona semper esse intensiorem gratiam in patria quam in via, nihilominus gratia viæ habet in prædestinatione divina suum terminum, et de illo urgeri potest argumentum. Respondeo ergo imprimis, juxta dicta, hominem simpliciter posse in vita plus gratiæ mereri quam de facto in via consequatur, et ideo adhuc post acquisitum illum terminum, si vivat, posse crescere simpliciter in sensu diviso; de facto tamen non crescet, quia Deus ita prævidit, noluitque dare auxilia congrua ultra illum terminum, quod non tollit absolutam potestatem, sed effectum ejus, et ad summum sequitur impossibilitas in sensu composito, quæ non tollit potestatem absolutam, de qua loquitur prima conclusio. Deinde addo Deum, prædestinando gratiam viæ, præfinivisse etiam ipsam viam, ideoque si ponatur homo pervenire ad summum gratiæ viæ, cui gloria corresponsura est, juxta divinam prædestinationem simul terminari viam, vel quoad vitam simpliciter, vel saltem quoad vitam rationalem et cum usu rationis, nam, sicut interdum Deus rapit justum ne malitia mutet intellectum justi, ita etiam rapit prædestinatum quando videt completam esse gratiam ejus. Statimque in illo complet donum perseverantiæ, quod per media quibus vita finitur sæpe completur, ut libro sequenti dicemus.

15. *Ad primum incommodum ex propositis num.* 2, *neganda sequela.* — *Vera ratio, qua etiam occurritur secundo incommodo.* — Ad primum inconveniens, quod in secundo argumento inferebatur, quia possent alii justi, crescendo in gratia, ad perfectionem gratiæ Christi pervenire, respondendum est negando sequelam. Aliqui vero rationem reddunt, quia gratia Christi est infinita, ut videri potest in Vega, libro decimo in Concilium Trident., cap. 2, in fine. Sed non satisfacit, quia vel loquitur de infinitate intensionis gratiæ in esse qualitatis, et sic falsum sumit ; vel loquitur, ut magis videtur, de infinitate illa morali quam habet gratia Christi habitualis ex conjunctione ad gratiam unionis, et sic non occurritur difficultati, quæ solum infert perveniri posse ad gratiam in intensione æqualem, quod esset satis absurdum, etiamsi non esset gratia infinita illo peculiari modo quo

est in Christo. Respondetur ergo facile ex dictis negando sequelam, quia illa potestas justorum crescendi semper in gratia, dum vivunt, est infra terminum finitum longe inferiorem intensioni gratiæ Christi, ut explicatum est. Et hæc responsio etiam pro secundo incommodo vitando necessaria est, et satisfacit. Nam, ut dixi, etiam gratia Virginis Sanctissimæ est in quodam excellenti gradu, ad quem vires gratiæ inferiorum Sanctorum non sufficiunt. Idemque cum proportione applicari potest ad alios Sanctos inter se collatos. Neque obstat quod augmentum gratiæ fieri possit per partes seu gradus æquales, quia omnes qui in brevi tempore vitæ, et per has vel illas gratias comparari possunt, non facient augmentum gratiæ comparabile cum gratia Christi aut Beatissimæ Virginis, ut, licet arbor parva sua virtute crescere possit, et crescat per centum annos, addendo quotidie aliquam certam quantitatem, non perveniet ad magnitudinem cœli, vel etiam solis aut lunæ; ita ergo facile componitur possibile augmentum justorum cum impotentia attingendi gradum aliquem excellentis gratiæ, etiamsi finitus sit.

16. *Ad tertium incommodum.* — In tertio inconvenienti petitur an gratia viæ possit esse æqualis gratiæ patriæ. Quod de charitate attigit D. Thomas 2. 2, quæst. 24, artic. 7 ad 3, et latius ibi Cajetanus, significantque non posse. Idemque videntur persuadere testimonia in argumento adducta. Et ratio redditur, quia quantitates perfectionis charitatis viæ et patriæ sunt diversarum rationum, et ita ad objectionem virtute respondent negando sequelam, quia non potest charitas viæ crescendo pervenire ad perfectionem charitatis patriæ, quia semper augetur in perfectione seu quantitate inferioris rationis. Sed hæc responsio non satisfacit nostræ intentioni; agimus enim de perfectione intensiva, et præsertim gratiæ habitualis; hæc autem intensio non potest intelligi diversæ rationis in patria et in via, imo est eadem, etiam numero, quia gratia in qua homo decedit non mutatur, sed eamdem informationem et radicationem in subjecto habet. Illa vero quantitas diversæ rationis, quæ a divo Thoma consideratur, ratione cujus recte dicitur charitas in patria esse perfectior, non consistit in intensione, sed quoad amorem posita est in quibusdam proprietatibus illius amoris, ut in necessitate, immutabilitate, et puritate quam habet in patria, et non in via. Quoad gratiam vero consistit in conjunctione ad lumen gloriæ et visionem beatificam, ratione cujus jam est in statu perfecto, et in optimo actu, et est inamissibilis, quem excessum perfectionis semper habebit gratia et charitas patriæ, etiamsi minus intensa sit. Quocirca, de sola intensione loquendo, concedo in personis diversis posse gratiam viæ esse intensiorem quam in patria. Hoc enim probat argumentum factum, et confirmari potest exemplo; nam divus Franciscus, verbi gratia, ante mortem intensiorem gratiam habuit quam habeat in patria infans cum solo baptismo, neque in hoc est ulla difficultas. Idemque contingere in eodem probabile est, ut jam dixi.

CAPUT VII.

UTRUM IN HOMINIBUS LAPSIS ET VIATORIBUS POSSIT GRATIA ITA CRESCERE, UT FOMITEM ETIAM PECCATI OMNINO EXTINGUAT?

1. *Gratia non solum perficitur per augmentum intrinsecum, sed etiam per peccati ablationem.*—Cum gratia sit vera sanctitas, non solum confert bona, sed etiam mala expellit, quatenus ad veram vel perfectam sanctitatem fuerit necessarium, et ideo perfici potest non solum per intrinsecum et positivum augmentum, ut hactenus visum est, sed etiam per majorem seu pleniorem mali remotionem et ablationem peccati, quod solum veram sanctitatem minuere vel maculare potest, de qua perfectionis parte nunc dicere incipimus. Potest autem hæc perfectio spectari, vel respectu temporis præteriti, id est, quoad peccata ante justificationem commissa, vel respectu alicujus temporis præsentis, vel pro toto tempore vitæ futuræ. Prima consideratio in præsenti necessaria non est, quia cum duplex sit peccatum, mortale, scilicet, et veniale, quoad mortalia jam in superioribus ostensum est, gratiam, cum infunditur, eo ipso mundare hominem ab omni culpa mortali prius commissa. Et quamvis verum sit non semper excludere reatum omnis pœnæ temporalis ratione talis culpæ debitæ, et quoad hanc remissionem posse postea justum amplius justificari, donec plenam immunitatem præcedentium delictorum consequatur, nihilominus non est quod de hoc augmento hic disseramus; pertinet enim ad tertiam partem pœnitentiæ, quæ est satisfactio, de qua in tomo quarto tertiæ partis in proprio loco disputatum est. Quoad venialia item peccata ante

justificationem commissa, ut clarum supponimus, sanctificantem gratiam non necessario omnia illa excludere; potest enim remitti peccatum mortale sine veniali, ut est per se notum in materia de Pœnitentia, et ex dicendis a fortiori constabit, nam potest tale peccatum post gratiam committi et cum illa manere; ergo a fortiori potest veniale commissum simul quasi in habitu cum gratia permanere. Et hinc etiam supponimus ut clarum posse justum, amplius se justificando, ab his peccatis prius commissis et ab omni eorum reatu liberari, quia si, cum esset in peccato, potuit a mortalibus plene justificari, multo magis a venialibus poterit. Quæ omnia sunt per se clara et videri possunt dicta in tomo 1 tertiæ part., disputatione 4, sectione 9, et in tomo quarto, tota disputat. undecima. Atque hinc fit ut, in secunda consideratione solius alicujus temporis præsentis, possit peccator eam perfectionem consequi quoad liberationem a peccato, ut pro tunc nullum committat, et a commissis, tam mortalibus quam venialibus, omnino sit immunis, et liber non tantum a culpis, sed etiam ab omni pœnarum reatu. Quod immerito in dubium revocavit Driedo, libr. 1 de Grat. et liber. arbitr., artic. 2, cap. 5, part. 2, post medium versicul. *Secundo tametsi*, ubi sentit non posse hominem in hac vita, etiam pro brevissimo tempore, esse sine aliquo reatu peccati, quia alias tunc posset vere dicere se esse sine peccato, quod videtur esse contra D. Joannem; item non posset pro se orare : *Dimitte nobis debita nostra*, quod est contra Concilium Milevit. infra citandum. Sed nihilominus vera est pars assertionis quam docuit D. Thomas 1 part., quæst. 76, artic. 4, ad 2; Soto, lib. de Natur. et grat., cap. 4, in fin. tertiæ conclus.; Vega, lib. 46 in Trident., cap. 19. Et patet primo in adulto recens baptizato, quod est exemplum divi Hieronymi, libro tertio contra Pelagianos, in principio. Idem accidere potest in justo qui plenariam indulgentiam per Jubileum consecutus est. Imo divus Thomas supra dicit posse accidere in eo qui digne communicat, et idem est in illo qui magna contritione a peccatis sacramentaliter absolutus est. Denique in viris perfectis qui raro peccant venialiter cum deliberatione, et frequenter opera satisfactionis exercent, potest hoc non raro accidere. Et ratio est, quia illud debitum est finitum, et sunt plures modi consequendi in hac remissionem ejus. Neque obstat locus Joannis, quia, ut D. Thomas ait, loquitur simpliciter de hac vita, non de quolibet momento ejus. Addo etiam cum Hieronymo, Dialogo contr. Pelagian., cap. 5, ita esse homini incertum hujusmodi statum pro quolibet momento, ut de se affirmare non valeat carere omni debito peccati, et ideo poterit dici mendax, si id affirmet, quia exponit se periculo dicendi falsum. Et ob hanc causam potest homo pro se orare semper ut sibi dimittantur debita; nam orando confitetur, et vere, se commisisse peccatum, quia de hoc certus est ; merito autem orat pro venia, quia ignorat an sit sibi remissum. Unde est illud Eccles. 5 : *De propitiato peccato noli esse sine metu;* et illud Hieronymi, dicto Dialog. 3, versus finem, non solum pœnitentiam agentes post multa peccata, sed etiam qui statim de Christi fonte procedunt, juberi dicere : *Dimitte nobis debita nostra*, non humilitatis mendacio, sed pavore fragilitatis humanæ suam conscientiam formidantes.

2. *De immunitate a culpis in futurum tota est controversia. — Status quæstionis.* — Nostra igitur controversia est tota in ordine ad futurum tempus, quoad liberationem, et quasi præservationem a futuris peccatis, idque uno e tribus modis : primo, extinguendo fomitem; secundo, vitando venialia; tertio, certificando de ipsa gratia, de quibus in duobus sequentibus capitulis agendum; non quærimus autem in præsenti de potestate vel impotentia peccandi; supponimus enim hominem per gratiam hujus vitæ non fieri eo ipso impeccabilem, etiam quoad peccata mortalia, ut ostendemus in libr. 11, sed inquirimus de potestate non peccandi de cætero, an per gratiam conferatur, et de effectu, an, scilicet, aliqui justi de facto per gratiam ab omnibus peccatis futuris præserventur. Et quia hoc potest de mortalibus et de venialibus inquiri, hic de mortalibus non tractamus, quia illa præservatio a mortalibus non tam ad gratiæ habitualis augmentum quam ad substantialem perfectionem suo modo pertinet, quatenus ad illius conservationem seu ad donum perseverantiæ spectat, de quibus in libro sequenti dicturi sumus. Nunc vero supponimus gratiam habitualem cum auxiliis sibi quodammodo debitis et connaturalibus sufficere ad quodlibet peccatum mortale vitandum, et posse in hac vita ad eum perfectionis statum pervenire, in quo et possit facile omnia peccata mortalia cavere, et usque ad mortem ea cum effectu vitare. At vero peccatorum venialium

evitatio magis spectat ad statum gratiæ quasi accidentalem, et quia difficilior est, majorem gratiæ perfectionem postulat, et quodammodo ad augmentum perfectionis ejus pertinet, et ideo de hac victoria venialium peccatorum specialem disputationem instituimus. Visum est autem a fomite peccati exordium sumere, tum quia ille est potissimus fons peccatorum venialium, propter quod solum de homine lapso hæc tractantur; tum etiam quia multi videntur quæstionem de fomite peccati cum quæstione de peccatis venialibus confundere, cum tamen valde diversæ sint, ut recte nos docuit Augustinus, lib. 1 Retractat., cap. 19, dicens, *nemini provenire in hac vita, ut lex repugnans legi mentis omnino non sit in membris, quandoquidem, etiamsi ei sic resisteret spiritus hominis, ut in nullum ejus laberetur assensum, non ideo tamen illa non repugnaret;* sunt ergo illa duo diversa et ideo distincte tractanda. Cum autem certum sit per gratiam justificantem non statim auferri fomitem, ut Concilium Tridentinum, sess. 5, canon. 5, docet, et, supposita fide veræ justificationis, ipsa experientia ostendit, solum inquirimus an possit in hac vita ad illum perfectionis gratiæ statum perveniri, in quo fomes penitus extinguatur seu non sentiatur.

3. *Error Pelagianorum.* — In quo puncto fuit antiquus error, affirmans justos in hac vita ad illum perfectionis gradum pervenire, in quo fomitem concupiscentiæ non sentiant. Hanc hæresim attribuit Pelagianis Hieronymus in Epistol. ad Ctesiphont., et ait ortum habuisse a Manichæo, Priscilliano et Evagrio, et de Manichæo refert dixisse hominem in hac vita ad eam perfectionem devenire ut peccare non possit, neque hos motus sentire. Quod etiam sensisse Begardos et Beguinos Concilium Viennens. refert in dicta Clementin. *Ad nostrum*, de Hæretic. Sed isti fundantur in alio errore, quod, scilicet, possit homo in hac vita, et per vires suæ naturæ ad statum visionis Dei pervenire, quod in illo Concilio damnatur. De aliis vero antiquioribus hæreticis, ait Hieronymus de fontibus Stoicorum et aliorum Philosophorum errorem suum hausisse. Doctrinam item Pelagianorum dicit esse ramusculum doctrinæ Origenis; in id Psalm. decimo quinto: *Insuper et usque ad noctem increpuerunt me renes mei*, dixit, *virum sanctum, cum ad virtutum venerit summitatem, nec in noctem quidem ea pati quæ hominum sunt, nec cogitatione vitiorum aliqua titillari.* Pelagiani autem addebant posse hominem sua industria et libertate ad illum statum ascendere, meditatione et assidua exercitatione virtutum. Sed hic error, quantum ad hanc partem quod hæc perfectio possit sine viribus gratiæ comparari, satis in lib. 1 refutatus est; nunc vero solum de hujusmodi perfectione, an per vires gratiæ comparari possit, tractamus.

4. *Opinio quorumdam Theologorum in quæstione proposita, pro qua arguitur ex Patribus.* — Non desunt enim inter Catholicos Theologos qui, licet omnino affirmare non audeant, tamen probabiliter (ut ipsi putant) disputent posse justum in hac vita per opera ex gratia Dei facta ad illum statum perfectionis pervenire, in quo nullum omnino fomitis motum sentiat. Et ad hoc probandum congerunt varia testimonia Patrum, qui docere videntur posse hominem pervenire ad eam perfectionem ut nihil peccet, etiam venialiter. Sed quia (ut dixi) hæc sunt diversæ quæstiones, nonnulla tamen quæ de motibus fomitis, seu concupiscentiæ prævenientis rationem, loqui videntur, attingam. Et primo induci possunt illa verba Christi, Matth. 5: *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*, addita expositione Augustini, lib. 1 de serm. Domini in monte dicentis: *In pace perfectio est ubi nihil repugnat, et ideo filii Dei pacifici, quoniam nihil in his resistit Deo, et ubique filii similitudinem Patris habere debent. Pacifici autem in seipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subjicientes rationi, id est menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei, in quo ita sunt ordinata omnia, ut id quod est in homine præcipuum et excellens, hoc imperet, cæteris non reluctantibus, quæ sunt nobis bestiisque communia;* et concludit: *Et hoc est pax quæ datur in terra hominibus bonæ voluntatis; hæc vita consummati perfectique sapientis;* et infra dicit: *Sapientia congruit pacificis in quibus jam ordinata sunt omnia, nullusque motus adversus rationem rebellis est; sed cuncta obtemperant spiritui hominis, cum et ipse obtemperet Deo. De quibus hic dicitur: Beati pacifici;* et tandem addit: *Ita omnia in hac vita possunt compleri, sicut completa esse in Apostolis credimus.* Quod si quis dicat illam sententiam retractasse Augustinum, lib. 1 Retract. cap. 19, replicabitur quia, non obstante illa retractatione, Ecclesia illam doctrinam amplexa est, quandoquidem publice illam inseruit Breviario Romano, auctoritate Pii V et Clementis VIII approbato, in Octava omnium Sanctorum.

5. *Secundo, ex loco Pauli.* — Secundo, induci possunt illa verba Pauli ad Rom. 7: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivum me ducentem in legem peccati.* Hic enim locus maxime adduci solet ad probandum perfectionem gratiæ in hac vita fomitem non auferre; nam Paulus perfectissimus erat, et tamen in illo non erat extinctus fomes, ut ipse fatetur. Nihilominus contrarium videtur ex illo loco probari per argumentum a contrario. Quia juxta antiquam Patrum expositionem, Paulus non in propria persona, sed in persona hominis animalis, et adhuc sub lege manentis, vel si jam ad Christum recurrit, nondum in justitia satis perfecti ibi loquitur. Ita enim multi Patres exponunt, quos refert et sequitur Tolet., tract. secundo in eamdem epistolam, cap. primo, qui post finem commentarii habetur, nimirum, Origen. ibi, et idem indicant alii Græci, et Commentarii sub nomine Ambrosii ibi, et idem sentit Ambrosius, libro de Isaac et anima, cap. nono. Idem habetur in Commentariis Pauli, Hieronymo attributis, nam in fine capitis dicitur manifestum esse *Apostolum in alterius persona loqui.* Et ad hoc videtur idem Hieronymus alludere cum, Daniel. nono, circa verbum illud: *Peccavimus*, dicit: *Peccata populi, quia unus e populo est, enumerat ex persona sua, quod et Apostolum in Epistola ad Romanos facere legimus.* Idem expresse docet Epist. 151 ad Algas., quæst. 1.

6. *Inducitur Augustinus pro loci Pauli expositione.* — Præterea eamdem expositionem docuit Augustinus, lib. 1 Quæstion. ad Simplician., quæst. 1, et libro Proposit. in Epist. ad Roman., in 41, et in cap. 5 ad Galat., et libr. 83 Quæstion., quæst. 66. Unde libro 1 de Grat. Christi, cap. 39, refert verba Pelagii ad illum locum sibi objectum respondentis: *Hoc quod tu de Apostolo intelligere cupis, omnes Ecclesiastici viri in peccatoris et sub lege adhuc positi asserunt eum dixisse persona.* Et tamen Augustinus illam expositionem tacite approbat, dum nihil contra illam objicit aut profert. Denique contextui videtur conformis, ut patet ex illis verbis: *Cum essemus in carne, passiones peccatorum quæ per legem erant operabantur in nobis, ut fructificarent morti.* Post quæ describit statum hominis ante legem dicens: *Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem vivebam sine lege aliquando.* Quod non potuit dicere in propria persona, semper enim habuit legem, cum esset Judæus; loquitur ergo in persona hominis carentis lege et fide Christi. Deinde eodem tenore loquitur de homine sub lege constituto, dicens: *Sed cum venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum,* etc. Loquitur ergo de homine sub lege in sua persona, et ita prosequitur usque ad illa verba: *Quis me liberabit,* etc., per quæ homines sub lege jacentes ad gratiam transfert. Ratio item juvat, quia Paulus non instituerat statum vel imperfectiones personæ suæ narrare, sed infirmitatem legis et necessitatem gratiæ Christi docere; ergo non loquitur de se in propria persona, sed ut statum hominis sub lege constituti repræsentet. Hac ergo expositione supposita, imprimis ex hoc loco non colligitur in homine in gratia constituto et perfecto nunquam hunc fomitem prorsus extingui; sed ex nullo alio loco Scripturæ id colligitur, nec in aliquo Concilio traditum est; Patres etiam allegati ideo videntur illam expositionem prætulisse, ne putaretur necessarium vel Paulum vel similes perfectos viros illum pati defectum. Denique nulla ratio est cur gratiæ hanc perfectionem negemus; erit ergo illa sententia probabilis.

7. *Tertio ex ratione.* — Unde argumentor tertio, nam ad perfectionem redemptionis Christi videtur pertinere ut hunc effectum habere possit et habeat, in aliquibus saltem viris maxime perfectis. Nam peccatum Adæ potuit in toto humano genere tantam inordinationem inducere, quæ ad singulos quosque descendat; ergo cum multo major sit sufficientia redemptionis Christi, poterit etiam contrariam rectitudinem restituere; ergo, si ad hoc sufficiens est, expedit profecto ut ejus efficacia, etiam in hoc, saltem in aliquibus ostendatur, juxta verbum Christi, Joan. 8: *Ego veni, ut vitam habeant, et abundantius habeant,* et illud Pauli ad Roman. 5: *Sed non sicut delictum, ita et donum; sed excedit beneficii magnitudo,* etc. Unde inter alias differentias inter legem veterem et novam, hæc non sine causa videtur assignanda, quod in illa nunquam potuit perfecta pax et animi tranquillitas comparari, in lege autem gratiæ potest ad illam perveniri, si homo non desit gratiæ Dei. Sic exponunt aliqui illud ad Hebr. 4: *Relinquitur Sabbatismus populo Dei,* utique etiam in hac vita, ita cessando ab operibus malis, ut etiam ab infestatione fomitis quiescant. Nam de tempore hujus vitæ intelliguntur sequentia verba: *Festinemus ergo ingredi in illam requiem. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ ejus, ut misericor-*

diam consequamur, et misericordiam inveniamus in auxilio opportuno. Cum illa ergo gratia, quæ nobis offertur, possumus ad illum perfectionis statum pervenire. De quo subdit cap. 6 : *Quapropter intermittentes inchoationis Christi sermonem, ad perfectionem feramur.* De qua etiam dicit, cap. 10, *legem nunquam potuisse accedentes perfectos facere*, hac scilicet perfectione quæ in Christi adventum reservata est.

8. *Pro vera doctrina statuenda notandus duplex modus perveniendi ad carentiam fomitis.* — Multa similia invenio a defensoribus illius sententiæ per tropum et accommodationem, vel per voluntariam expositionem ad illam suadendam collecta, quæ omittenda duxi, quia nullam probabilitatem afferunt, et si quid est, quod aliquam ejus speciem habeat, in his quæ posita sunt continetur. In contrarium vero est communis doctrina, quam veram et catholicam existimamus. Ut autem illam declaremus et confirmemus, adverto duobus modis intelligi posse hominem justum, viventem in carne mortali et peccati, per gratiam perfici usque ad carentiam fomitis. Primo, per donum Dei mere gratis datum, quo Deus sola sua virtute sine hominis industria omnes concupiscentiæ motus rationem prævenientes excitari non sinat, sive per dona intrinseca, sive per extrinsecam providentiam, nihil enim ad præsens refert quod hoc vel illo modo fiat, dummodo a Deo sine hominis industria fiat. Secundo, potest intelligi ut homo, sua industria et diligentia cooperando auxiliis gratiæ, quæ de lege dantur sanctissimis hominibus, pervenire possit ad illum statum perfectionis. Et de hoc secundo modo est in præsenti potissima quæstio; tamen ad complementum doctrinæ ad utrumque respondebimus.

9. *Assertio prima : non est impossibilis primus modus carendi fomite ; imo de facto communicatus fuit Beatissimæ Virgini. — Temerarium esse ad plures hoc privilegium extendere probatur.* — Primo ergo dicimus non esse impossibile Deo modum illum perfectionis communicare homini justificato in hac lapsa natura, imo certum esse illum alicui dedisse, scilicet, Beatissimæ Virgini; affirmare autem alicui alteri, vel uni tantum, esse communicatum per totum vitæ tempus, et in omni materia, improbabile esse, et ad plures illum extendere, plus esse quam temerarium. Tota hæc assertio continet claram et communem doctrinam, et ideo brevissime illam expediam. Nam prior pars per se nota est, cum in collatione illius doni nulla sit repugnantia, quia, sicut Deus illud contulit primo homini priusquam caderet, ita etiam potuisset restituere amissum non minus facile quam possit hominem mortuum ressuscitare. Secunda pars, affirmans de facto quoad singulare privilegium Beatissimæ Virginis, est etiam certa et communis Theologorum. Nam, licet in modo explicandi sit aliqua varietas inter eos, tamen omnes fatentur a principio vitæ suæ motibus fomitis caruisse ex singulari Dei dono, ut in tom. 2 tertiæ partis, disput. 4, sect. 5, latius confirmavimus; ubi etiam ostendimus, a principio conceptionis suæ non solum ligatum, sed etiam extinctum fuisse fomitem. Et ex ibidem dictis ostenditur facile tertia pars assertionis, in qua asserimus non posse cum probabilitate affirmari hoc privilegium datum esse alteri extra Beatissimam Virginem. Primo, argumento negativo, quia est res omnino supernaturalis, pendens ex voluntate Dei quæ auctoritate ostendenda esset; hic autem nulla invenitur, neque effectus quo indicetur, nec ratio aliqua vel congruitas quæ id probabiliter suadeat. Secundo, positive hoc probabitur a fortiori ex dicendis in capite sequenti, et confirmabitur etiam ex sequenti assertione. Et hinc plane concluditur ultima pars, nam extendere ad plures id quod de uno vel altero cum probabilitate affirmari non potest, temerarium profecto est, quia res est gravissima et supernaturalis, in qua pro libito loqui et sentire, sine majori delectu, non parva temeritas est. Dixi autem *in tota materia fomitis*, quia in aliqua, verbi gratia, castitatis, legimus privilegium illud aliquibus sanctis esse concessum, ut de Equitio scribit Gregorius, lib. 1 Moral., cap. 4, et de Benedicto, lib. 2, cap. 2, et de B. Thoma in ejus vita legitur. Addidi vero *pro toto vitæ tempore*, quia etiam illa privilegia partialia (ut sic dicam) ex parte materiæ solum pro aliqua parte vitæ concessa leguntur. Quapropter multo difficilius erit admittendum in tota materia, etiam pro notabili tempore vitæ, nedum pro tota. Unde etiam de Apostolis ait Augustinus, serm. 5 de Verb. Apostol., circa principium : *Dico charitati vestræ, si crediderimus Apostolum nullam prorsus habuisse infirmitatem concupiscentiæ cui reluctaretur, multa credimus de illo, atque utinam ita sit. Non enim invidere nos oportet Apostolos, sed Apostolos imitari.* Ubi, licet statim illam existimationem de Apostolis refutet, non tamen damnat illam ut censura dignam, sed ut levem credu-

litatem rejicit. Nam, licet in privilegiis concedendis non sit manus Domini limitanda, nihil tamen est contra universales regulas sine magno fundamento asserendum, ut tractando hoc idem punctum de Joanne Baptista dixi in tom. 2 tertiæ partis, disputat. 24, sect. 4.

10. *Assertio secunda : non est possibilis secundus modus carendi fomite. — Probatur primo auctoritate negativa. — Secundo ostensive ex Scriptura.* — Secundo, dicendum est non posse hominem justificatum, per opera sua, etiam ex gratia Dei facta, ad eum statum perfectionis in hac vita pervenire, in quo fomite careat. Hæc assertio est directe contra primam sententiam, illamque ut certam et catholicam propono. Primo autem potest probari sicut præcedens auctoritate negativa, quia talis terminus perfectionis hujus vitæ nec in Scriptura, vel Conciliis, aut Patribus fundamentum habet; ergo cum sit omnino supernaturalis, non potest a nobis affirmari. Consequentia per se patet. Antecedens autem ex solutionibus argumentorum constabit. Secundo autem probatur ostensive ex Scriptura simul et Patribus; et imprimis ex citatis verbis Roman. 7 : *Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* In quibus verbis, licet verum sit non loqui Paulum de seipso solo, verissimum tamen est seipsum non excludere. Est enim notandum ex doctrina Augustini, libr. 83 Quæstion., quæst. 66, tres esse hominis status post amissum innocentiæ statum, scilicet, *ante legem, sub lege, sub gratia*, post quos succedit status beatitudinis, quem ibi Augustinus statum pacis vocat. Et eamdem distinctionem tradit in lib. Propositionum circa Epistol. ad Roman., in 13, et optime Enarrat. in Psal. 35, ad illa verba : *Malitiam autem non odivit.* Inter illos autem tres status assignat Augustinus differentiam his verbis : *Ante legem nulla pugna est cum voluptatibus hujus sæculi,* non quia non essent, sed quia sine pugna homo illis subditus erat : *Sub lege pugnamus, sed vincimur ; sub gratia pugnamus, et vincimus.* Intellige, quantum est ex vi legis et ex virtute gratiæ ; nam lex ostendebat malum ; et ideo ad pugnandum excitabat, sed quia vires non præbebat, neque victoriam dabat ; gratia autem vires subministrat, et victoriam præbet. Paulus ergo, in dicto cap. 7, de homine in his tribus statibus loquitur, et primum attingit in verbis illis : *Peccatum non cognovi nisi per legem, nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret : Non concupisces ;* et infra : *Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem vivebam sine lege aliquando.* Ubi evidenter in sua persona loquitur de homine, sine lege scripta vivente. De secundo vero statu etiam in propria persona loquitur late ab illis verbis : *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti,* etc., quæ prosequitur partim defendendo justitiam et honestatem legis, partim infirmitatem ejus, et occasionem peccandi ex illa sumptam declarando.

11. Tandem vero, saltem ab illis verbis : *Nunc autem jam non ego operor illud,* etc., loquitur de homine in statu gratiæ constituto, ut ex discursu facile constat, et præsertim ex illis verbis : *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis.* Nam illud prius non nisi in hominem justificatum vere convenit. Unde de eodem homine concludit : *Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* Unde Augustinus, licet aliquando interpretetur priora verba de homine sub lege constituto, hæc ultima semper docet esse referenda ad hominem in tertio statu constitutum, ut patet ex dicto libro Proposit. ad Roman., in 46, et in aliis prioribus supra citatis verbis. Verumtamen postea intellexit etiam illa verba : *Video aliam legem in membris meis,* etc., dicta esse de homine justificato et sub gratia constituto, ut ipse dicit libr. 1 Retract., cap. 24, et libr. 2, cap. 1, et ex professo probat libr. 1 contra duas epistol. Pelagian., cap. 10, et lib. 6 contra Julian., cap. 11, ubi etiam in eam sententiam allegat Nazianzenum, Hilarium et Ambrosium. Idem habet lib. 1 de Nupt. et concup., cap. 27, et serm. 5 de Verb. Apostol., ubi ex professo probat, etiam de propria persona Pauli posse optime locum illum intelligi et debere. Quapropter, Prosper, per omnia Augustinianus, contra Collator., cap. 8, ita locum illum exposuit, dicens : *Vox autem dicentis : Velle adjacet mihi, perficere autem non invenio, vocati est sub gratia constituti, qui condelectatur quidem legi Dei secundum interiorem hominem, sed videt aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis suæ,* etc.

12. *Secundo, ex Patribus.* — Eamdem sententiam docet late Hieronymus, Dialog. 2 contra Pelagian., in principio, ubi hæc verba Apostoli allegat tanquam de ipso intelligenda. Crito autem, personam Pelagii gerens,

respondit Apostolum non ex sua, sed ex persona generis humani illa fuisse locutum. Replicat autem Hieronymus : *Parum mihi tollis ut totum tribuas ; ego enim unum hominem, licet Apostolum, intelligo subjacere peccato, tu totum humanum genus asseris. Quod si verum est in genere, tenemus et speciem*, etc. Fugit Pelagian. dicens : *Sic loqueris, quasi ego hoc ex persona generis humani accipiam, et non ex persona peccatorum.* Sed instat Hieronymus : *Et quis tibi hoc concedit, ut ex persona peccatoris loquatur Apostolus? Si enim in persona peccatoris loquitur, debeat dicere : Miser ego peccator, et non miser ego homo*, etc. Et infra post quatuor columnas, cum in eadem causa eumdem Apostolum allegasset, ad Galat. 5 dicentem : *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus adversus carnem, hæc enim sibi invicem adversantur, ut non quæcumque vultis illa faciatis*, quamvis in rigore verborum non videatur Apostolus de se loqui, quia non dicit *faciamus*, sed *faciatis*, nihilominus Hieronymus ex illis subinfert : *Ecce Apostolus, omnesque credentes, quod volunt, implere non possunt.* Ex illa utique regula quod verbum *faciatis* ad totum humanum genus refertur, et sub genere continentur species. Et similia habet in Epistol ad Ctesiphont., in princ. et in fine ; idem lib. 1 contra Jovinian., non longe a fine, ubi allegando locum Rom. 7, in eumdem sensum illum exponit ; et Apolog. contra Ruffin., in fine, de persona Pauli exponit verba Pauli : *Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus ;* et addit : *Corpus mortis appellat quod vitiis, et mortis perturbationibus, ac morti subjacet, donec cum Christo resurgat.* Et sæpius in epistolis hæc verba quasi de persona Pauli dicta allegat. Et consonant interdum verba ejusdem Apostoli, 1 Corinth. 4 : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*, et cap. 9 : *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo*, quæ verba sic ponderat in Hieronymo, epistol. 22.

13. Denique alii Patres frequenter hoc exemplo Apostoli utuntur, ut probent neminem posse in hac vita plene concupiscentiam domare ita ut non insurgat, licet possit illam vincere cum Dei gratia. Nam si vas electionis hoc non potuit, ut ipse fassus est, quomodo nos poterimus ? Ita ex hoc loco argumentatur Ambrosius, lib. 2 de Abraham., cap. 6 ; Gregorius in Job frequenter, lib. 6, cap. 16, alias 22 : *Quis adhuc in hac corruptibili carne subsistens, has terræ bestias* (id est carnis incentiva) *plene edomat, cum ille ad tertium cœlum raptus egregius prædicator dicat : Video aliam legem*, etc. Idem habet in ultima responsione ad Augustinum, Anglorum Episcopum, et aliis locis capite sequenti allegandis. Similia habet Bernardus, l. de Nat. et dignit. amoris div., c. 6 ; clarius in serm. 6 Advent., allegans eadem verba Pauli, addit : *Sciebat non prius liberandum esse a pessima illa radice quæ carni infixa est, a lege peccati quæ est in membris nostris, donec et ab ipso corpore solveretur.* Et in serm. 6 Quadrages. : *Si reprimit* (inquit) *temperantia concupiscentiam, erit quidem unio jam nonnulla, sed plena non erit. Hinc et Apostolus de se fatetur*, etc., et infra : *Ex parte ergo cohæret, et ex parte dissidet, donec veniat quod perfectum est.* Et sermon. 81 in Cantic., circa finem, ait : *Sanctorum vox ista est, scio quia non est in me bonum.* Et post multa quæ in hanc dicit sententiam, de Paulo dicit : *Etsi fateatur servire legi peccati, carne hoc facit, non mente.* Atque hoc eodem modo in libro de Grat. et libero arbit., versus finem, de Paulo sentit et loquitur. Denique Anselmus, divus Thomas, et alii antiqui ita locum illum intellexerunt, et ex modernis docte Salmeron., disputat. 9 et 10, in illud cap., et Benedict. Pereir., disputat. 21.

14. *Primum Corrollarium. — Alterum.* — Ex his ergo verbis Pauli cum sententiis Patrum illa exponentium, colligimus, secundum ordinariam legem Dei, genus humanum propter Adæ peccatum punientis, legem illam fomitis ita adhærere hominibus in carne mortali viventibus, ut illa non sint omnino liberandi, donec ad statum immortalitatis transferantur ; et consequenter perfectionem legis gratiæ non in hoc consistere, nec eo perducere ut in hac vita prorsus tollatur concupiscentiæ fomes, sed in hoc ut vincatur, et quotidie, quantum fieri possit, minuatur. Deinde colligimus tam generalem esse hanc legem Dei, ut neminem sine revelatione speciali ab ea liceat excipere, ita ut tam certa vel probabilis sit exceptio quam fuerit revelatio, et non amplius. Hoc patet, quia Paulus generaliter de hominibus hic viventibus legem illam promulgat, ad Galat. 5 ; et in cap. 7 ad Roman. ita illam exaggerat ut se etiam illi subjectum esse fateatur, ut Patres allegati intelligunt. In quibus advertere oportet nullum eorum dicere Paulum de se tantum in particulari ibi loqui, tum quia nullus hoc explicuit, vel exclusivam addidit ; tum etiam quia non deserviebat intentioni Apostoli, ut testimonia et rationes in contrarium objectæ con-

vincunt; sensus ergo illorum est, ita Paulum loqui in sua persona de homine lapso ad Christum converso et justificato, seu spirituali (sicut Augustinus loquitur), ut non quasi per metaphoram de se loquatur, sed cum omni proprietate, volens comprehendere seipsum, sicut revera comprehendit, cum dicit : *Quis me liberabit a corpore mortis hujus? gratia Dei per Jesum Christum,* ita ut ex se vim et firmam adhæsionem legis membrorum exaggeret, quandoquidem nec tota perfectio gratiæ sibi communicata illam omnino abolere potuerit. Hunc autem sensum tam ex proprietate illorum verborum quam ex adjunctis antecedentibus et consequentibus, quam etiam ex aliis locis ejusdem Pauli iidem Patres, præsertim Augustinus et Hieronymus, collegerunt.

15. *Alia ulterius loca S. Scripturæ Patres inducunt.* — Primumque inducunt verba ejusdem Pauli, 1 Corinth. 4 : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum; qui autem judicat me, Dominus est.* Nam si caruisset fomite, profecto satis certus esse posset non solum de justitia sua, sed etiam de insigni et singulari perfectione, et consequenter de singulis operibus justificari posset, quia, si fomite careret, nec de qualitate operis secundum se, nec de modo consensus vel dissensus dubitare posset; omnis enim dubitatio vel formido conscientiæ in hujusmodi actibus ex variis motibus et cogitationibus a fomite provenientibus nascitur. Deinde expendunt ejusdem Apostoli verba in eadem Epistola, cap. 9: *Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis prædicavero, ipse reprobus efficiar.* Nam si fomite omnino caruisset, non indiguisset illa corporis castigatione et mortificatione, saltem in eum finem, ne se in malum et peccatum induceret. Hunc autem finem indicant verba : *Ne forte reprobus efficiar.* Tertio, expendunt verba ejusdem Apostoli, 2 Corinth. 12 : *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ*, etc. Nam, ut omittam multos intelligere istum stimulum carnis ad motus fomitis pertinuisse, tamen, quia id incertum est, magis expendo indiguisse Paulum tribulatione et afflictione, quæ illum in humilitate contineret ne extolleretur; hæc autem necessitas non poterat oriri, nisi ex fomite et corruptione naturæ, quæ nos ad elationem inclinat; ergo erat subditus his passionibus, qui remediis contra illas indigebat. Hæc fere ex Augustino, dicto serm. 5 de Verb. Apostoli; et Hieronymo, 2 Dialog. contra Pelagian., qui in tertio addit verba Pauli ad Pontificem, Actor. 23 : *Percutiat te Deus, paries dealbate*, existimans illa fuisse ex motu fomitis profecta, nimirum, ex insurgente ira indeliberata, imo indicat non caruisse aliqua culpa veniali. Oppositum vero sentiunt ibi Chrysostomus, Œcumenius, et alii, et Augustinus, lib. 1 de Sermon. Domini in monte, cap. 19. Sed hanc dirimere controversiam nunc non est necessarium. Denique uti hic possumus argumento quod in eodem Dial. 3 et in 1 facit Hieronym. Quod hactenus non factum est, frustra dicitur aliquando esse futurum; non enim faciet Deus sanctiores viros in tempore futuro quam hactenus fecit, vel saltem nemo id cum fundamento affirmare poterit; sed nullum poterit dari exemplum hominis qui per opera sua, etiam ex gratia facta, fomitem penitus extinxerit; ergo nec in futurum affirmari potest; quod autem neque factum est ab hominibus, nec fieri speratur, profecto impossibile censendum est hominum potestati secundum ordinarias vires gratiæ.

16. *Probatur tandem ratione a priori.* — Ultimo addimus rationem a priori, nam duobus modis potest intelligi hominem justum, bene utendo gratia, posse industria et diligentia sua ad hunc statum carentiæ fomitis pervenire, scilicet, per viam meriti, quia nimirum tale præmium promissum est in hac vita strenue pugnantibus, vel per viam efficientiæ, ad eum modum quo passiones per actus mortificantur; neuter modus est probabilis, et alius cogitari non potest; ergo. Ultima pars minoris per se nota videtur. Altera vero pars quoad negationem prioris modi etiam videtur certissima. Primo, ex omnibus dictis, quia si Paulus non meruit in hac vita tale præmium meritorium, quis audebit de aliquo alio id affirmare? Secundo, quia Sancti allegati, præsertim Augustinus et Hieronymus, docent et probant justos laborare in hac vita, ut pacem illam in futura habere mereantur, quia præmium illud ad statum hujus vitæ non pertinet, et varia Scripturæ testimonia ad hoc ipsum persuadendum inducunt. Tertio, neque ex natura rei debetur hoc præmium operibus, nec invenitur promissum, aut ostendatur ubi sit talis promissio. Quarto, quia assignari non potest actus particularis per quem homo illud donum mereatur, nec numerus actuum, aut multitudo, aut intensio, aut temporis duratio; nihil enim in his omnibus nisi mere voluntarium dici potest.

Unde videmus sæpe viros, in modo et in diuturnitate operandi virtutem illustriores, majores stimulos fomitis pati; alios vero remissiores, vel noviores, minus his motibus affligi, vel ex providentia divina speciali, vel ex generali propter diversitatem complexionum; ergo signum est non modo extinctionem, verum etiam nec diminutionem fomitis esse, per se loquendo, præmium meritorum, quamvis actualis carentia talium motuum sæpe proveniat ex peculiari favore Dei avertentis occasiones quæ tales motus essent excitaturæ, quod longe diversum est a carentia fomitis, et præterea neque datur ex certo aliquo merito, sed ex libera voluntate Dei, nec etiam datur pro omni tempore, nec pro omnibus actibus, ut ex dictis notum est, cujus providentiæ congruentes rationes solvendo argumenta insinuabimus.

17. *Nec causatur efficienter ab strenue pugnante contra passiones.* — Probatur denique altera pars de secundo modo efficientiæ, et imprimis probari potest, quia supernaturales actus per se non mortificant passiones, nec moderantur appetitum sentientem, neque per eos aliquis habitus acquiritur; ergo multo minus possunt, etiamsi perfectissimi sint, et longissimo tempore fiant, fomitem extinguere. Ad hoc tamen responderi potest, semper illos actus habere concomitantes, et quasi imperatos, seu ab illis excitatos naturales actus appetitus sentientis, qui paulatim affectionem appetitus moderantur. Sed contra hoc instamus, nam illi actus appetitus, si per se vel absque mutatione supernaturali fierent, ut fieri possunt ex speciali providentia Dei, ordinis naturalis, quantumvis multiplicarentur et durarent, nunquam possent extinguere fomitem; ergo, etiamsi nunc excitentur mediis actibus fidei et charitatis, vel aliarum virtutum infusarum, nunquam possunt vi sua illum effectum inducere, quia in se non necessario sunt meliores aut efficaciores, physice loquendo, quam si per rationem naturalem essent excitati. Ratio autem a priori et universalis est, quia isti actus non diminuunt fomitem per subtractionem vel remissionem inclinationis ipsius appetitus, sed per additionem bonorum habituum vel diminutionem malorum, et ideo, quantumvis multiplicentur actus, vel perficiantur habitus, semper sub illis manet appetitus cum sua integra inclinatione naturali, quæ substantialiter est fomes.

18. *Exercitatio fomitem non extinguit.* — *A contrario fundatur.* — *Vide dictam disp. 4, sect. 5, tom. 2, in 3 p.* — Rursus non potest sola exercitatione (quæcumque, et quantacumque illa sit) fieri ut nunquam occurrat objectum excitans appetitum, antequam ratio possit advertere, quia hoc non cadit sub humanam providentiam, nec potest homo, quantumvis sanctus et perfectus, semper et pro omnibus momentis providere sibi objecta excitantia, aut cavere ne hæc vel illa sibi occurrant, ut est per se notum. At occurrentibus objectis imaginatio et appetitus naturaliter operantur, et humores etiam corporis, quæ illas potentias juvant, naturaliter excitantur; neque potest hoc impediri propter præcedentem usum virtutis; ergo non potest illo modo extingui fomes per modum efficientiæ per usum virtutis. Atque simili discursu probavit D. Thomas 1. 2, q. 86, a. 2, non posse voluntatem per multiplicationem actuum privari facultate et libertate operandi bonum, quia hæc facultas non minuitur in se per multiplicationem peccatorum, sed tantum ratione impedimenti superadditi; idem etiam est e contrario de libertate et facultate operandi malum, quia non potest totaliter absumi per bonorum operum multiplicationem; idem ergo cum proportione in appetitu convincitur, quantum est ex virtute activa et inclinatione ipsius appetitus; ex parte vero applicationis objecti, et occasionum excitantium motus concupiscentiæ, iræ, et similes, quod non sit in naturali hominis potestate, quantumcumque perfectus sit, si per fidem ambulat, et non per speciem, evidens est vel ipsa experientia, et quia non potest homo in hoc statu se ad primam cogitationem applicare, sed necesse est ut aliunde incipiat excitatio, nec semper cogitare potest de divinis, ut humanis et sensibilibus non interdum preoccupetur, ut Hieronymus in dicto Dialog. ait. Et hinc etiam probavimus alibi non posse fomitem extingui omnino per intrinseca sua principia sine speciali providentia Dei avertentis objecta, aut non permittentis ut phantasiam excitent, etiamsi adsint. Igitur sine extrinseco dono Dei intelligi non potest ut homo suis operibus, licet per gratiam factis, fomitem in se penitus extinguat. Unde verissima est sententia Ambrosii, libro de Fug. sæculi, et Augustini 2 contra Julian., citantis illum: *Frequenter contingit ut quod studeas vitare hoc cogites, quod cavere difficile est homini, exuere autem impossibile;* et Prosper, sententia 166 sumpta

ex Augustino, 15 de Civit., cap. 27: *Quamdiu vitiis repugnatur, plena pax non est, quia et illa quæ resistunt periculoso debellantur prælio, et illa quæ victa sunt nondum securo triumphantur otio, sed adhuc sollicito premuntur imperio.* De quo videri etiam potest idem Prosper, in lib. Epigr., in 93 et optimo.

19. *Diluuntur objecta numero 4, et tribus sequentibus. — Ad primum, ex Augustino.* — Neque obstant motiva in contrarium adducta. Nam in primo testimonio Augustini, non est ita intelligenda pax illa hominis pacifici, de quo ibi loquitur, ut nullum omnino concupiscentiæ motum naturalem, et omnino non liberum permittat; hæc enim pax non acquiritur in hac vita, sed in futura expectatur; intelligenda ergo est de pace, quæ ex perfecta moderatione passionum insurgit, quæ pro hujus vitæ capacitate perfecta dici potest, etiamsi interdum motus vel defectus aliqui concupiscentiæ raro et leviter illam interpolent. Sicut vere dicitur pacifica familia, civitas, vel provincia, licet interdum levis aliqua, et subitanea ac cito transiens turbatio in ea inveniatur. Neque Augustinus, 1 Retract., cap. 19, sententiam illam revera retractavit, sed modum loquendi moderatus est, in prædicto sensu sententiam explicando; sic enim ait: *Hoc quod dictum est, nullum esse motum adversus rationem rebellem, recte accipi potest id nunc agentibus pacificis, domando concupiscentias carnis, ut ad ipsam pacem plenissimam quandoque veniatur.* Et quod dixerat, hanc pacem fuisse in Apostolis completam, addit: *Sic accipiendum est non ut in Apostolis hic viventibus nullum carnis motum arbitremur spiritui repugnasse, sed hactenus hic ista posse compleri, quatenus in Apostolis credimus esse completa illa mensura, scilicet, perfectionis humanæ, quanta in hac vita potest esse perfectio.* Et postea hunc sensum ex tenore priorum verborum colligit; non fuit ergo illa retractatio propria, sed declaratio, et ideo Ecclesia non dubitavit illam sententiam Augustini in divino officio ponere, quia supponit intelligendam esse in sensu quo ab eodem declarata est, id est, de pace, quæ morali quodam modo anxietatem et contentiosum bellum concupiscentiæ excludat, non speculativam (ut sic dicam) pacem quæ nullum omnino motum fomitis permittat; hæc enim pro statu hujus vitæ fictitia et præsumptuosa est, non vera.

20. *Ad secundum ex S. Pauli verbis satisfit.* — Ad secundum satis, ut credo, responsum est, ostendendo verum sensum Pauli, juxta communem sententiam Patrum. Unde altera expositio quæ ibi confirmatur, si hanc excludat, admittenda non est; Patres autem qui pro illa ibi allegantur, licet obiter videantur illi favere, in aliis locis, ubi rem ex professo tractarunt, satis mentem suam declararunt. Et in illis etiam locis non dicunt Paulum non comprehendere se in illis sententiis quas in sua persona ibi profert, sed dicunt non de se singulariter loqui, sed in se ostendere quod commune est aliis. Nec aliud probant conjecturæ ex contextu vel ratione ibi inductæ. Addo etiam quod, licet Paulus ibi in toto capite loqueretur de homine sub lege constituto, nullum positivum argumentum ex illo capite sumi posse, ad probandum posse in lege gratiæ fomitem omnino extingui; sed ad summum potest inferri, ex illo contextu non cogi nos ad dicendum Paulum in sua persona et statu contradictionem fomitis sensisse. Hinc autem nihil contra veritatem colligitur, tum quia saltem inde non constat Paulum seipsum excludere ab illis regulis; tum quia aliis locis contrarium satis indicat; tum denique quia multis aliis modis hæc veritas convincitur.

21. *Ad tertium.* — Ad tertium, respondetur potuisse quidem Christum nobis obtinere suis meritis donum singulare quo privaremur fomite, etiam in baptismo, vel post aliquam virtutis exercitationem, noluisse tamen suum meritum ad hoc applicare vel offerre. Primo, quia ita oportet ad illustriores victorias justorum, nam ut Paulo responsum est: *Virtus in infirmitate perficitur*, et quamdiu hæc vita durat, semper potest magis perfici. Unde sicut Concilium dixit relinqui concupiscentiam ad agonem, ita de quolibet tempore et statu perfectionis hujus vitæ dici potest. Secundo, quia non poterat fomes extingui per efficaciam operum etiam supernaturalium, ut ostensum est; dare autem illud donum per extrinsecam gratiam non expediebat, quia si daretur omnibus justificatis, esset evidens effectus sensibilis efficaciæ supernaturalis baptismi, qui multum repugnaret obscuritati et merito fidei. Si autem non omnibus, sed quibusdam perfectioribus daretur, esset etiam quasi continuum, et visibile miraculum, quod homo in se posset experiri, et quasi sensibile testimonium suæ justitiæ et perfectionis, quod hominibus in hoc vita non expedit, saltem secundum ordinariam Dei legem. Tertio, quia fomes non habet rationem culpæ, sed pœnæ,

et ad perfectionem redemptionis Christi non pertinuit omnes pœnas hujus vitæ auferre, et ideo nec mortem, nec corporis corruptibilis pondus, quod aggravat animam et mentem deprimit, abstulit. Quapropter frustra confingitur differentia ibi assignata inter vetus et novum Testamentum, quæ nec in ratione nec in Scriptura habet fundamentum. Nec loca quæ ibi allegantur in illo sensu a Patribus vel expositoribus intelliguntur, quos nunc allegare, aut loca morosius expendere, non judico necessarium, quia res ipsa et clara et satis vulgaris est.

CAPUT VIII.

UTRUM HOMO POSSIT IN TOTA VITA NON PECCARE VENIALITER PER GRATIAM, QUÆ SECUNDUM ORDINARIAM LEGEM A DEO STATUTAM HOMINIBUS COMMUNICATUR ?

1. *Prima suppositio, non agi hoc loco de vitatione peccatorum ex viribus naturæ, etiam in homine justificato.* — Suppono primo non esse quæstionem de potestate non peccandi venialiter per solas vires liberi arbitrii, ut putarunt Pelagiani; ita enim error ille refertur ab Augustino, epist. 92, 94 et 95, et in eodem sensu refellitur ibi et aliis locis, et ab Hieronymo, locis infra citandis. Sed in eo sensu illum errorem jam satis confutavimus. Ostendimus enim nec peccata mortalia collective sumpta posse hominem illo modo vitare; quomodo ergo poterit omnia venialia collective vitare? quod necessarium est ut per longum tempus venialiter non peccet. Hoc autem intelligimus cum proportione de homine non tantum peccatore, vel in nuda natura spectato, sed etiam de jam justificato extra statum integræ naturæ. Nam ille etiam non potest vitare omnia peccata mortalia per solas vires liberi arbitrii, si speciali auxilio gratiæ destituatur, et ita etiam constat a fortiori non posse vitare omnia venialia, quantumcumque in habituali gratia perfectus sit, si postea destitutus gratiæ auxiliis per solas vires liberi arbitrii operari relinquatur. Nam illatio et proportio evidens est, et res ipsa evidentius ex dicendis constabit. Interim tamen adverto inter scholasticos Durandum, in 2, dist. 28, quæstion. 3, num. 8 et sequentibus, distinctionem in hoc facere inter peccata venialia quæ deliberate committuntur, ab illis quæ fiunt ex surreptione, et de prioribus concedere posse per longum tempus cum effectu vitari omnia per solum liberum arbitrium, non solum ab homine justo, sed etiam a peccatore. Erravit tamen consequenter, quia id etiam de peccatis mortalibus concessit, quod etiam falsum omnino est. An vero per gratiam vel fieri possit, vel interdum fiat, postea videbimus.

2. *Secunda suppositio, cum ordinariis auxiliis gratiæ singula venialia posse vitari.* — *Vide Bellarm., l. 4 de Justif., c. 15.* — Secundo, supponimus ut certum, contra Lutheranos, posse hominem justum cum auxilio gratiæ vitare quælibet peccata venialia, sigillatim seu divisim sumpta. Lutherani enim et alii novatores e contrario negant posse hominem lapsum in vita præsenti aliquod peccatum veniale vitare; imo neque aliquem actum facere qui peccaminosus non sit, vel mortaliter, ut aliqui eorum exaggerant, præsertim qui inter peccatum veniale et mortale ex natura eorum nihil distinguunt, vel saltem venialiter, quia existimant omnes motus concupiscentiæ etiam involuntarios esse venialia peccata. Sed ille error toti Scripturæ et rationi contrarius est, ut patebit, et ideo in Concilio Tridentino, sess. 5, cap. 5, et sess. 6, cap. 11, et can. 25, merito damnatur, et in lib. 10 aliquid de illo dicemus. Nunc vero addimus non solum in uno vel alio opere posse hominem justum cum ordinariis gratiæ auxiliis evitare culpam venialem, sed etiam in quolibet, divisim seu sigillatim sumpto. Et ratio generalis est, quia si saltem hoc modo non possent singula vitari, neque singula essent peccata, quia non libere, sed necessario committerentur, sicut de mortalibus dictum est, nam servata proportione eadem est ratio de venialibus. Dico autem *servata proportione*, quia distinguere oportet illa duo genera peccatorum venialium, eorum, scilicet, quæ cum perfecta deliberatione committuntur, ut contingit in his quæ vel ex suo genere, vel ex levitate materiæ venialia sunt; vel quæ fiunt ex surreptione cum imperfecta deliberatione, qui modus contingere potest non solum in levibus materiis, sed etiam in gravibus, ut ex prima secundæ suppono. In priori ergo modo venialiter peccandi eadem potestas ad non peccandum in unoquoque individuo per se spectato requiritur, quæ in peccatis mortalibus necessaria est, quia illa non est necessaria propter rei gravitatem, sed propter deliberationem; in his autem venialibus peccatis eadem deliberatio intervenit, ut supponitur; ergo eadem potestas ad utrumque necessaria

est. In alio vero modo venialiter peccandi per surreptionem, quædam moralis necessitas intervenit ex defectu deliberationis, et ideo ex illa parte non relinquitur tam plena potestas moralis ad vitandum peccatum; nam hac ratione excusatur a mortali culpa, etiamsi materia sit gravis; nihilominus tamen aliqua potestas necessaria est, quæ ad aliqualem libertatem satis sit. Et in hoc distinguunt motus primos concupiscentiæ a motibus (ut vocant) secundo primis, quod in illis est absoluta necessitas, quia omnem præveniunt libertatem et potestatem voluntatis ad cavendum tales motus, et ideo in illis nulla est culpa; alii vero subduntur absolute potestati voluntatis, licet imperfecte, et ideo potest in eis esse culpa, licet non major quam venialis. Loquendo ergo de singulis actibus et de omnibus divisim, non potest de potestate dubitari, ut recte tradit D. Thomas 1. 2, quæst. 74, art. 3, ad 2, et est communis doctrina.

3. *Tertia suppositio, cum auxiliis specialibus posse vitari omnia venialia collective, et per totam vitam.* — *Rejicitur error.* — Tertio, suppono ut certum esse possibile homini per donum gratiæ vitare perseveranter et collective omnia peccata venialia per longum tempus, vel etiam per totam vitam diuturnam. Hoc supponunt Augustinus, Hieronymus et omnes sancti Patres infra citandi, estque certa fide tuendum; nam ita credit Ecclesia concessum esse sanctissimæ Virgini, ut tradit Concilium Tridentinum, sessione sexta, canon. vigesimo tertio. Posset autem quis dicere hoc quidem concedi posse homini lapso, si fomes ejus extinguatur, vel saltem ligetur, sicut beatissimæ Virgini concessum est; et hoc tantum esse de fide definitum. Quia Concilium solum dicit *posse hominem justum vitare omnia peccata venialia per totam vitam, ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beatissima Virgine tenet Ecclesia.* Ergo solum est certum posse hoc privilegium concedi eo modo quo concessum est Virgini, utique per ablationem fomitis. At vero nihilominus contendere quis potest non posse fieri ut homo lapsus maneat sub fomite, et omnia venialia peccata, etiam ex surreptione, perseveranter evitet. Et potest hæc sententia fundari in D. Thoma, 3 p., quæst. 41, artic. 1, ubi sentit necessarium fuisse carere Christum omni fomitis titillatione, quia alias veniale peccatum in illo esse potuisset. Sed, licet isto modo non tam clare contradicatur Concilio, nihilominus omnino falsum et erroneum esse censeo; tum quia Concilium et alii Patres indifferenter et sine limitatione loquuntur, et vane ac sine fundamento illo modo limitarentur; tum maxime quia res ipsa est evidentissima, suppositis duobus principiis, uno de fide certo, alio evidente per experientiam et rationem.

4. *De fide est, motum concupiscentiæ omnino indeliberatum non esse peccatum.* — Principium de fide certum est, motum concupiscentiæ primo primum sine aliquali assensione libera voluntatis, nullum esse peccatum; ita enim definitur in Concilio Tridentino, sess. 5, c. 5, ex Paulo, ad Rom. 8, dicente: *Nihil damnationis est in Christo Jesu his qui non secundum carnem ambulant;* ambulare enim secundum carnem, est concupiscentiæ inordinatæ aliquo modo consentire. Et ideo optime colligit Concilium, *concupiscentiam non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus nocere non valere.* Ac proinde nec peccatum veniale esse posse, quia peccatum veniale non parum nocet, et aliquid damnationis est, licet non æternæ. Atque hinc stabilitur aliud principium, scilicet, posse justum interdum pati motus concupiscentiæ, priusquam possit illos ullo modo præcavere. Hoc enim evidenter supponitur a Concilio et a Paulo in locis citatis. Et clarius in toto c. 7 ad Rom., præsertim sub finem, quando loquitur de homine justificato, de quo patiente motum concupiscentiæ sic dicitur: *Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* Et clarius in ultimis verbis totius capitis: *Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* Idem supponunt omnes Patres allegati capite præcedenti, et præsertim Augustinus, 3 contra Julianum, cap. 3 et 15, inducens ad hoc verba Jacobi: *Concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum;* et illud Eccles. 18: *Post concupiscentias tuas ne eas.* Denique experientia id ostendit, et ratio convincit, quia cognitio hominis incipit a sensu qui proxime excitat appetitum sensitivum, in quo fomes residet; objecta autem sensibilia nobis incautis sæpissime occurrunt, priusquam advertere valeamus; occurrentia autem objecta possunt excitare motus fomitis, ut per se notum est; ergo duplici ratione possunt hi motus nobis invitis insurgere: una est, quia sæpe vitare non possumus quin objecta occurrant; alia est, quia, præsentato objecto, naturali quadam necessitate movet, et eadem fere necessitate oriri solet motus fomitis, ita ut etiam postquam excitatus est non sit in potestate hominis illud auferre.

5. *Primum corollarium. — Secundum corollarium. — De qua gratia præcedens corollarium intelligatur.*— His ergo duobus principiis positis evidenter concluditur posse hominem pati motum fomitis sine ulla culpa, non minus vigilando quam dormiendo, si in vigilia etiam nullo modo consentiat, ut egregie docuit Augustinus, libr. 1 de Civitate, cap. 25, et 12 de Trinit., cap. 7, et aliis locis infra citandis; et Gregorius in respons. ult. ad Augustinum Angliæ Episcopum, et lib. 6 in Reg., cap. 2, ad finem. Et hinc ulterius colligimus quod intendimus, posse hominem, etiam subjectum fomiti, per gratiam ita strenue pugnare ut nunquam venialiter peccet, seu a fomite vincatur, quia gratia Dei efficacior est quam fomes cum omnibus motibus suis, et quam omnes peccandi occasiones; ergo contra efficaciam et dignitatem divinæ gratiæ est, dicere per illam non posse conferri homini lapso et fomiti subjecto ut nunquam ratione illius vel leviter delinquat. Explicatur præterea, quia gratia potest conferre semel homini ut fomiti integre resistat, et postea, si necessarium fuerit, poterit majores vires præbere ut iterum resistat, et ita discurrendo per singulas occasiones potest semper augere vires, et interdum vim tentationis minuere, vel occasionem peccandi auferre, vel quoties offertur motus concupiscentiæ, excitare mentem congrue ad resistendum illi; ergo poterit etiam ab omni prorsus veniali lapsu quovis tempore talem hominem præservare. Hoc enim argumentum, quod non est efficax in libero arbitrio hominis, quando in illo fit, in divina gratia evidentissime concludit, quia liberum arbitrium hominis est fragile, et pendet a ratione imperfecta, et a corpore fragili et mutabili, et ab infinitis occasionibus externis quæ multipliciter variantur, et ideo non potest suis viribus esse constans. At vero divina gratia est de se efficacissima et perfectissima, et quicquid semel operatur, est semper æque potens ad operandum et excitandum, præveniendum et adjuvandum, sicut in quacumque occasione oportuerit, et ideo non minus potest victoriam omnium præstare quam singulorum. Denique hoc totum includunt verba illa Pauli : *Quis me liberabit a corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum ;* non enim loquitur de tali liberatione a corpore, ut ejus fomes non sentiatur, sed quæ illo non obstante ab omni culpa immunem conservet. Non est ergo dubium quin aliqua Christi gratia possit hanc victoriam præstare. Difficultas vero est an ea quæ nunc datur justis et offertur, præsertim in lege gratiæ, talis sit ut cum illa possit homo vitare omnia peccata venialia per totam vitam. Potestque tractari questio de potestate et de effectu ; quia vero sunt questiones connexæ, simul de illis dicemus.

6. *De gratiæ auxiliis ordinariis intelligi, suadetur primo ex Scriptura.*—Pars ergo affirmans suaderi potest ex illis Scripturæ locis, quibus ab omni peccato abstinere, et immaculatos ac puros esse præcipimur, aut qui tales sunt laudantur et commendantur, nam exhortatio potestatem, et laus etiam effectum supponit. Hujusmodi est illud : *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini*, Psalm. 118; et Psalm. 14 : *Domine quis habitabit*, etc., *qui ingreditur sine macula et operatur justitiam.* Item illud : *Perfecti estote in conspectu Domini Dei vestri*, Deuter. 18; item illud : *Estote perfecti, sicut et Pater vester perfectus est,* Matth. 5; et illud Joann. 3 : *Omnis qui natus est ex Deo, non peccat, sed generatio Dei conservat eum, et malignus non tangit eum ;* et quod, Genes. 16 et 17, Abrahæ dixit Deus : *Ambula coram me, et esto perfectus ;* et Luc., c. 1, dicitur de Zacharia et Elisabeth quod *erant justi ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis, et justificationibus ejus sine querela.* Denique ad Ephes. 5 de Christo dicit Paulus : *Dilexit Ecclesiam, et tradidit semetipsum pro ea, ut exhiberet eam non habentem maculam, neque rugam, neque aliquid hujusmodi, sed ut sit sancta et immaculata,* etc. Ergo per Christi gratiam potest hoc impleri in sua Ecclesia, saltem quoad aliqua præcipua membra ejus.

7. *Secundo ab oratione.*—Secundum argumentum sumitur ab oratione ; petimus enim a Deo auxilium ad omnia peccata semper et sine exceptione vel diminutione vitanda; non potest autem peti a Deo per Christum, nisi quod ejus gratia facere possumus, alias impossibile esset talem orationem vere, et ex animo, et cum fiducia facere; ergo. Major patet ex oratione Dominica : *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo.* Item ex oratione Pauli, 2 Corinth. 13 : *Oramus autem Deum ut nihil mali faciatis.* Et Ecclesia in Prima orat quotidie, *ut in hac die ad nullum declinemus peccatum.* In qua oratione supponit posse nos id quotidie impetrare, ac subinde posse hoc modo per totum vitæ tempus ad nullum peccatum declinare. Item

in publicis Litaniis orat : *Ab omni peccato libera nos, Domine;* non loquitur autem de solis peccatis mortalibus, sed etiam de venialibus, tum quia est distributio absoluta et universalis, sæpiusque repetita; tum etiam quia in quodam Hymno feriæ quintæ specialiter postulat : *Nihil loquamur subdolum, volvamus obscurum nihil; sic tota decurrat dies, nec lingua mendax, nec manus, oculi nec peccent lubrici, nec noxa corpus inquinet.* Quibus verbis potissima genera peccatorum venialium comprehenduntur.

8. *Tertio, ex Patribus.*—Tertio, principaliter argumentor auctoritate Patrum; nam, licet sæpius doceant contra Pelagium non posse hominem suis viribus sine peccato veniali vivere, nihilominus vel sentiunt, vel nobis dant facultatem sentiendi, per auxilium gratiæ et posse fieri, et a multis factum esse. Probatur primo ex Gelasio, 1 in disp. contra Pelag., quæ habetur tom. 1 Epist. Pontif., post epist. 5 ejusdem Gelasii, ubi, postquam docuit immunitatem a peccato non posse haberi possibilitate naturæ, subdit : *Sin vero quisquam non possibilitate facultatis humanæ, sed per divinam gratiam hoc asserat in hac vita quibuslibet sanctis posse conferri, bene quidem facit (nam Dei dono cuncta possibilia sunt) talia confidenter opinari et sperare fideliter.* Unde sentit non tantum esse hoc possibile per potentiam absolutam, vel per gratiam singularissimam quæ nemini vel paucissimis concedatur, sed per donum quod et quibuslibet sanctis offerri soleat, et cum fide confidenter peti possit. Et deinde subdit : *Sed utrum aliqui tales extiterint, qui usquam ad hanc perfectionem vitæ præsentis accederent, sicut nusquam evidenter astruitur, sic nos facile firmare vel infirmare non convenit.* Per quæ verba non prohibet sentire vel affirmare hoc donum aliquibus concedi, licet moderationem in hoc consulat, non tantum in affirmando, sed etiam in negando. Præterea, D. Augustinus, qui pro contraria sententia solet vehementius pugnare, in lib. 2 de Peccat. origin., cap. 11, refert Pelagium, cum in Concilio Palæstino illi esset objectum quod diceret posse hominem esse sine peccato, ipsum respondisse, *cum Dei adjutorio et gratia posse esse sine peccato*, et Concilium judicasse Pelagium recte respondisse. De quo Concilii judicio Augustinus nihil ibi refert; unde tacendo, idem confiteri videtur. Idem vero Augustinus, in lib. de Gestis illius Concilii, quem in initio hujus operis edidimus, idem responsum Pelagii et judicium Concilii in cap. 7 pertractans, solum redarguit Pelagium quod subdole sub nomine adjutorii legem, et sub nomine gratiæ arbitrii libertatem, vel quid simile intellexerit, et Patres illius Concilii excusat quod Pelagii responsum acceptaverint, eo quod sincere illum de vera gratia loqui existimaverunt. Unde colligimus etiam ipsum Augustinum approbare propositionem illam de vero gratiæ adjutorio intellectam : Potest homo cum adjutorio gratiæ esse anamartithon, id est, sine peccato. Refertur præterea ibi, cap. 6, addidisse Pelagium in Responsione sua : *Non autem diximus quod inveniatur aliquis ab infantia usque ad senectam qui nusquam peccaverit, sed quod a peccatis conversus proprio labore et Dei gratia possit esse sine peccato,* in quo etiam illum vel mendacii vel oblivionis redarguit in cap. 7, *quia in quodam libro suo apertissime dixit Abel justum nunquam omnino peccasse.* Præterea idem Augustinus, epist. 95, refert quosdam sensisse aliquos per Christi gratiam post conversionem sine peccato vivere, et non hoc damnat, sed ad summum dicit esse errorem humanum tolerabilem, quo quis elaboranda et optanda affirmat, etiamsi quod affirmat non possit ostendere. Et libro secundo de Peccator. merit., cap. 6 : *Qui dicunt* (ait) *esse posse hominem in hac vita sine peccato, non est eis continuo incauta temeritate obsistendum. Si enim esse posse negaverimus, et hominis libero arbitrio, qui hoc volendo appetit, et Dei virtuti ac misericordiæ qui hoc aliquando efficit, derogabimus.* Et, in epist. 89, quæst. 1, in fine, dicit tolerandum esse qui hanc immunitatem alicui per Christi gratiam concesserit. Idem sentit in lib. de Natur. et grat., c. 42, 60, usque ad 69, et aliis infra citandis. Quæ omnia pro his quæ dicemus notanda sunt.

9. *Quarto, ex vulgari alio Ambrosii testimonio. —Ultimo ex conjecturis. — Vide lib. 1 Gen. ad litt., c. 8.*—Quarto, addere possumus vulgare testimonium Ambrosii, Luc. 1, ubi ex verbis illis : *Erant autem ambo justi incedentes in justificationibus Domini sine querela,* impugnat eos *qui sine peccatis frequentius homines putant esse non posse,* et distinctione utitur, nam, si intelligant neminem esse qui nunquam peccaverit, verum est; si vero dicant neminem post perfectam conversionem posse in posterum omni abstinere peccato : *Non possum* (inquit) *in eorum venire sententiam.* Et videtur etiam de venialibus loqui, tum quia de his loquebantur auctores

a quorum sententia recedit, tum quia absolute et sine restrictione omnia negat, tum quia allegat illud ad Ephes. 5 : *Non habentem maculam, neque rugam.* Et sine dubio Augustinus cum aliis quatuor Episcopis, in epistol. 95 ad Innocent., circa finem, ita hunc locum Ambrosii intellexit, nam, licet Ambrosium non nominet, apertissime de illo loquitur, et licet sententiam non damnet, illam Pontifici considerandam proponit. Denique adduntur conjecturæ. Prima sumitur ex fine redemptionis Christi ; venit enim ut dissolvat opera diaboli, et ut excludat peccatum, et ut iota unum aut unus apex a lege Domini non prætereat ; id est, ut sine ulla vel minima transgressione perficiatur, ut exponit Chrysostomus, Matthæi 5, et Ambrosius, serm. 1 in Psal. 118, vers. 4; ergo gratia Christi danda est in ea sufficientia et efficacia, ut illum effectum in aliquibus vel in multis etiam consequatur. Secunda sumitur ex inductione quadam ; quæ enim sunt peccata venialia, quæ a sanctis et perfectis viris non omnino vitantur ? aut enim sunt externa verborum et operum, et hæc nimis crassa sunt, quæ a viris religiosis, etiam non nimium perfectis vitantur, ut etiam Augustinus fatetur, libr. de Sancta Virgin., cap. 53; aut sunt interna, et hæc vix interius concipiuntur quin exterius se prodant ; cum ergo Apostoli, verbi gratia, nullum externum signum peccati dederint, nec in eorum dictis, vel scriptis, vel historiis legatur, quid prohibet credere quod per gratiam Dei a die Pentecostes nihil omnino peccaverint? Nam quod Petrus vel Paulus de peccato argui solent propter factum quod ipse Paulus narrat, ad Galat. 2, sine utriusque peccato, etiam levi, facile defenditur, ut in libr. 12 de Legibus videri potest. Tertia sumi potest ex illo principio juris, quod qui non probatur malus, præsumitur bonus; nullo autem sufficienti testimonio vel argumento totum genus humanum per Christum redemptum, ita probatur malum, ut nulla ejus persona fomiti subjecta illum plene vicerit, et sine ullo peccato legem Dei perfecte custodierit, etiam per divinæ gratiæ auxilium ; ergo non est facile hoc judicandum, maxime cum nos moneat Augustinus quod in his rebus quæ nostram scientiam superant, et salva fide possunt varias admittere sententias, non est facile sententia præcipitanda.

10. *Præmittitur ex Tridentino regula fidei, non posse omnia venialia vitari citra privilegium.* — His non obstantibus, statuenda imprimis est regula fidei : *Neminem in tota vita mortali posse peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio.* Illam enim eisdem verbis tradit Concilium Tridentinum, sess. 6, canon. 23. Itaque sub his verbis nullus catholicus potest de hac veritate dubitare. Sed ut res intelligatur, et tollatur occasio eludendi doctrinam Concilii, explicare oportet primo quid Concilium intellexerit nomine *specialis privilegii,* vel cur illud sic appellaverit; secundo, de qua impotentia loquatur, cum dicit hominem non posse vitare omnia peccata sine tali privilegio, an de physica, vel morali? Circa primum, ratio dubitandi est, quia ad vitandum cum effectu omnia peccata venialia per totam vitam, sufficit auxilium congruum datum a Deo in omnibus temporibus, et totius vitæ momentis ac occasionibus, in quibus necessarium esse possit tale auxilium ad vitandum peccatum ; nam, si omnia talia auxilia congrua sint, infallibiliter effectum habebunt. At vero dare auxilia congrua, etiam majora et frequentiora quam debeantur vel communiter dari soleant, non potest dici speciale privilegium; ergo sine speciali privilegio per auxilium speciale poterunt justi vitare omnia peccata per totam vitam. Minor probatur primo, quia alias non posset justus perseverare in gratia sine speciali privilegio, quia non potest perseverare sine specialibus auxiliis congruis, et certa et speciali successione datis, nam hoc ipsum sufficit formaliter ad cavenda venialia, licet materialiter (ut ita dicam) alia sint, vel majora auxilia. Et ratio a priori est, quia privilegium proprie est contra legem ; nulla est autem a Deo lata lex ut omnes homines aliquando peccent, vel eis non dentur auxilia efficacia ad nunquam peccandum. Quo argumento convictus, Vega, lib. 14, in Trident., c. ult., dicit vocasse Concilium privilegium, speciale auxilium, quod raro datur ; quamvis non sit exceptio ab aliqua generali lege. Sed, ut opinor, non satis explicat mentem Concilii.

11. *Triplex est auxilium speciale pro regula illa Concilii explicanda.* — Ut ergo illam declaremus, adverto triplex esse posse speciale auxilium vel donum gratiæ : unum dici potest secundum legem, aliud supra legem, et tertium contra legem. Exemplum primi est in dono perseverantiæ, nam illud speciale est, datur autem secundum legem ordinariam. Nam, quia necessarium est, ut aliqui homines cum effectu serventur, ideo ad or-

dinariam legem pertinet ut detur viatoribus perseverantiæ donum, unde generatim sumptum dici potest ex decentia prudentissimæ providentiæ divinæ, quamvis dari huic potius quam illi, sit ex libera electione Dei. Et ad hoc membrum pertinent multa alia specialia auxilia quæ secundum ordinariam providentiam Deus confert hominibus. Exemplum secundi esse potest confirmatio in gratia, quatenus aliquid addit ultra donum perseverantiæ. Nam tale donum nec pertinet ad ordinariam providentiam gratiæ, nec etiam est contra aliquam generalem legem, et ideo recte dicitur esse supra legem. Et ad hoc membrum pertinent omnes favores gratiæ, qui non solum sunt speciales, sed etiam extraordinarii, quamvis non sint contra ullam legem, et possunt non immerito vocari privilegia, quamvis non in omni rigore, et talia privilegia frequentiora esse solent. Exemplum tertii esse potest conceptio absque peccato originali, nam illa non solum est supra, sed etiam contra legem. Imo idem suo modo invenitur in sanctificatione in utero; idem existimo de ablatione fomitis in hac vita, præsertim in toto tempore, et in omni materia, ut dixi. Et hoc est rigorosum privilegium, cujus est in aliquo derogare legi. Soletque tale privilegium in ordine gratiæ esse singulare vel rarum, et in hoc sensu dicitur speciale.

12. *Prima assertio : sensus Concilii Tridentini est de tertii ordinis auxiliis.* — Dico ergo privilegium vitandi omnia peccata venialia, tam deliberata quam surreptitia, per totam vitam, pertinere ad hunc tertium ordinem, et in hoc sensu locutum esse Concilium. Quia, ut videbimus, generales regulæ Scripturæ sunt, neminem in hac vita vivere sine peccato, et ideo tale privilegium est exceptio a regula, et hoc modo dicitur esse contra legem. Nec oportet ut lex Dei non sit quod homo aliquando peccet, sed sufficit ut lex Dei sit in omnibus id permittere, vel quod sit lex Dei ut homo recipiat gratiam in tali mensura secundum statutam providentiam, ex qua sequitur ut interdum ex fragilitate singuli labantur, saltem venialiter. Quod potuit a Deo juste fieri, vel in culpam originalis peccati, vel ad custodiam humilitatis justorum, vel ad ostensionem gratiæ et justitiæ suæ. Et in hoc genere, specialissimum privilegium est quod pro tota vita, et in omni materia conceditur. Possunt vero dari minora quidem, licet etiam specialia auxilia ad vitanda peccata venialia, vel in una materia, vel ea tantum quæ deliberata sunt, vel saltem pro aliquo tempore vitæ, et talia auxilia ad secundum ordinem specialis privilegii pertinebunt, quia, licet magna et rara sint, contra nullam ordinariam legem esse videntur. Et hæc declaratio ex sequentibus magis confirmabitur.

13. *Altera difficultas Tridentino proponitur.* — Nam tunc oritur alia difficultas tacta, cur, scilicet, dixerit Concilium non posse hominem sine dicto speciali privilegio omnia peccata vitare, quia aliud est non facere, aliud non posse; licet autem illud privilegium sit necessarium ut homo evitet peccata, non tamen ut possit illa vitare. Probatur prior pars assumpta, quia auxilium congruum non est necessarium, ut homo possit amare Deum, verbi gratia, nam sufficiens auxilium satis est, et nihilominus est necessarium ut homo Deum amet, ut ex dictis supra de auxilio sufficienti et efficaci compertum est. Unde facile probatur altera pars, quia negari non potest quin omnes homines justi habeant sufficiens auxilium ad vitanda omnia venialia peccata, alias non peccarent illa non vitando ; ergo per illud auxilium simpliciter possunt vitare omnia illa peccata, et sine peccato veniali vivere ; ergo sine speciali privilegio id possunt, quia illud auxilium sufficiens tantum, non est speciale privilegium, quanquam ad vitandum illa cum effectu sit necessarium illud privilegium. Et confirmatur a simili, quia omnis homo justus potest perseverare in gratia, si velit, quia ad hoc sufficiens auxilium habet, et satis est, ut idem Concilium, cap. 11 et 13, plane docet; et nihilominus ad perseverandum cum effectu, speciale donum necessarium est, ut idem Concilium, can. 16, supponit. Cur ergo de potestate ad vitanda peccata venialia aliter loquetur Concilium ? In hoc puncto multum laborat Vega, in dicto lib. 14, a c. 7, usque ad finem. Nam ipse, in c. 21, multis argumentis contendit probare, posse justos cum Dei gratia vitare omnia peccata venialia per totam vitam, non tantum singula, seu divisive, sed etiam collective ; intelligit autem per gratiam communem, sine speciali privilegio, alias frustra laboraret, et falso posse illud per gratiam esse tantum physicum et non morale diceret, quia per gratiam includentem speciale privilegium, non solum physice sed etiam moraliter potest justus vitare omnia peccata. Denique propterea timuit ne ille modus loquendi Concilio contrarius videretur, et ideo in cap. ult., ad illud res-

pondet, Concilium locutum esse de impossibilitate morali, se autem loqui de potestate physica. Et impotentiam moralem, cum qua simul esse potest potentia physica, declarat esse quando cum tali potentia res non potest fieri, nisi rarissime et difficillime.

14. *Assertio secunda: infallibile est omnino justos sine speciali gratiæ privilegio per totam vitam omnia peccata venialia non vitaturos.* — Nihilominus dico secundo sine speciali gratiæ privilegio ita non posse justos per totam vitam venialia peccata vitare, ut id sit infallibile, et nunquam oppositum contingat nec contingere valeat. Hæc assertio sufficienter probatur, quia necessaria est ut definitio Concilii absolutam veritatem habeat. Quia si vel in uno homine posset contingere ut illa duo conjungerentur, scilicet carere speciali privilegio, et nihilominus cavere omne peccatum veniale per totam vitam, propositio Concilii esset simpliciter falsa; nam est absoluta et universalis, ad cujus falsitatem satis est quod in uno deficiat; tum maxime quia, si contingere posset aliquem vitare omnia peccata venialia per totam vitam, sine illo speciali privilegio, argumentum esset alios etiam multos posse moraliter id facere, et sua negligentia et desidia id non facere. Et ita definitio Concilii nec logice, ut aiunt, seu physice, verum etiam neque moraliter in rigore vera esset. Eo vel maxime quod in his doctrinalibus definitionibus sincera veritas et proprietas verborum servanda est.

15. *Explicatur a simili.* — Potestque a simili explicari, nam cum Concilium definit sine prævenienti Spiritus Sancti inspiratione ejusque adjutorio, neminem credere posse, sicut oportet, etc., ita est accipiendum ut omnino repugnet hæc duo simul conjungi, scilicet aliquem carere inspiratione Spiritus Sancti, et credere sicut oportet; neque hic admittere possumus exceptionem, nec talem impossibilitatem moralem, quæ solum dicat magnam difficultatem, et rarum eventum in opposito effectu credendi, sicut oportet, sine Spiritus Sancti inspiratione. Et similiter, cum dicitur neminem posse salvari sine speciali perseverantiæ dono, absolute et simpliciter intelligendum est repugnantiam in opposito statu inveniri, scilicet, quod aliquis carens perseverantiæ dono salvetur. Possumus denique ad hoc applicare frequentem modum argumentandi Augustini: nam ex eo quod Christus dixit: *Sine me nihil potestis facere*, inferre solet neque plures, neque unum, neque per longum, neque per breve tempus, neque multum, neque parum posse sine Christo facere, quod scilicet ad salutem conferat; et quia dixit: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*, colligit nunquam neque ullo modo fieri posse ut aliquis veniat non tractus. Concilium autem hunc modum loquendi imitatum est in definitione quam tractamus. Ergo vera impossibilitas est in illis verbis salvanda, ita ut oppositum semper et infallibiliter repugnet, sive dicatur impossibilitas composita, sive moralis, quæ huic veritati non repugnet.

16. *Confirmatur secundo communi modo loquendi Patrum.* — Potest præterea hoc confirmari ex communi modo loquendi Hieronymi, Augustini, et aliorum, quos statim referemus, quoniam absolute docent esse impossibile homini vitare omnia peccata venialia sine gratia, quos Patres etiam Scholastici statim allegandi imitantur. Et expresse impugnant Pelagium dicentem id non esse impossibile, sed difficile, et gratiam conferre, ut facilius, non vero ut absolute id facere possimus; intelligunt ergo repugnare omnino ut contingat, liberum arbitrium sine gratia evitare omnia venialia per totam vitam. Respondet Vega supra, Patres loqui de libero arbitrio per suas vires sine ullo auxilio gratiæ operante. Unde in c. 20 differentiam constituit inter liberum arbitrium nudum, destitutumque omni auxilio gratiæ, et arbitrium habens commune auxilium gratiæ, et habens privilegium speciale, et ita tres gradus seu status constituit. Nam in primo dicit arbitrium nec moraliter nec physice posse diu omnia mortalia peccata cavere; in secundo ait posse physice, non vero moraliter, et explicat hoc *moraliter*, quia non nisi cum magna difficultate et rarissime potest id facere; in tertio vero ait posse, et physice, et moraliter, et cum effectu id facere. Sed illa duo prima, vel non dicuntur consequenter, vel doctrinam mihi suspectam continent. Nam si in priori statu neget homini omnem potestatem physicam vitandi omnia venialia, falsa est doctrina, quia homo utens ratione, etiamsi gratiæ auxilium non habeat, libertatem habet aliquam ad vitanda omnia peccata venialia simpliciter loquendo; ergo etiam habet physicam potestatem. Antecedens probatur, tum quia tenetur illa vitare, præcepta autem non obligant, nisi ad id quod liberum est; tum etiam quia alias in eo non

peccaret, quia non peccatur nisi in eo quod libere fieri aut caveri potest. Consequentia vero probatur, quia libertas non est sine aliqua potestate : ergo saltem physica necessaria est. Et confirmatur ad hominem, quia hoc fere argumento variis modis proposito probat idem auctor, c. 21, justum per communem gratiam habere potestatem physicam ad vitanda omnia venialia; ergo vel male negat hanc potentiam physicam homini utenti sola ratione et libertate sine ullo auxilio gratiæ, vel sentit hominem sine gratia in pura natura consideratum nullam habere libertatem ad vitanda omnia peccata, et consequenter nec teneri ad omnia vitanda, quod dici non potest, alias in tali homine illa nulla essent peccata. Quapropter illa potestas physica in duobus illis primis statibus aliquo modo admittenda est; solum enim consistit in libertate ad singula vitanda, quæ in utroque invenitur, ut clare docet D. Thomas 1. 2, quæst. 74, art. 3, ad 2, solumque potest esse differentia secundum magis, et minus, quia illa potentia physica major est in eo, qui habet gratiam cum communi auxilio, quam in eo qui omni gratia caret. Unde etiam fiet ut in particulari plura venialia peccata ille evitet, quam iste, quia simpliciter habet majores vires.

17. *Corollarium ex dictis.*— Atque hinc inferimus quod sicut in primo statu, licet homo carens omni gratia habeat physicam potentiam ad vitanda omnia venialia, nihilominus dicitur simpliciter non posse in eo statu illa vitare, ita in secundo statu simpliciter dicendum est non posse illa vitare cum sola illa gratia, vel sine privilegio speciali, ut Concilium locutum est. Quod si fortasse dicat Vega esse differentiam inter illos duos status, quod in priori impotentia moralis est simpliciter, quia nunquam omnino potest aliud evenire, in secundo vero impotentia est secundum quid, quia solum difficulter et raro potest oppositum evenire, in hoc etiam dico doctrinam mihi esse suspectam quoad hanc posteriorem partem, propter definitionem Concilii, et quæ circa illam notavi. Quare secundum hoc etiam discrimen non censeo esse verum; in utroque enim statu impotentia est impotentia simpliciter, nam cum illa nunquam stat, oppositum conjungi : unde, licet recte vocetur moralis, ut non excludat potentiam physicam, nec libertatem circa singula peccata, non est tamen moralis in eo sensu quod sit tantum secundum quid, quia oppositum raro et difficulter evenit. Potest enim esse impotentia moralis, et esse simpliciter impotentia, quia impedimenta et occasiones ex quibus provenit tales sunt, ut libere ac moraliter vinci debeant, et ad hoc non sufficiunt humanæ vires, non solum solæ, sed etiam solo communi auxilio gratiæ adjutæ; nam, licet illa auxilia sufficiant ad singula et ad plura, non tamen collective ad omnia. Nam quod hujusmodi impotentia moralis esse possit impotentia simpliciter, licet physicam libertatem in singulis supponat, in primo libro fuse tractatum et ostensum est, et argumenta vulgaria quæ hic fieri solent, a potestate ad singula inferendo potestatem ad omnia, ejusdem rationis sunt cum his quæ de potestate ad vitanda peccata mortalia ibi tractavimus, et ideo hic illa repetere non est necesse. Igitur quoad potestatem moralem etiam conveniunt illi duo priores status liberi arbitrii, quod in neutro habet potestatem simpliciter ad vitanda omnia peccata per totam vitam, et ideo in solo tertio talis potentia moralis invenitur; imo, talis est ut semper habeat effectum, quia illa singularis gratia non datur nisi per auxilia congrua continuata, et ideo recte dixit Concilium, eum, qui hac gratia caret, absolute non posse vitare talia peccata omnia, quia habet moralem impotentiam simpliciter, et Concilium, in eo ipso quod de impotentia ad totam collectionem locutum est, de morali impotentia intelligi necesse est, quia respectu totius collectionis non consideratur potentia physica nuda, sed ut libero ac morali modo ad totum illum effectum constanter determinanda est.

18. *Assertio tertia : homines quantumvis perfecti non vitarunt omnia venialia.* — *Probatur primo ex Scriptura.* — Hinc tertio dicimus absolute dicendum esse, justos et sanctos homines, quantumvis perfectos, in hac vita non omnia peccata venialia vitasse. Hæc assertio sub his terminis est non solum vera, sed etiam Theologice certa. Primo, quia ita loquuntur Scripturæ, Ecclesiastes 7, 3 Reg. 8, et 2 Paralip. 6 : *Non est homo justus in terra, qui faciat bonum, et non peccet;* Proverb. 23 : *Septies in die cadit justus;* Jac. 13 : *In multis offendimus omnes;* 1 Joan. 1 : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Nam licet hæc verba et cætera omnia varias habeant expositiones, quas nunc expendere non est opus, nihilominus hæc de venialibus peccatis communior est, magisque

a Patribus, quos allegavimus, recepta. Et simili modo exponi solent verba illa Psal. 142: *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*, id est, non erit justus, ut nullum omnino peccatum committat. Propter quod dicitur Psal. 31 : *Pro hac* (id est, pro peccatorum remissione) *orabit ad te sanctus in tempore opportuno*, utique hujus vitæ. Quia nullus est ita sanctus, qui non interdum aliqua peccatorum remissione indigeat.

19. *Secundo ex Conciliis.* — Secundo probatur hæc regula, quia ita loquuntur Concilia, præsertim Tridentinum, sess. 6, c. 11 : *Licet in hac mortali vita* (inquit), *quantumvis justi et sancti, in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi. Nam justorum illa vox est humilis et verax : Dimitte nobis debita nostra.* In quibus verbis apertissime usurpavit Concilium, et confirmare voluit doctrinam Concilii Milevitani, cap. 7 et 8. Ubi etiam alia testimonia a nobis citata ad hoc probandum inducit, Concilium autem Tridentinum ab illis abstinuit, quia varias habere possunt expositiones. Quod vero spectat ad petitionem illam orationis Dominicæ, aperte docet cum Concilio Milevitano, dubitandum non esse quin etiam a justis et sanctis ex corde dicenda sit propter propria debita, quæ quotidie ex levibus peccatis contrahunt.

20. *Tertio ex Patribus.* — Tertio, tradiderunt ex professo regulam hanc antiqui Patres, ante et post Pelagium. Ante illum, imprimis Cyprianus sermone de Opere et eleemosyn., in principio, ubi eleemosynam commendans ait : *Qui sine aliquo conscientiæ vulnere esse non possumus, medelis spiritualibus vulnera nostra curemus. Nec quisquam sibi de puro et immaculato corde blandiatur, ut innocentia sua fretus medicinam non putet adhibendam esse vulneribus*, etc. Et infra : *Nemo esse sine peccato potest, et quisquis se inculpatum dixerit, aut superbus, aut stultus est ;* et infra : *Cum sciat non deesse sanitatis vulnera.* Ubi aperte loquitur de justificatis, et inducit aliqua ex testimoniis Scripturæ sacræ supra citatis. Et ita hunc locum Cypriani allegavit Augustinus, lib. 2 contra Julian., cap. 8. Similia verba legimus in Cyprian., lib. de Orat. Domin., circa verba illa quintæ petitionis : *Dimitte nobis debita nostra.* Et allegatur ab Augustino, de Bono persever., cap. 5. Item Cyprianus, lib. 3 ad Quirin., cap. 54, allegatus etiam ab Augustino, lib. 4 contra duos epistol. Pelag., cap. 10, et ab Hieronymo, Dialog. 1 contr. Pelagian. Consentit Nazianzenus, Orat. 15, quæ est consolatoria ob plagam grandinis, circa finem, ubi inter alia dicit : *Cognoscamus quod penitus nihil peccare supra hominis sit vires, ac Dei solius.* Simili modo, orat. 4, quæ est secunda contr. Julian., dixit : *A peccato penitus liberum esse, Deus supra humanam naturam ordinavit.* Et clarius orat. 20 dicit non tantum vulgares homines, sed etiam præstantissimos viros huic fragilitati esse obnoxios. Favet etiam Iren., lib. 3, cap. 37, quatenus dicit Deum intulisse mortem homini, *ut non perseveraret semper transgressor, neque immortale esset, quod esset circa eum peccatum.* Citatur etiam pro hac parte Ambrosius super Isaiam, ab Augustino, lib. de Grat. Christi, c. 49 et 50. Sed illum locum in operibus, quæ nunc habemus, non invenio. Potest autem allegari in Psalm. 118, Octonar. 16, circa id : *Fac cum servo tuo secundum misericordiam tuam;* ait enim nullum justum posse aliter orare, *quia nemo est qui non peccet ;* idem in lib. de Noe et Arca, c. 33, ubi ait Deum alleviare ærumnas hominum, quia scit *quod penitus peccata hominum auferri nequeant. Tanquam in proverbio* (ait), *si quis rete subtili haurire cupiat aquam, sic qui malitiam ex pectoribus hominum conatur auferre ;* et infra dicit : *Ex adolescentia crescit malitia, licet alibi legerimus quod non sit sine peccato unius diei infans.* Et exponit hoc esse dictum propter peccatum infantiæ, utique originale ; diligentia autem et studium peccandi incipit a juventute. Et libr. de Interpellat. Job, c. 6 : *Peccasse conditionis est, quia nemo immunis, lapsus suos cognoscit justus, sed absolutio hominis in Dei miseratione, non in hominis potestate.* Et in Psalm. 41, ad illa verba : *Sitivit anima mea ad Deum*, etc. : *Justo* (inquit) *mori est lucrum, et grande lucrum carere peccato, delictorum illecebris non moveri ;* sentiens hoc lucrum non nisi post mortem homini conferri; unde adjungit : *Vivendo, damna contrahimus innocentiæ, morte finem erroris adipiscimur*, etc. Denique etiam in citato loco Luc. 1, fatetur hominem non permanere toto vitæ tempore sine omni peccato. Inclinat etiam in hanc partem Clemens Alexandrinus, lib. 1 Pædag., cap. 2. Ac denique possumus in hoc ordine ponere Chrysostomum, homil. 20 in Matth., ubi in fine numerat levia peccata, quæ dicit etiam a perfectis non omnino posse vitari. Et de eisdem levibus peccatis intelligendum est quod dicitur, homines non

posse sine peccato vivere. Citatur etiam in tom. 5, Homil. 28, ex variis, estque super Orat. Dominic.

21. *D. Hieronymus hanc doctrinam tradit latissime. — Plenius hoc divus Augustinus.* — Post Pelagium docuit late et ex professo hanc veritatem Hieronymus, in epistol. ad Ctesiphontem, et in tribus libris contra Pelagium. Videri tamen potest ab illo non sumi efficax testimonium, quia solum loquitur contra Pelagium, ostendendo non posse hominem, suis viribus et sine adjutorio gratiæ, sine peccatis vivere; unde non excludit innocentiam ex auxilio gratiæ, imo fatetur per illud esse possibilem. Sed, licet verum sit Hieronymum illud tantum directe contra Pelagium intendere, ut infirmitatem liberi arbitrii gratia destituti ostendat, nihilominus unum ex mediis, quo ad evidentius id concludendum utitur, est quia de facto etiam homines justi, et sub gratia viventes, tantam innocentiam non conservarunt. Nam, si liberum arbitrium etiam gratia communi adjutum sæpius cadit, longe evidentius est solum arbitrium sine gratia non posse peccata omnia vitare. Et simili modo loquitur, epistol. 151 ad Algas., quæst. 8. Idemque ad antiquiores Patres allegatos applicari potest; non enim contra Pelagium agunt, nec inter arbitrium per se vel per gratiam operans distinguunt, sed simpliciter de hominibus omnibus, etiam justis, docent non transigere vitam sine peccato, et ideo tam de arbitrio operante per gratiam quam sine illa loquuntur. Plenius vero et distinctius docuit veritatem hanc Augustinus in locis in præcedenti § allegatis, et in lib. de Natur. et grat., fere per totum, præsertim cap. 36 et 53, cum multis sequentibus, et toto lib. de Perfect. justit., et magna ex parte in libris de Peccator. merit. et remissione, præsertim lib. 2, cap. 7 et 8, et per plura sequentia, et lib. contra duas epistol. Pelag., cap. 14, ubi etiam peccatum generalius putat esse quam crimen, et ideo neminem carere peccato, licet crimine careat. Item, lib. de Spir. et litter., a principio, et lib. 3 contra duas epist. Pelagian., cap. 3; et serm. 2 de Verb. Apost., cap. 6; et lib. de Virgin., cap. 48 et 49; et Epist. 29 et 50; et licet in his locis aliquando solum Christum ab illa regula excipiat, tamen cum illo Virginem comprehendit, ut lib. de Natur. et grat., cap. 36, diserte declarat. Hinc etiam est illa sententia quam ex Augustino, lib. 15 de Civit., cap. 27, sumpsit Prosper in lib. Sentent., n. 168: *Justitia nostra, quamvis vera sit propter verum boni finem ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut magis remissione peccatorum constet quam perfectione virtutum.* Unde super Psalm. 142, ad illa verba: *Non intres in judicium cum servo tuo, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens: Expavesco* (inquit) *discuti, metuo judicari, quia nemo in hac mortali carne viventium veraciter potest dicere se peccati contagia non habere: cum etiam ipsi præcipue arietes ovium Christi sic orare jubeantur, ut dicant: Dimitte nobis debita nostra.* Similiter Fulgentius, de Fide ad Petr., cap. 41: *Firmissime tene* (ait) *et nullatenus dubites etiam justos, atque sanctos homines, exceptis iis qui baptizati parvuli sunt, sine peccato hic neminem vivere posse.* Hoc etiam ex professo docet Paulus Orosius, in Dial. de Liber. arbitr., ubi inter alia, cum Pelagius jactaret: *Cum volo, non pecco,* subdit: *Durum quidem ac difficile nec per omnia subest, sed tamen aliquando fieri posse non dubium est.* Item Gregorius, 18 Moral., capite 4, alias 5, ubi distinguit gravia et levia peccata, et hæc posteriora dicit etiam a justis omnino vitari non posse. Idem, lib. 21, cap. 9, inter crimen et peccatum distinguit, et ait: *In hac vita multi sine crimine, nullus vero esse sine peccatis valet,* etc. Et in lib. 32 Moral., c. 2: *Quis* (inquit) *inveniri potest qui, quamlibet perfectus sit, de otioso tamen sermone non peccet?* Et similia habet Beda, in id Joan. 1: *Ecce agnus Dei,* etc.; Bernardus, lib. de Præcept. et disp., et serm. de Cœna Domini, et epistola centesima quadragesima septima; Richardus, de S. Victor., Opusc. de Differentia venial. et mortal. peccati; quibus addi potest Cassianus, collat. 22, cap. 23.

22. *Ultimo, ratione probatur assertio.* — Ultimo, ratio hujus imperfectionis omnium justorum in lapsa natura viventium reddenda est ex principio posito in primis duabus assertionibus. In illis enim ostensum est non posse justos vitare omnia peccata venialia per totam vitam sine speciali privilegio; sed ea, quæ fieri non possunt sine speciali privilegio, generaliter loquendo, non fiunt in sanctis et justis, quia id quod fieri non potest, de facto non fit, et specialia privilegia omnibus de facto non conceduntur; ergo. Ratio autem illius impotentiæ sine speciali privilegio sumenda est ex ipsa intrinseca pugna fomitis, qua sancti, generaliter loquendo, non carent, ut supra probatum est, et illa posita difficillimum est etiam singulis motibus ita fortiter resistere, ut nec le-

viter homo impingatur; ergo omnibus simul erit moralis impossibilitas, nisi Spiritus Sanctus hanc curam specialissimam suscipiat; cum ergo hæc generalis non sit, e contrario erit generale justos aliquando cadere. Unde obiter intelligi potest in præsenti materia idem esse neminem Sanctorum hoc facere sine speciali privilegio, et non posse illud facere sine eodem privilegio, quia et non facere provenit ex impossibilitate, et quia hæc impossibilitas non omnino physica, sed moralis est, ut diximus, ideo ex difficultate totius collectionis, quæ tanta est ut a nemine vincatur, recte impossibilitas colligitur. Et ita Hieronymus ex negatione effectus colligit impossibilitatem, et similiter Augustinus indifferenter de utraque loquitur. Et quamvis interdum dicant posse justos vitare omnia hæc peccata, licet non faciant, ut præsertim videri potest in Augustino, lib. 2 de Peccator. merit., cap. 6 et sequentibus, et de Spirit. et litter., a principio, et in Hieronymo, Dialog. 1 contra Pelagium, loquuntur vel de potestate physica, seu ad singula, vel de potestate cum gratia non communi tantum, sed singulari, ut ex illorum discursu et consonantia dictorum facile constat.

23. *Dubium proponitur. — Prima sententia.* — Statim vero occurrit inquirendum an hæc regula patiatur exceptiones aliquas, vel plures, vel pauciores. Nam posse ad aliquos extendi et non paucos, sive determinando illorum personas, sine indefinite et confuse loquendo, catholici aliqui sensisse videntur, ut Elias Cretens., orat. 4 Nazianzen., § *Viri simul;* ait enim : *Multi quippe hoc Dei ope atque auxilio septi præstiterunt, ac supra hos omnes Dei Genitrix, quæ nec sordidis quidem cogitationibus unquam inquinata est.* Stapletonius autem, Actor. 15, versic. 10, ait aut nemini aut paucissimis id esse concessum; Claudius vero Guillal., Matth. 6, addit *paucis exceptis;* et ita de omnibus in utero sanctificatis id sentit Echius, de Prædest., centur. 3, in principio, et ita hoc tribuit probabiliter S. Joseph, quia putat fuisse in utero sanctificatum, et citat Gersonem, serm. de Nativ. Mariæ, consider. 3, alphab. 59, litter. S. Sed ille, licet dicat Josephum fuisse sanctificatum in utero, cum tanto gratiæ privilegio ut fomitem ejus reprimeret, nunquam dicit recepisse privilegium nunquam peccandi venialiter, sed ait fuisse repletum gratia : *Saltem mortale peccatum quodlibet superante.* Et ad summum sentit, in materia castitatis, et præsertim post matrimonium, nunquam peccasse venialiter, nec motus concupiscentiæ habuisse. Quod probabilissimum est propter decentiam Virginis, et alias congruentias quas ibi adducit. Inde autem non sequitur in omni materia veniali peccato semper caruisse. Nihilominus tamen id existimat probabile Echius, et idem diceret de Jeremia, propter illam generalem regulam de sanctificatis in utero, ex qua idem colligit de Joanne Baptista. Idemque sentit Cather., lib. de Prædest. Et ratio esse potest, quia hoc non excedit rigorem et proprietatem privilegii specialis; potest enim vere et proprie dici tale, licet aliquibus, paucis, videlicet, communicetur, et ita non repugnat Concilio Tridentino. Quod, licet de sola Virgine id affirmaverit, de aliis non negavit. Et Augustinus, lib. de Perfection. justit., in quo maxime pro contraria sententia pugnat, in fide concludit : *Non nimium existimo reluctandum, scio enim quibusdam esse visum, quorum de hac re sententiam non audeo reprehendere, quanquam nec defendere valeam.*

24. *Secunda sententia. — Assertio quarta : Privilegium carendi omni peccato per totam vitam soli Virgini potest et debet attribui.* — Nihilominus contraria sententia simpliciter est Augustini, ut ex eisdem verbis et ex omnibus locis supra citatis clare colligitur, et magis favent alii Patres allegati. Et sine dubio fuit sententia D. Thomæ, quæst. 114, art. 8, et in 2, distinct. 28, quæst. 1, art. 2, et de Verit., quæst. 22, art. 5, ad 7 ex prioribus, et q. 24, art. 1, ad 10, et dicit esse communiter receptam, ac merito, quia antiqui Scholastici jam allegati ita sentiunt, et idem nunc communius defenditur a modernis Theologis; Bellarmino, lib. de Amissione gratiæ, cap. 5; Soto, lib. 3 de Natur. et grat., cap. 3 et 4; Vega, lib. 14 in Trident., cap. 17; Ruardo, art. 7, contra Luther.; Driedo, lib. 1 de Grat. et lib. arbitr., tract. 1, cap. 5. Et mihi etiam hæc sententia omnino probatur, absolute loquendo. Ad majorem vero declarationem, distinguendum arbitror de toto tempore vitæ, vel de aliqua parte ejus; item de peccatis venialibus deliberatis vel indeliberatis. Et primo assero privilegium carendi omni peccato per totam vitam, nemini præter Virginem deberi aut posse attribui. Hoc probant omnia in tertia assertione adducta, et quæ in speciali de Joanne Baptista dixi, 3 part., tom. 2, disput. 24, section. 4. Addi etiam possunt exempla virorum sanctitate excellentium, quos legimus aliquando peccasse, quæ congerit Augus-

tinus in locis supra citatis, præsertim de Natura et Grat., cap. 36, et libr. 2 de Peccator. merit., a cap. 8. Ratio vero potissima est, quia hoc privilegium est contra generalem legem, seu est exceptio ab universalibus locutionibus Scripturæ ; ergo non potest admitti sine ejusdem Scripturæ, vel Ecclesiæ, aut Patrum auctoritate, quæ fere nulla est circa reliquos omnes extra Virginem. Solum de Joanne Baptista pauci hoc significant, et ideo ita de illo affirmare temerarium non est, quamvis sit minus probabile; de quocumque vero alio id certe dici non potest cum probabilitate. Præsertim includendo etiam peccata venialia ex surreptione, quia nemo liber fuit a fomite, et majus miraculum esset præservare ab omni hujusmodi culpa, non obstante fomite, quam fomitem ipsum auferre seu ligare. Et ideo Augustinus, lib. 5 contra Julian., cap. 9, non immerito illam constituit regulam, ut nemo censendus sit ab omni peccato veniali præservatus, nisi qui etiam fuerit ab originali immunis, utique perfecte et sine fomite, quod ex privilegio soli Virgini concessum est.

25. *Assertio quinta : neque per partem vitæ notabilem sancti habuerunt donum vitandi omnia venialia.* — Hinc ulterius addo non solum per totam vitam, verum etiam nec per notabilem ejus partem, posse de aliquo Sancto cum fundamento affirmari recepisse donum carendi omni peccato veniali etiam ex surreptione, per longum tempus. Probatur, quia nulli datum est ut careret fomite per longum tempus hujus vitæ, ut supra visum est, multoque minus potest id comparari per diuturnam consuetudinem perfecte vivendi, ut etiam ostensum est, sed pati sæpius insurgentes motus fomitis, et nunquam in eis per negligentiam levem, vel otiositatem aliquam, vel leviter delinquere, supra humanam diligentiam est ; nec ad hoc sufficit ordinarius modus auxiliorum gratiæ, sine speciali modo privilegii, quod de nullo Sancto extra Virginem cum fundamento affirmare possumus. Loquendo autem de solis peccatis deliberatis, credi potest Sanctos aliquos interdum pervenire pro aliquo tempore vitæ ad tam perfectum gradum perfectionis, ut vel raro vel nunquam illa committant. Et de Apostolis pium et probabile est, post confirmationem et adventum Spiritus Sancti, illa cum plena advertentia non commisisse, licet per nonnullam inconsiderationem vel surreptionem aliquando potuerint leviter deficere. At vero pro toto tempore vitæ de Joanne Baptista fortasse id credi potest, de aliis autem minime. Et ratio reddi potest, quia Joannes Baptista sanctificatus fuit excellenti modo in utero matris, ideoque a principio videtur constitutus in statu perfectorum in altissimo illius gradu, cum magno divino lumine, aliisque gratiæ auxiliis; itemque a principio talem vitam instituit, ut omnes occasiones peccandi venialiter ablatæ illi fuisse videantur, et ideo credi facile potest nunquam talia peccata commisisse. Alii vero Sancti omnes cœperunt in statu imperfecto, unde qui in adulta ætate primum fuere sanctificati, sine dubio sæpius antea peccaverunt dicto modo, et fortasse etiam in materia gravi. Ex his vero qui fuerunt sanctificati in infantia, licet aliqui præservati fuerint a peccato mortali, tamen cum omnes cœperint ab statu imperfecto et inter occasiones peccandi prius vixerint, non potuerunt abstinere ab omni genere talis peccati, sine extraordinaria gratia, quia etiam istorum peccatorum occasiones sunt plurimæ, et facillime committuntur, ut in verbo otioso, in aliquo opere indifferente propter solam delectationem vel humanum respectum facto, in omissione aliqua ex simili motivo, et similibus ; gratiam autem extraordinariam et perpetuam in tota vita alicui esse datam, sine majori fundamento affirmare non possumus.

26. *Concluditur nullum Sanctorum vitare potuisse omnia venialia per longum tempus.*— *Probatur de indeliberatis.* — Ex quibus a fortiori colligitur neminem vitasse seu vitare posse omnia venialia peccata per longum tempus, etiamsi non sit totius vitæ. Hoc non est tam certum, sicut de tempore vitæ, quia testimonia adducta loquuntur de homine in hac vita, et ita possunt exponi de toto tempore vitæ. Unde etiam Concilium Tridentinum solum hoc expresse definivit. Nihilominus tamen hæc illatio est communiter recepta, et mihi videtur consequenti ratione omnino tenenda. Nam Scriptura dicit : *Septies in die cadit justus*, ad significandum brevissimum tempus in quo justus stare potest sine ullo levi lapsu. Ut autem ratione hoc declaretur, distinguamus peccata levia indeliberata a deliberatis; de prioribus res videtur clara, quia illa præveniunt rationis deliberationem perfectam. Postquam autem ratio præventa est, non sine difficultate vitat homo culpam venialem, quæ cum imperfecta deliberatione committi potest, et magna vigilantia, et virtutis affectio, et exerci-

tatio ad hoc necessaria est, nisi extraordinaria Dei gratia jugiter et opportune, et in omnibus occasionibus homines præveniat. Ergo, cum ordinaria gratia licet semel aut iterum possit homo esse ita sollicitus ut etiam venialem negligentiam evitet, non est humanum (ut sic dicam) continue et in omnibus occasionibus ita se gerere per multum tempus, quia occasiones sunt variæ et multiplices, et sæpe absque ulla præventione repente occurrunt; ergo communis et ordinarius modus gratiæ non sufficit ad hujusmodi perfectionem per multum tempus.

27. *Probatur de deliberatis.* — Loquendo vero de peccatis venialibus deliberatis, ratio potest esse eadem quæ supra facta est de perseverantia per multum tempus sine mortalibus, quæ hic majorem efficaciam habet. Nam justus qui per multum tempus vitat hujusmodi venialia peccata, necesse est ut pro eodem tempore simul evitet mortalia, alias non erit justus; ergo majus auxilium requiritur ad vitanda omnia simul quam sola mortalia; sed ad vitanda omnia mortalia indiget auxilio speciali; ergo sine majori et specialiori non poterit vitare omnia venialia, etiam deliberata. Accedit quod occasiones committendi hæc peccata levia, etiam deliberata, multo plures sunt quam vitandi mortalia; imo fere omni tempore offeruntur, vel in cogitando levia et inutilia, vel in loquendo otiosa aut scurrilia, vel comedendo cum aliquali immoderatione aut propter delectationem, etc. Ergo necesse est agi a Spiritu Sancto cum specialissima providentia et perfectione, ut per longum tempus hæc omnia vitentur. Denique difficultas, quæ in evitandis omnibus his peccatis per totam vitam invenitur, consistit in perseverantia diuturni temporis; ergo parum refert quod illud sit per totum vitæ tempus, vel quod sit pars ejus. Nam quod in quibusdam est pars vitæ, in aliis esse potest totum vitæ tempus, licet sit æquale tam in duratione quam in occasionibus peccandi venialiter dicto modo, et in dono cavendi mortalia peccata toto illo tempore; ergo si illi, in quo tale tempus est tota vita, necessarium est speciale donum ad vitanda omnia hujusmodi venialia, eadem necessitas erit in alio pro æquali tempore, etiamsi tota ejus vita non sit, vel in eo ad finem vitæ non perveniat.

28. *Pro quolibet tamen momento signato potest justus per auxilia communia vitare omnia venialia.*—Denique a contrario infertur ex dictis pro brevi tempore, ac proinde pro quolibet momento signato, seu divisim sumpto, posse justos per communia auxilia vitare omnia venialia peccata. Ita tradunt Soto et Vega supra, et cap. 19. Et sumitur ex Hieronymo, in Dialog. tertio, dicente posse justum ad tempus esse sine peccato, seu *non peccare pro loco, pro tempore, pro imbecillitate corporea.* Idem sentit Augustinus, de Nat. et grat., c. 62 et sequentibus. Ratio vero est, quia omne peccatum, etiam veniale, libere committitur; ergo semper est in potestate hominis illud vitare, quia hoc pertinet ad rationem libertatis; ergo saltem pro brevi tempore erit hæc potestas moralis, et reduci potest in actum per ordinarium auxilium gratiæ. Quæ ratio evidentius probat de peccatis deliberatis, quia major est potestas ad illa vitanda; tamen etiam in deliberatis habet suam vim, quia etiam simpliciter vitari possunt, et quia potest esse aliquod breve tempus, in quo vel nullæ, vel faciles occasiones talium peccatorum occurrant, quæ per communem gratiam superari possunt. Et eadem ratio est de quolibet momento signato, quia licet possint plures occasiones peccandi venialiter simul occurrere, potest homo per gratiam quam tunc recipit facere quod in se est, quia in eo non est illa difficultas quæ in continuatione et in perseverantia invenitur. Et si faciat, non peccabit; nam si tota attentio ad unum necessaria sit, reliqua non imputabuntur, quia non erunt voluntaria.

29. *Longius vitari possunt venialia deliberata quam ex surreptione.* — Sed quæret aliquis quantum sit hoc tempus. In hoc Soto et Vega unius diei tempus admittunt. Aliis nimium hoc videtur, quia de justo dicitur, septies in die cadere. Unde hæc venialia peccata quotidiana vocantur, et ideo assignat trium vel quatuor horarum tempus; existimo tamen hoc tempus non posse omnino definiri; quia pendet ex variis circumstantiis, ut ex complexione et dispositione hominis, ex consuetudine, ex vitæ statu, et similibus. Solum dicere possumus majori tempore posse vitari peccata deliberata, quam quæ fiunt ex surreptione. Unde priora vitari forte possunt per integrum diem, ut sentiunt Vega et Soto. De posterioribus autem res est magis incerta, quia Augustinus, Hom. 2 in Apocalyp., simpliciter dicit nullum esse diem in quo justus possit esse sine peccato, et Proverb. 24 dicitur : *Septies in die cadit justus.* Sed hæc parum cogunt, quia illæ homiliæ in Apocalypsim, tributæ Augustino, non sunt ejus. In loco

autem Proverbiorum, particula *in die* non est in hebræo aut græco, et in Biblia Sixti omissa est, et ita etiam citatur ab Augustino, lib. 11 de Civitat., cap. 31; et ideo non est improbabile, hoc tempus extendi ad integrum diem simpliciter quoad omnia peccata. Præsertim si quis observet quod ait Hieronymus, dicto Dialog. 2: *Qui cautus est et timidus, potest ad tempus vitare peccata.* Addo etiam justos, qui nec toto die nec in aliqua ejus parte otiosi sunt, et in bonis operibus diligenter occupantur, et frequenter per orationem ad Deum ascendunt, moraliter et cum minori difficultate posse per diem integrum hæc vitare peccata; tamen, quia semper ac continuis diebus in ea vigilantia constanter perseverare difficillimum est, ideo sine speciali gratia non potest impeccantia ad diuturnum tempus extendi.

30. *Satisfit argumentis positis a n. 6 usque ad 9.* — Superest ut argumentis in principio positis satisfaciamus, quod non erit difficile ex dictis. Ad primum enim, de locis Scripturæ, respondet Augustinus, lib. de Perfect. justit., et in lib. 2 de Peccator. merit., cap. 13 et sequentibus latissime; summa est, laudari aliquos ut perfectos in justitia, non quacumque, sed viæ, quæ crescere potest, etiam quoad cordis puritatem; et similiter vocari immaculatos, vel absolute a macula mortalis peccati, quæ sola est macula simpliciter, vel quia raro venialiter peccant, tantaque plenitudine justitiæ abundant, ut ille defectus quasi a justitia absorbeatur, ut non denominet, præsertim apud homines, apud quos parum pro nihilo reputatur; Scriptura autem loquitur humano modo, et ideo hos vocat immaculatos, utique modo hominibus et viatoribus possibili. Nam ille status Ecclesiæ, in quo vere et perfecte, atque in oculis Dei sit sine macula et ruga, licet in hac vita quæratur et intendatur, in futura tantum obtinetur, in quo sensu loquitur Paulus in dicto loco ad Ephes. 5.

31. *Ad secundum.*—Ad secundum, de orationibus Ecclesiæ et justorum, respondeo ex Augustino dicta epist. 95, in fine, et sermon. 29 de Verb. Apostol., licet homo in hac vita non possit vitare omnia hæc peccata, nihilominus volendum, ac desiderandum, et conandum cum spiritu Dei, et postulandum esse ut fiat. Nam illud generale et quasi confusum objectum, scilicet, nunquam peccare venialiter, honestissimum est; ergo et optare illud, et ad illud conari optimum est, quia, licet omnino et integre id assequi non possimus, ad plura vitanda peccata, semperque illa minuenda utilissimum est. Et ad hunc finem dirigitur oratio qua gratiam ad omnia hæc peccata vitanda postulamus. Nullum est enim quod per gratiam Dei vitari non possit, semperque potest dari nobis major et major gratia ut illa vitemus, et ideo simpliciter ad omnia illa vitanda petimus auxilium, sperantes Deum daturum illud, quantum est ex se, et sæpius futurum in nobis efficax, licet simul etiam timeamus, sæpius ex parte nostra esse frustrandum. Neque in solis peccatis venialibus hoc contingit; nam sæpe petimus a Deo auxilium efficax ad hoc vel illud faciendum, quamvis ex parte nostra semper de efficacia timere valeamus.

32. *Ad tertium.* — Ad tertium respondeo, illis quidem testimoniis sufficienter probari non esse de fide, neminem Sanctorum vitasse de facto per totam vitam omnia peccata venialia, si id intelligatur per auxilium gratiæ proportionatum. Nimis ergo libere et singulariter quidam modernus dixit esse de fide, neminem purum hominem vitasse omnia peccata venialia per totam vitam, præter Virginem. Hoc enim aperte repugnat Gelasio et Augustino, et nullum habet fundamentum, cum Concilium Tridentinum a tali definitione abstinuerit; ac denique cum docti et Catholici viri oppositum docuerint, et alii omnes a censura abstinuerint. Nec in hoc est comparatio inter peccatum originale et veniale, tum quia illud naturaliter contrahitur, hoc voluntarie; tum etiam quia in illo longe clarius quam de isto Scriptura loquitur, et communiter Ecclesia sentit. Solum ergo est de fide quod dicti etiam Patres in argumento citati, Gelasius, et Augustinus, aperte docent de fide esse, scilicet, sine specialissimo auxilio vitari non posse omnia peccata, ut aperte tradit Augustinus de Dono persev., c. 2, l. 1 contr. duas epist. Pelag., cap. 14, et aliis locis supra citatis. Et quamvis illi non declaraverint distincte quale futurum sit illud auxilium, jam vero Concilium Tridentinum declaravit debere esse auxilium specialis privilegii. Et hinc etiam de fide est sine tali privilegio non vitari talia peccata, et consequenter est satis certum nemini datum esse privilegium, præterquam Virgini, de qua id docet Ecclesia.

33. *Ad quartum.* — *Ad conjecturas respondetur.*—Ad quartum ex Ambrosio, respondet Augustinus supra, vel aliis locis mutasse sen-

tentiam, vel ibi non esse locutum de tota vita, sed post aliquam insignem conversionem, vel certe non loqui de venialibus peccatis, sed de criminibus, quæ a venialibus solent distingui, ut supra ex eodem Augustino et Gregorio allegavimus; vel certe loqui de peccatis quæ homines raro committere solent, de quibus maxime Evangelista loqui videtur. Denique ad conjecturas, respondemus parvi esse momenti, ubi tantum pondus auctoritatum et rationum in contrarium pugnat. Non obstat tamen prima, quæ ex Christi redemptione sumitur; nam ejus efficacia satis in Virgine ostenditur quoad hunc effectum, sicut quoad præservationem a peccato originali. Inductio etiam est parvi momenti, nam in peccatis ex surreptione sunt infinita exempla contraria, ut de repentina ira, vel voluptate, et similibus passionibus, quas semper vincere perfecte difficillimum est; in aliis vero peccatis deliberatis etiam potest facile intervenire inconsideratio aliqua, quæ non excludat sufficientem deliberationem, et contrariam considerationem semper et in minimis habere humanum non est, quia hæc doctrina non in præsumptione, sed in exacta probatione fundatur, ut ostendimus.

CAPUT IX.

UTRUM JUSTI IN HAC VITA AD EAM JUSTITIÆ PERFECTIONEM, QUA DE SUA JUSTITIA CERTI CERTITUDINE FIDEI REDDANTUR, PERVENIRE POSSINT ?

1. *Tertius modus perfectionis qui in statu gratiæ in hac vita cogitari potest.* — Hic est tertius modus perfectionis ex propositis c. 7, n. 2, qui in statu gratiæ vel justitiæ hujus vitæ cogitari potest. Quamvis enim longe diversum sit esse justum et credere se esse justum, nihilominus si vera sit et habeatur, magnam consolationem spiritus afferre potest, et, licet ipsi justitiæ intrinsecum gradum perfectionis non addat, magnam tamen intrinsecam perfectionem in ea supponere videtur, et addit quamdam intellectus perfectionem, quæ ad perfectionem actualis justitiæ, id est, ad perfectius operandum justitiam non parum juvare potest. Fuit autem hoc punctum valde controversum, tam inter hæreticos et Catholicos, quam inter Catholicos in se, et ideo de illo sunt multa a Catholicis scripta, quæ nos brevi compendio tradere curabimus. Ut autem clarius et distinctius id fiat, quid et quotuplex sit certitudo breviter supponendum est.

2. *Certitudo proprie in cognitione est.* — Primum igitur omnium suppono ex D. Thoma 2. 2, quæst. 18, art. 4, et vulgari Philosophorum sententia, certitudinem essentialiter seu formaliter ac proprie esse in cognitione; est enim proprietas specialis judicii intellectus firmiter assentientis. Quamvis enim fundamentum seu ratio certitudinis, vel in re ipsa vel in medio assentiendi esse debeat, tamen certitudo ipsa proprie sumpta in mente et in judicio existit, ut etiam vox ipsa indicat. Nam certitudo a verbo cernendi dicta est. Solet autem certitudo definiri, quod sit determinatio intellectus ad unum, ex D. Thoma in 3, dist. 23, quæst. 2, art. 2, quæstiunc. 3, et dist. 2, quæst. 2, art. 1, quia certitudo opponitur dubitationi; dicitur autem proprie intellectus dubitare, quando in neutram partem contradictionis potest determinari, sed anceps est et quasi suspensus; per determinationem autem ad judicium alterius partis illa dubitatio expellitur : est ergo certitudo. Sed neque in præsenti ita loquimur de certitudine, quia non dubitamus quin possit homo aliquando judicare se esse justum, sive vere, sive false, sive temere, sive prudenter, sive cum formidine, sive absque illa id judicet, id enim est per se evidens, ut ex dicendis patebit. Neque etiam illa acceptio certitudinis est propria et rigorosa. Nam ex illa sequitur omnem assensum intellectus ad alteram partem determinatum esse certum, et sic omnem opinionem omnemque fidem esse certam, quod est contra communem modum concipiendi et loquendi. Determinatio ergo intellectus non est idem quod certitudo, sed abstrahit a certo vel formidoloso assensu. Unde propria certitudo ultra determinationem addit firmitatem in assensu, ut notavit D. Thomas, in 3, d. 26, quæst. 2, art. 4. Unde propria certitudo intellectus non solum excludit dubium negativum intellectus, seu indeterminationem in assentiendo, sed etiam excludit aliquo modo formidinem ab ipso assensu.

3. *Ex causis unde causatur potest esse evidens vel obscura seu inevidens.* — Potest autem hæc certitudo oriri ex evidentia rei, vel in se, vel ex principiis evidentibus, vel solum ex aliquo principio extrinseco, ac proinde esse de veritate non visa, nec evidente, sed obscure cognita. Hic non dubitamus de priori certitudine; illam enim merito excludit

D. Thomas 1. 2, quæst. 112, art. 3, in secundo modo cognitionis quem ponit, et in hoc non solum catholici, sed etiam hæretici conveniunt. Quia in hac vita justi nec gratiam in se intuentur clare, nec sunt aliqua evidentia principia ex quibus gratiam sibi datam esse cognoscant. Tractamus ergo de secundo modo certitudinis assensus obscuri. Ulterius vero hæc certitudo subdistinguenda est, nam quædam est vere fundata in ratione assentiendi, alia tantum in affectu assentientis, et ideo ex parte subjecti esse dicitur, et temeraria dici solet ac imprudens. Quia ex passione vel nimio affectu absque fundamento rationis oriri potest, ideoque potius pertinaciæ quam certitudinis nomen meretur. Et de hac loquitur Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 9, cum dicit, *nemini fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti peccata dimitti. Cum apud hæreticos magna contentione contra Ecclesiam Catholicam prædicetur vana et ab omni pietate remota fiducia.* Unde non est dubium quin hæc certitudo haberi possit, quia fundatur in sola prava voluntate, et aliquo erroneo judicio. Quæstio ergo est de prudenti certitudine, et (ut ita dicam) commensurata formali objecto et rationi assentiendi.

4. *Certitudo prudens vel divina, vel Theologica, vel moralis, sive humana. — Theologica quæ? — Moralis quæ?* — Rursus vero hæc distinguitur in certitudinem fidei divinæ, certitudinem Theologicam et certitudinem moralem fidei humanæ. Certitudo fidei est illa quæ nititur immediate et sine discursu in revelatione divina, et testimonio Dei. Potest autem ulterius hæc revelatio esse publica, et universalis, vel privata et specialis, et utraque niti potest in fide divina; tamen ad majorem claritatem solent nomina distingui, et quædam fides vocatur catholica, alia privata. Catholica dicitur quæ fundatur in generali revelatione facta Ecclesiæ et per Ecclesiam, vel in Scriptura, et de hac in præsenti loquemur. Nam privata dicitur illa quæ haberi potest per singularem revelationem, de qua nihil est quod dicamus. Quia non est dubium quin possit Deus facere hanc revelationem cui voluerit, ut Concilium Tridentinum, can. 16, supponit etiam de propria prædestinatione; facta vero illa, fundari certitudinem fidei infusæ, ut idem Concilium sentit, et bene declarat Vega, lib. 9 in Tridentinum, cap. 3, dicens talem assensum pertinere ad eumdem habitum fidei infusæ, quod etiam notavit Bellarm., l. 3 de Justificat., c. 2, in fine, et ego verum esse existimo, sed tractandum est in materia de Fide. Hæc igitur certitudo gratiæ non pertinet ad ordinariam legem gratiæ, et ideo nihil est quod de illa dicamus, præter id quod commune est his omnibus revelationibus, quod soli illi, quibus fiunt, possunt et debent propter illas firmiter credere, aliis enim non proponuntur sufficienter ut credere valeant. Ille autem, cui talis revelatio fieri dicitur, magna indiget maturitate et consilio prius quam credat, quanquam possit Deus interdum ita interius movere, ut ad credendum obliget, se esse qui revelat. Altera certitudo vocatur Theologica, et est illa quæ haberi potest de conclusione illata ex una de fide, altera evidente, quam aliqui vocant simpliciter certitudinem fidei, alii certitudinem secundariam, seu mediatam fidei; alii vero etiam in præsenti vocant certitudinem specialis fidei, quia propositio evidens soli ipsi credenti solet esse nota, ut infra videbimus; sed a nobis Theologica vocatur, nam ejus ratio videtur hac voce melius explicari, quoniam est illa propria certitudo scientiæ Theologicæ, ut a fide distinguitur. Tertia certitudo vocatur moralis, quia non est omnino infallibilis, et in præsenti materia, præter aliquod principium fidei, fundatur in aliquibus conjecturis ita determinantibus intellectum, ut nullam dubitationem et fere nullam formidinem relinquant; nam in hac certitudine possunt esse gradus, ut videbimus. De hac ergo triplici certitudine in hoc et duobus sequentibus capitibus dicemus.

5. *Hæretici quæstionem affirmative ac de certitudine fidei resolvunt.* — Igitur quoad fidei certitudinem novus error est, justos ex fide catholica, absque alia revelatione, credere posse et debere se esse justos. Ita docent hujus temporis hæretici, ut de Luthero, Calvino, Melancht., Kemnit., late referunt Bellarmin., Stapleton., et alii novi Scriptores infra referendi. Sed quia contra hos hæreticos multa in superioribus diximus, ut punctum de quo tractamus a cæteris distinguamus, advertimus imprimis disputari posse an hæc fides propriæ justitiæ et remissionis peccatorum sit necessaria in omnibus justis, vel tantum an sit possibilis. Primum affirmant hæretici, et a fortiori etiam secundum. Et in utroque videtur cum illis sentire Enchiridion, seu Catechismus Coloniensis, qui nomine Concilii Coloniensis falso inscribi solet; est enim liber suspectus, et in nullo Concilio editus, ac pro-

pterea in indice Romano expurgatus, ut in Prolegom. 6, c. 5, n. 9, animadvertimus. Idemque error habetur in Antididagmate Colonien., in titulo de Justificatione, qui liber ejusdem farinæ est. Quamvis autem hi libri in hac parte errorem contineant, in duobus ab hæreticis discrepant. Nam hæretici non solum dixerunt hanc fidem esse necessariam ad justitiam, et remissionem peccati, sed etiam sufficere; hoc autem a Coloniensibus non est concessum. Item hæretici pertinaciter, et contra Ecclesiam, illam sententiam tradiderunt; alii vero sine proprio crimine hæresis, per errorem ex ignorantia, quia res non erat tunc satis discussa et declarata. Nos vero in præsenti de sola possibilitate tractamus, nam contra necessitatem vel sufficientiam ejus ad justitiam, supra in libr. 8 satis disputatum est, et in sequentibus impugnando possibilitatem, a fortiori necessitatem refellemus.

6. *Duobus modis intelligi potest fidei certitudinem esse possibilem. — Prima differentia inter prædictos modos. — Secunda.* — Ulterius vero duobus modis intelligi potest, quod hæc fides propriæ justitiæ sit possibilis. Primo, ut prior saltem natura ipsa justificatione, quia dicta fides est aliquo modo causa ejus, seu quasi organum, seu instrumentum quo apprehenditur. Secundo, ut posterior justificatione, et supponens gratiam, de qua certum assensum profert. Priorem modum sequuntur hæretici, et videntur etiam secuti Colonienses, posteriorem vero secuti sunt aliqui Catholici. Sunt autem notandæ aliquæ differentiæ inter hos duos modos : una est, quod juxta priorem modum hæc fides certa non solum dicitur possibilis aliquibus justis, sed omnibus esse communis ; unde non provenit ex speciali perfectione justitiæ, quia est via necessaria ad illam, et consequenter sentiunt hæretici, et consentiunt Colonienses. At vero juxta posteriorem modum non est necesse id dicere de omnibus justis, quia cum hæc fides non ponatur necessaria ad justificationem, nulla superest ratio ob quam omnibus, qui justificantur, statim inveniatur medium sufficiens, ut de illorum justificatione possit certa fide divina constare. Altera differentia est, quod juxta priorem quædam repugnantia involvitur in illa fide, nimirum quod homo fiat justus credendo se esse justum, seu (quod idem est) credendo sibi esse remissa peccata, illorum remissionem consequantur ; nam fides illa supponit objectum suum; quomodo ergo esse potest prius illo, vel causa illius? Nec refert si dicatur remissionem factam esse per Christum, apprehendi autem per fidem, nam, ut omittam alios errores qui in hoc involvuntur, non solum credit Christum meruisse sibi justitiam, nam etiam meruit illam injustis, sed credit jam esse sibi applicatam Christi justitiam, quia nemo est justus, nisi cui applicata seu imputata est Christi justitia, quocumque tandem modo illa imputatio intelligenda sit. Hæc autem difficultas cessat in altero modo, qui non ponit illam fidem ut justificantem, sed tantum ut cognitionem certam et speculativam justificationis, seu gratiæ, aut remissionis peccatorum sibi collatæ.

7. *Tertia differentia.* — Tertium discrimen considerari potest, quia hæretici priorem modum sequentes illam fidem dicunt non esse catholicam, sed particularem, et videntur sentire non solum non esse catholicam ex parte objecti materialis, seu rei creditæ, sed etiam quoad formale, scilicet, rationem credendi. Nam quoad materiale objectum, in utroque modo fidei asserendum est; quia hoc objectum, scilicet, me esse justum, etiamsi a me credatur certa fide, qualiscumque illa sit, ab aliis non creditur, et sic de cæteris, considerando in singulis fidem, ut circa propriam justitiam versatur. Differentia ergo, si qua est, in motivo credendi constituitur. Nam hæretici dicunt fidem illam particularem non niti in sola revelatione et promissione universali, sed in promissione universali, ut unicuique facta, quæ ab eo qui justificatur creditur, non ex aliquibus effectibus, vel signis quæ in se experiatur, sed per se in sola motione divina, quæ facit ita credere et apprehendere promissionem justitiæ per Christum, ut mihi specialiter factam, et per hanc ipsam fidem mihi applicatam. Unde necesse est ut vel formaliter ponant specialem revelationem in unoquoque homine credente, vel saltem virtute, nimirum per specialem illum instinctum et internum spiritum, in quem solent totam suam credulitatem revocare. Non enim concipi potest quo alio modo possint apprehendere illam fidem, vel rationem credendi, aut motivum ejus. Quam vero falsus et scatens erroribus hic modus fidei sit, et quam voluntarie fingatur, in superioribus tactum est, et latius in Defensione fidei, et in tractatu de fide iterum dicetur.

8. *Amplius evolvitur superior differentia.— Prima sententia quorumdam Catholicorum in hac quæstione, procedens de secundo modo certitudinis.*—At vero ponentes hanc fidem pos-

teriori modo, non distinguunt illam a fide catholica, nisi in materiali objecto, nam quoad formale putant niti in eadem generali revelatione et promissione Dei, quæ, licet generaliter sumpta conditionem includat, in particulari unicuique credenti suam justificationem applicatur, ut transiens in absolutam, propter conditionem jam impletam, nam ut sic impleta per effectus et signa experimento cognita sufficienter proponitur. Et ideo qui sic sentiunt, non postulant speciales revelationes, nec ideo dicunt hanc fidem esse possibilem, quia illa revelatio est possibilis; hoc enim nemo est, qui neget; non tamen id sufficit ut quis possit affirmare aliquos justos habere hanc fidem, cum nemo possit cum fundamento affirmare aliquibus fieri hanc revelationem; sed dicunt, ex vi solius generalis revelationis applicatæ ad particularem personam ex particularibus circumstantiis experimento cognitis, posse talem fidem particularem elici. Et in hoc sensu tribuitur hæc sententia communiter Catherino, in Opuscul. de certitudine gratiæ. Sed vereor aliquam esse in voce certitudinis fidei æquivocationem, quia quam ille vocat certitudinem fidei, postea ita declarat, ut tantum sit certitudo theologica, imo minor quam theologica, quia dicit illi posse subesse falsum, quod dicere de certitudine fidei magna profecto ignorantia fuisset. Quicquid vero ille senserit, vel cujuscumque fuerit illa sententia posteriori modo explicata, in præsenti a nobis tractatur, nam prout asseritur ab hæreticis satis impugnatur ex proxime dictis, declarando quantum distet eorum fides ab illa quam alii ut possibilem admiserunt. Præterquam quod illa hæresis ex dictis de justificatione in superioribus impugnata est: ostendimus enim promissiones, factas de justificandis hominibus propter Christum, non esse absolutas, nec sub sola conditione fidei, sed etiam sub conditione aliarum dispositionum, quæ nulli homini sunt in particulari absolute promissæ. Nec etiam singulis justificatis fit specialis revelatio, vel expressa, vel per instinctum, seu specialem spiritum, qui solum inventus est ab hæreticis ad omnes suos errores voluntarie ac pertinaciter defendendos. Et præterea, confutando alium modum asserendi hanc fidem minus impossibilem, et magis apparentem, a fortiori sententiam hæreticorum impugnabimus, eorumque motivis satisfaciemus.

9. *Ejus primum fundamentum ex variis Scripturæ locis.* — Prius vero istius sententiæ fundamenta proponenda sunt. Primum sumitur ex Scripturis, et primo quidem ex illo Joan. 14: *Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, et in vobis erit.* Loquitur autem Christus de cognitione certa, quam spiritus in nobis manens, de se suaque præsentia in nobis facit; unde subdit: *In illa die cognoscetis quia ego sum in Patre, et vos in me, et ego in vobis.* Sicut ergo non conjectura, sed certa fide, cognoscunt justi Christum esse in Patre, ita etiam cognoscunt esse in ipsis per gratiam. Secundo, allegatur illud ad Roman. 8: *Ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei.* At *ubi spiritus testatur, nulla relinquitur ambiguitas,* ut ibi dicit Chrysostomus., homil. 14; ergo testimonium spiritus causat certitudinem fidei, quod sint filii Dei, ac proinde quod sint in gratia. Tertio, inducitur illud 1 Corinth. 2: *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Nam verbum sciendi significat cognitionem certam; ergo hanc confert homini justo spiritus Dei, certumque illum reddit de gratia et donis, quæ in justificatione illi donavit. Quarto, inducitur id 1 Joan. 4: *In hoc cognovimus quoniam in ipso manemus, et ipse in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis;* et cap. 5: *Scimus quoniam ex Deo sumus.* Quinto, adducuntur ex 2 Petr. 1 verba illa: *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

10. *Secundum fundamentum.* — Secundum principale argumentum sumitur ex aliis Scripturis, asserentibus nos posse certo cognoscere quod operibus nostris satisfaciamus præceptis Dei, vel generatim, vel in aliquo particulari. Nam hinc evidenter sequitur posse unumquemque in se certo cognoscere statum gratiæ, vel quia, qui servat mandata, justus est, Math. 19, Joan. 14, vel quia, recipiendo sacramentum, si modum debitum et præceptum servat, justificatur, Matth. ult., Joan. 6 et 20, Actor. 1, nam ex his locis certum de fide est sacramentum dare gratiam non ponenti obicem, quod facit qui debito modo sacramentum recipit. Ex illo ergo fundamento evidenter sequitur certitudo propria gratiæ. Illud autem fundamentum probatur primo ex illo Luc. 17: *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite, servi inutiles sumus, quæ debuimus facere fecimus;* quod certe nemo vere dicere posset, nisi id certe sciret; secundo, ex illo Joan. 3: *Qui facit*

veritatem, venit ad lucem, ut manifestentur opera ejus, quia in Deo sunt facta, nam hæc verba etiam supponunt posse justum certo cognoscere suorum operum qualitatem et veritatem. Tertio, eodem modo inducitur illud, 1 Corint. 11: *Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat*, nam hoc etiam ostendit, quod possit homo certior reddi, quo ad sacramentum bene dispositus accedat.

11. *Tertium fundamentum.* — Tertio loco afferuntur Patres quos late refert, eisque respondet Bellarminus, dicto libr. 3, cap. 11; sed in illis adverto quosdam loqui de certitudine non propriæ sanctitatis, sed generatim de certitudine status veræ religionis et fidei in qua Christiani vivimus, ut Dionysius, cap. 7 de Divin. nominib., vel de aliquo mysterio speciali, ut loquitur Augustinus in id Ps. 88: *Juravi David servo meo*, de regno Christi æterno, de qua certitudine in c. 12 dicemus. Alii vero loquuntur de certitudine spei, ut Hilar., can. 5 in Matth., cum ait velle Dominum *regnum cœlorum sine ulla voluntatis ambiguitate sperari;* non enim de fide, sed de spe loquitur, et licet de fide loqueretur, non esset ad rem, quia non loquitur de fide propriæ justitiæ, sed de fide promissionis regni cœlorum, quæ includit in objecto conditionem, si per hominem non steterit. Alii loquuntur de certitudine fidei catholicæ, non de propria absolute, sed de illa veritate catholica, quod vere pœnitentibus peccata remittantur, et gratia donetur. Sic loquitur Nazianzenus, oratione 15 de Plaga grandinis, ut est evidens ex contextu, et quia non dicit se esse certum de remissione sibi facta, sed de aliis concedenda, et addit: *Solum nos misereamur nostri, ac justis Patris visceribus viam adaperiamus*, etc. Et utroque modo loquitur Cyprianus ad Demetr., parum ante finem, dicens: *Viget apud nos spei robur, et firmitas fidei*, etc., usque ad illud: *Et de Deo anima secura;* non quidem de sua justitia (nihil enim minus ibi intendit), sed de Dei protectione, quia non deserit sperantes in se. Et eodem modo evidenter loquitur in libro de Mortalit., ubi suadet ut fide certi et spe securi mortem non timeamus, etc. Alii generatim de certitudine loquuntur, et non in particulari de certitudine fidei, unde possunt facile de alia certitudine intelligi. Solum ergo adduco nunc Chrysostomum in dicta homil. 14 in 8 cap. ad Roman.; nam loquitur de testimonio illo quod Spiritus Sanctus dat, quod sumus filii Dei, et tamen dicit causare in nobis certitudinem sine ambiguitate et sine dubitatione. Et Cyrill., lib. 10 in Joann., capit. 3, ubi distinctionem facit inter communes fideles et speciales Dei amicos, et de his dicit: *Qui vero omni virtute mentem suam purgando, apti jam ad majora facti sunt, spiritus illuminatione recepta, oculis animi habitantem in se Deum videbunt.* Tertio addi potest Cyprianus, libro de Cœna Domini, ubi de anima rite et recte communicante ait: *Se sanatam et sanctificatam agnoscens, fletibus se abluit, et lacrymis se baptizat.* Quarto Augustinus, serm. 28 de Verb. Apostoli: *Non est arrogantia, sed fides, prædicare quod accepisti; non superbia, sed devotio.* Et loquitur de gratia et remissione per baptismum accepta; et difficilius, serm. 6 de Verb. Apostol., fere in fine: *Ecce adjuvante ipsius misericordia spiritum Christi habemus, et ipsa delectatione justitiæ, integra fide catholica, spiritum Dei in nobis esse cognoscimus.* Quinto additur Bernardus, serm. 1 de Annunciat., dicens: *Si credis peccata tua non posse deleri nisi cui soli peccasti, et in quem peccatum non cadit, bene facis, sed adde, ut credas quia per ipsum tibi peccata donantur.*

12. *Quartum fundamentum.* — Quarto, addi potest ratio, quia, quoties fides catholica aliquid in universali revelat, si in particulari sufficienter et evidenter proponitur tale individuum esse contentum sub illa universali propositione revelata, etiam veritas illa ad particulare individuum applicata eadem fide creditur; sed ita contingit in præsenti; ergo. Major probatur exemplis, nam juxta veriorem sententiam fide credimus hunc hominem esse verum Papam, licet de illo non sit in particulari facta revelatio, sed in generali, verum Petri successorem esse Christi Vicarium; tamen quia sub hac universali sufficienter proponitur Ecclesiæ ista persona ut rite electa in successorem, id satis est ut illa singularis propositio: *Hic est verus Papa*, vera fide credatur. Item qui baptizat infantem, de fide credit illum esse in gratia, quia de fide est baptismum verum dare gratiam non ponenti obicem, et qui baptizat, certus est de sua intentione, et veritate baptismi, et quod infans non ponit obicem. Unde hoc individuum evidenter proponitur, ut sub illa universali contentum, et ideo fide creditur. Aliud exemplum est de sacerdote qui hostiam consecravit, nam fide tenetur credere ibi esse Christum, quia evidenter continetur hoc individuum sub illo universali principio:

Hæc quotiescumque feceritis, etc.; sicut Judæi tenebantur credere hunc hominem quem videbant esse Christum, quia, ex his quæ videbant, evidenter illis constabat illum esse Messiam in lege promissum quasi in genere, vel indefinite. Ratio autem est, quia universalis propositio formaliter in se continet omnia individua, licet confuse, et ideo postquam illa confusio in particulari tollitur, eo ipso sufficienter proponitur ut contentum immediate sub illa revelatione, et ideo eadem certitudine creditur. Jam vero probatur minor. Nam hæc propositio : *Ego sum in gratia*, in universali est revelata in multis principiis ; unum est, qui sacramentum baptismi vel pœnitentiæ recipit cum sufficienti dolore, consequitur peccatorum remissionem ; at, in particulari, evidenti experimento cognoscere quis potest se esse unum ex illis, qui cum sufficienti dolore absolutus vel baptizatus est ; nam de veritate sacramenti constat ; de propria item dispositione unusquisque potest esse certus, tum quia nemo est tam stupidus qui, si in se reflectatur et attendat, non possit evidenter cognoscere qua fide, intentione et affectu ad sacramentum accedat ; tum etiam quia alias nunquam posset homo securus accedere ad sacramentum, si tam occulta esset congrua dispositio ut illam cognoscere non posset, quod videtur a divina providentia alienum. Aliud principium esse potest, etiam extra sacramentum justificari qui ex corde Deum diligit super omnia, vel de peccatis conteritur ; nam de his actibus videtur posse homini evidenti experimento constare, quia alias nunquam de observatione talis præcepti posset esse securus. Item est aliud principium, quod qui longo tempore non peccat mortaliter, est in gratia Dei ; potest autem quis certo experimento id cognoscere.

13. *Assertio Catholicorum : viator non potest fide divina credere se esse justum.*—Nihilominus dicendum est neminem in hac vita posse fide divina credere, infallibili certitudine ejusdem fidei, in ullo tempore vel aliquo temporis momento se esse justum. Hanc veritatem contra hæreticos hujus temporis late probant et defendunt Bellarm., l. 3 de Justificat., fere per totum ; Stapleton., toto etiam lib. 7 de Justificat.; et Vega, fere toto l. 9, præsertim a c. 6; Soto, l. 3 de Natur. et grat., a c. 10; Roffens., art. 10 et 11 ; Castro, verb. *Gratia*, hæres. 3 ; Ruard., a. 9. Et ex antiquis Theologis tradit D. Thomas 1. 2, quæst. 112, a. 5, et ibi Cajet., et omnes ; et alii scholastici in 1, d. 17 et in 2, d. 28. Estque de fide certa, ut ex sequentibus constabit.

14. *Probatur ex Scriptura.—Prima evasio adducti loci.* — Probatur ergo primo ex Scriptura. Celebrior locus est ille Ecclesiast. 9 : *Sunt justi atque sapientes, et opera eorum in manu Dei, et tamen nescit homo an odio vel amore dignus sit, et omnia in futurum reservantur incerta.* Duobus autem modis potest hic locus eludi. Unus est, quod Sapiens non loquitur de odio vel amore præsentis justitiæ vel injustitiæ, sed futuræ gloriæ aut damnationis, ita ut sensus sit : Quantumvis aliquis sit justus, et opera faciat Deo placita, nescit an sit electus, vel odio habitus in divina prædestinatione. Potestque hoc primo confirmari, quia si esset sermo de præsenti statu justitiæ vel injustitiæ, in illa sententia, pari ratione sequeretur non posse hominem scire an sit in peccato mortali, id est, an sit dignus odio secundum præsentem justitiam ; consequens est plane falsum ; ergo. Secundo suadetur idem ex illis verbis ultimis : *Et omnia in futurum reservantur incerta*, quæ omnia continent rationem ob quam nescit homo an sit dignus amore, quia, licet nunc ametur, incertum est quid erit in futurum. Tertio, in hoc sensu citat hunc locum Bernardus in serm. 1 Septuag., dicens : *Quis potest dicere : Ego de electis sum, ego de prædestinatis ad vitam, ego de numero filiorum ? Quis hoc* (*inquam*) *dicere potest, reclamante Scriptura : Nescit homo an sit dignus amore an odio ?* Et ad idem alludit serm. 5 de Dedicat. Ecclesiæ, et in serm. 2 in Octavam Paschæ. Et idem significat auctor libri de Spirit. et anima, nomine Augustini, c. 59, dicens : *Ego vero in regione umbræ mortis nescio finem meum, nescio si dignus sim amore vel odio, nescio quando de corpore egrediar.*

15. *Prædicta evasio non favet hæreticis.—Diluitur.* — At profecto hæretici non utuntur hac evasione, quia etiam illo modo convincitur error de certitudine prædestinationis ; imo, cum ipsi asserant eamdem esse rationem de certitudine prædestinationis et gratiæ, si illo testimonio probatur non dari certitudinem prædestinationis, consequenter probabitur in eorum principiis neque certitudinem gratiæ dari. Nos vero e contrario, dicimus ex incertitudine gratiæ necessario sequi incertitudinem prædestinationis, et hoc modo utrumque illo testimonio probari, primo autem ac præcipue incertitudinem gratiæ. Quia Sapiens absolute loquitur de amore

et odio, et magis loquitur de amore quo dignus est justus secundum præsentem statum, nam amor prædestinationis nullo modo fundatur in hominis dignitate, neque illam requirit; et quod Sapiens miratur, illud est, quod, eodem tempore, quo homo justa opera facit, nescit an odio vel amore dignus sit. Unde cessat inconveniens de peccatore, quod nescit an dignus sit odio. Nam Sapiens non loquitur de hominibus in communi, nec de inique operantibus, sed de justis bene operantibus, et de his miratur, quod nesciant in quo statu, justitiæ vel peccati, sint. Neque illa verba : *Et omnia in futurum reservantur incerta,* continent probationem, sed ampliationem, et quasi exaggerationem prioris sententiæ, quia non solum homo nescit suum statum, sed etiam *omnia in futurum reservantur incerta.* Unde illud, *in futurum*, non indicat objectum illius nescientiæ, sed potius terminum ad quem usque illa nescientia durabit, quia nimirum in futurum, id est, usque ad ultimum vitæ terminum, omnia, quæ hujusmodi sunt, reservantur incerta. Ad Bernardum autem et Augustinum respondetur, optime probari ex hoc loco, hominem nescire an prædestinatus sit, et ideo merito allegari hunc locum, vel ejus verba ad illud mysterium accommodari; non tamen excludi quin in eo loco certitudo etiam propriæ gratiæ abnegetur. Imo Bernardus in verbis citatis hoc sensit, cum inter illa, quæ nemo dicere potest, ponit illud : *Ego de numero filiorum,* et idem habet serm. 5 de Omnibus Sanctis.

16. *Secunda evasio hæreticorum.* — *Refutatur.* — Secundo eludunt hæretici hunc locum, dicentes Sapientem non absolute negare hanc scientiam hominibus, sed quatenus ex præsentibus et sensibilibus eventibus accipi potest. Nam moderatio hæc ex ratione ac verbis subjunctis colligi videtur; addit enim : *Eo quod universa eveniant justo et impio, bono et malo,* etc. Per quæ verba ratio redditur ob quam unusquisque nesciat an odio vel amore dignus sit, nimirum, quia æque pluit super justos et injustos, et utrisque tam prospera quam adversa succedunt. Et ita inde solum probatur, ex his eventibus non posse discerni justus ne an injustus aliquis sit; hoc autem non excludit, quin aliunde possit aliquis cognoscere an sit justus. At enim evasionem hanc excludunt verba illa : *Sed omnia in futurum servantur incerta.* Nam falsa esset hæc propositio, si quod ex quibusdam effectibus non cognoscitur, alia via posset certissime sciri. Jam enim non in futurum, id est, usque ad tempus in quo manifestentur occulta cordium, illa incertitudo duraret. Deinde in hebræo non est particula illa causalis, *eo quod,* sed nova clausula ibi simpliciter inchoatur : *In omnibus eventus unus, justo et injusto*, et sic cessat objectio, quia non oportet verbis illis reddi rationem præcedentis sententiæ, sed novam superaddi. Et certe Hieronymus, licet in textu ponat causale signum, in commentario non per causalem, sed per copulativam propositionem, integram sententiam declarat, dicens : *Porro hic sensus est : Etiam in hoc dedi cor meum, et scire volui quos Deus diligeret, et quos odisset, et inveni justorum quidem opera in manu Dei esse, et tantum utrum amentur a Deo an non, nunc eos scire non posse, et ambiguo fluctuare, utrum ad probationem sustineant, an ad supplicium : in futuro igitur scient*, etc.

17. *Enervantur duæ aliæ expositiones.* — Nihilominus tamen, quia Vulgata editio dictionem causalem habet, vim etiam rationis explicare necesse est. Quidam, referendo rationem ad primam sententiam, dicunt Salomonem argumentari a potissimo signo amicitiæ, quod est beneficentia; nam si quis posset cognoscere certo se esse justum, maxime ex beneficiis Dei; at inde nemo id potest cum certitudine colligere, quia etiam Deus bene facit injustis. At enim dicerent adversarii amicitiam Dei non cognosci ex his externis vel temporalibus beneficiis, imo neque ex internis et spiritualibus omnibus, sed tamen posse ex quibusdam spiritualibus cognosci, ut ex fide speciali, ut hæretici dicunt, vel ex interna contritione, dilectione super omnia, susceptione sacramenti cum attritione, perseverantia longi temporis sine peccato. Quæ responsio non potest everti ex illa ratione Sapientis, imo videtur enervare illam in dicto sensu explicatam. Dicetur enim amicitiam hominis cum Deo non cognosci ex quibuscumque beneficiis communibus bonis et malis, sed ex quibusdam specialibus et propriis amicorum. Alii dicunt Salomonem, per illa verba : *Eo quod,* etc., non reddere rationem illius primæ sententiæ : *Nescit homo an odio vel amore dignus sit,* sed illius secundæ, *sed omnia in futurum servantur incerta.* Hæc vero responsio eamdem difficultatem patitur, nam ex illo signo non potest inferri omnia esse incerta in futurum, sed solum ex his variis eventibus non manifestari. Et patet a simili, nam etiam ex his eventibus non potest colligi

ubi sit vera fides, an in Turcis, an in Christianis, quia omnia hæc, scilicet, afflictiones et prosperitates, in utrisque succedunt, et nihilominus verum non est in futurum servari incertum ubi sit vera fides. Ergo etiam quoad partem illam ratio non absolute concludit nec bene infert.

18. *Vera expositio.* — Quare censeo per illa verba posteriora non intendisse Scripturam sacram reddere rationem adæquatam sententiæ præcedentis, sive prioris, sive posterioris partis ejus, sed solum voluisse veluti indicio sensibili et experimento omnibus noto declarare quod dixerat, et quasi augere sententiam primam. Quia justus non solum ex suis operibus non potest cognoscere an sit amore dignus, verum etiam neque ex his quæ a Deo in hac vita recipit, et sub ejus notitiam cadunt, intelligere potest an ad amorem vel supplicium pertineant. Et hoc incidit fere in expositionem Hieronymi, qui non curavit exponere particulam *eo quod*, in rigore causalis ratiocinationis, sed late per modum cujusdam explicationis. Vel etiam addi potest denotare causam et rationem tantum illius particulæ *omnia*. Nam quia dixerat omnia in finem incerta servari, et solum unum exemplum istius nescientiæ seu incertitudinis posuerat, addidit aliud confirmans primum, scilicet, quod, cum homo bona a Deo recipit, ignorat an sint præmium virtutis et media ad salutem, vel solum ex generali providentia proveniant, et cum justus mala patitur, ignorat an sint in supplicium aliquorum peccatorum, vel ad profectum virtutis. Denique, si velimus explicare illa verba ut continentia rationem illius sententiæ, quod nesciat justus an sit odio vel amore dignus, potest in hunc modum induci: nam si de his quæ Deo ipso volente vel permittente nobis accidunt, et experimento optime cognoscimus qualia sunt, non possumus scire, an ex ira vel amore Dei proveniant, quomodo ex his quæ nos operamur, et ignoramus qualia vere et in re ipsa sint, quomodo cognoscere possumus an odio, vel amore digni simus? Ad eum modum quo Joannes, I epist., cap. 4, a sensibilibus argumentatur: *Qui non diligit proximum quem videt, Deum quem non videt quomodo potest diligere?* Quod genus argumentationis non oportet esse per se convincens, sed manuducens ex sensibilibus ad aliam veritatem altiorem intelligendam.

19. *Suadetur præterea assertio probabiliter ex aliis locis veteris Testamenti.* — Præterea solet hæc veritas confirmari ex illo Prov. 20: *Quis potest dicere: Mundum est cor meum, purus sum a peccato?* Sed licet hic locus sit probabilis, non convincit. Nam recte potest exponi id dictum esse propter venialia peccata, nam licet qui caret peccato mortali possit dici simpliciter habere cor mundum, ut in eum locum indicat Beda, tamen esse purum a peccato plus indicat. Et ita Cyprianus, lib. de Opere et eleemos., ad hoc citat hunc locum, et conjungit illum cum alio Joannis: *Si dixerimus quia peccatum non habemus*, etc. Et idem habet Augustinus citans etiam Cyprianum, l. 2 contra Julian., cap. 8; et lib. de Sancta Virgin., cap. 48, in eodem sensu eumdem locum idem Augustinus allegat. Unde, licet sit etiam probabile posse intelligi de peccato mortali, ut ibi Beda contendit, nihilominus testimonium contra adversarios non cogit. Eo vel maxime quod idem Beda exponit verbum illud: *Quis potest dicere*, etc., ut non tantum simplicem affirmationem, sed vanam jactantiam et gloriam significet, in quo sensu illud *dicere* non opponitur certitudini gratiæ, sed vanæ gloriationi, quam nemo potest habere, etiamsi esset de gratia sua certus, sed potius humilem recognitionem et gratiarum actionem pro divino beneficio suscepto. Tertio adduntur verba Ecclesiastici 5: *De propitiato peccato noli esse sine metu;* non potest ergo quis esse certus quod sibi peccatum sit remissum, nam qui esset certus, profecto esse posset sine metu, imo non posset timere. Qui locus etiam est probabilis, et juxta vulgatam editionem convincens. Jansenius autem illum enervat, juxta græcam lectionem transferens: *De propitiatione peccatorum*, quod potest optime ad futuram remissionem peccati commissi accommodari, ut sensus sit: Ne nimium confidas de obtinenda propitiatione peccati commissi. Et favet huic sensui quod statim subjungit: *Neque adjicias peccatum super peccatum*, utique ex illa confidentia obtinendi omnium peccatorum remissionem. Unde addit Sapiens: *Et ne dicas: Miseratio Domini magna est, multitudinis peccatorum meorum miserebitur.* Sed, licet propter hæc locus hic non convincat contra protervos hæreticos, a catholicis rejici non potest, cum non liceat a vulgata lectione discedere, sed potius illi est græca lectio accommodanda; nam propitiatio peccatorum tam de jam obtenta quam de futura intelligi potest, et melius ad præteritum refertur, ut sit sententia plenior et satis consequens in hunc modum: Noli esse sine metu

de peccato commisso, quasi jam remisso, et ea confidentia adjicere novum peccatum, quasi certus de obtinenda remissione : *Neque etiam dicas : Miseratio Domini magna est*, etc. Et hunc sensum confirmat optime alter locus ejusdem Ecclesiast. 21 : *Fili, peccasti? ne adjicias iterum, sed et de pristinis deprecare, ut tibi dimittantur*. Nam in his ultimis verbis significat eum qui peccavit, semper esse debere sollicitum obtinendæ remissionis, quia nimirum nunquam esse potest per fidem certus quod illam obtinuerit.

20. *Ex novo Testamento optime.*—Ex novo Testamento habemus hujus veritatis optimum testimonium Pauli, 1 Corinth. 9 : *Neque me ipsum judico, nihil enim mihi conscius sum; sed non in hoc justificatus sum, qui autem judicat me Dominus est*. Quem locum etiam eludunt hæretici, et Catherinus; illi, miscendo errores suos; iste, sensum Apostoli evertendo, ut satis aperte ostendit Vega infra citandus, et Bellarminus, l. 5 de Justificat., c. 5 ; cui in hoc Vazquez consentit, disp. 200, c. 5; nihilominus in approbando testimonio dissentit, negat enim esse efficax, propter duo. Primum, quia Paulus jam tunc habebat revelationem quod esset in gratia; ergo non potuit illa verba proferre tanquam in sua gratia incertus; consequentiam ut claram relinquit, et antecedens late probat ex D. Thoma, d. q. 112, art. 5, et aliis conjecturis. Deinde, quia Paulus non loquitur de justificatione tantum a mortalibus peccatis, de hac enim certissimus erat, sed de justificatione perfecta, etiam a venialibus, de quibus etiam nihil sibi conscius erat, sed quia venialia non ita facile cognoscuntur, et dijudicantur, ideo non per hoc omnino purum a venialibus se judicabat. Sed immerito a recepta sententia propter debilia motiva recessit. Nam imprimis Catholici, scribentes de incertitudine gratiæ, frequenter hoc testimonio utuntur, et intelligunt loqui Paulum de justificatione a mortalibus, ut videre licet in Bellarmino supra, Vega, lib. 9, cap. 12, ubi utrumque fundamentum Vazquez attingit et refellit. Eodem etiam loco utuntur Soto, et alii supra allegati. Imo et D. Thomas, qui in illo art. 5 revelationem Pauli in prima parte articuli agnoscit, in secunda utitur his verbis ad probandam gratiæ incertitudinem ex incertitudine conscientiæ, a qua certa cognitio propriæ gratiæ pendet.

21. *D. Thomas locum Pauli commentatur.* —*Ad primum motivum Vazquez.*—Unde idem Doctor Sanctus, lect. 1 in illud caput, sic verba illa exponit : *Nihil mihi conscius sum*, id est, *non habeo conscientiam peccati mortalis. Sed non in hoc justificatus sum*, *id est, non sufficit ad hoc quod me justum pronunciem, quia possunt aliqua peccata in me latere, quæ ignoro secundum illud Psalm.* 18 : *Delicta quis intelligit?* Et ibidem Anselmus in eodem sensu exponens ait : *Tanta est profunditas in homine, ut lateat ipsum hominem in quo est, sed Deum latere non potest*. Et hoc ait de se confiteri Paulum in allegatis verbis : *Neque me ipsum judico*, etc. Et similiter cæteri Patres ex illo loco colligunt adeo esse occultam hominis conscientiam, ut nullus possit certo cognoscere statum suum, sed hoc divino judicio reservari, juxta illud Ecclesiast. 7 : *Non te justifices ante Deum, quoniam agnitor cordis ipse est*. Et ita sentit Chrysostomus de loco Pauli hom. 11 ; Hieron., Dialog. 2 contra Pelagian.; Amb. in Ps. 118, Octo. 5, circa illud : *Aufer a me opprobrium;* Basil. in Constit. Monast., cap. 2; Gregor., 5 Moral., c. 6, alias 7, et c. 12, alias 13; et Bernard., epist. 42; et idem sentit Augustinus in id Ps. 41 : *Abyssus abyssum invocat;* et clarius l. 83 Quæstion., quæst. 56, ubi ex hoc loco colligit, etiam testimonium conscientiæ non sufficere alicui, ut de se judicium ferat. Idem optime l. 50 Homiliar., in 35. Ac denique multum favet Concilium Tridentinum, ut infra dicam. Veritas autem hujus expositionis facile constabit, prius impugnationes removendo. Ad primam enim fatemur habuisse Paulum revelationem suæ gratiæ, imo et prædestinationis, ut ex illo etiam 1 Timot. 4 : *Fidem servavi, cursum consummavi, in reliquo reposita est mihi corona justitiæ*, aperte colligitur. Damus etiam libenter, cum Apostolus primo ad Corinthios scripsit, habuisse jam dictam revelationem, qua certissime in gratia esse sciebat. Hoc autem nihil diminuit efficaciam dicti testimonii, quia non dicimus Paulum in illis verbis asseruisse ignorare se an esset justus, vel dubium esse de sua justitia, sed dicimus illum dictis verbis professum esse, neminem, judicio humano, etiam proprio, et in propria conscientia fundato, de sua justitia cum certitudine judicare, et hoc etiam de seipso affirmasse, cum dixit : *Sed neque meipsum judico*, et rationem reddidisse cum addidit : *Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*. Ubi est ponderandum non dixisse absolute se non esse justificatum, sed, *non in hoc*, id est, ex hoc testimonio conscientiæ non possum certam

proferre sententiam, quod sim justus; quod verissime dicere potuit, etiamsi per revelationem sciret se esse justum, quia, licet aliunde id sciret, nunquam posset *in hoc*, id est, ex eo quod nullius peccati sui esset conscius, se justificare, semperque esset verum quod subdit : *Qui autem judicat me, Dominus est*, quia licet ipse per revelationem judicaret se justum, illud magis erat judicium Dei quam suum, quia suum judicium in proprio et speciali verbo Dei nitebatur. Et hoc ipsum esse videtur quod alii dicunt, licet tunc Paulus jam revelationem habuisset, locutum esse humano more. Sed, inquiunt alii, si revelationem jam habuit, cur de ea minime curans locutus fuit humano more? Respondetur non fuisse tunc revelatione usum, quia ad rem non pertinebat, nec oportebat tunc eam aliis manifestare. Alioqui vero ad causam spectabat docere fideles ne de aliis judicium temere ferant, cum seipsos non valeant agnoscere, nec an justi sint judicare. Et ad hoc efficacius persuadendum, etiam de seipso id affirmare voluit, quod, non obstante scientia revelationis, optime facere potuit.

22. *Ad secundum motivum. — Stat tandem locus Pauli pro assertione.* — Ad alteram partem objectionis, quod Paulus locutus sit de conscientia venialium, non mortalium peccatorum, respondetur hoc gratis dici, et contra communem intelligentiam et vim verborum, quæ generalia sunt, et mortalia etiam peccata de se comprehendunt. Imo de illis maxime videtur loqui Paulus; nam cum ait : *Hic jam quæritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur*, certe illum vocat fidelem dispensatorem, qui sine gravi culpa aut negligentia ministerium suum implet. Quis enim est ita fidelis dispensator, ut neque leviter in suo munere deficiat ? Item fidelem dispensatorem ab infideli distinguit ; non dicetur autem fidelis dispensator, qui bona intentione serviens, et Dei honorem animarumque utilitatem quærens, vel malam doctrinam seminat, vel timore humano constanter vitia reprehendere aut veritatem docere non audet, cum tenetur. Sic Anselmus ibi : *Quæritur dispensator fidelis qui bene dispenset, neque enim omnes fideliter agunt, sed plerique fraude faciunt dum quæ sua sunt quærunt, non quæ Jesu Christi*, etc., quod prosequitur, graves defectus aliquorum ministrorum declarando. Et idem habent D. Thomas, Chrysostomus et Theophylact. Neque aliud habetur in commentariis Ambrosii, sed solum quod Paulus non distinguit tantum fideles dispensatores a Pseudoapostolis errores docentibus, sed etiam ab infideliter dispensantibus, licet in doctrina non errent, quod verissimum est; et nihilominus non reputatur infidelis dispensator nisi qui graviter suo munere abutitur; ergo e contrario fidelis dispensator dicetur qui in suo ministerio graviter non offendit ; ergo cum Paulus subjungit : *Neque meipsum judico*, et : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*, intelligit, non me ita judico fidelem, ut in meo munere sim fidelis, gravem nimirum defectum non committendo, nam, licet nihil mihi conscius sim, non in hoc justificatus sum, nam Dei est hoc judicium ; ergo loquitur etiam de peccato mortali, et de justificatione, quæ illud excludat. Accedit quod de peccato veniali satis dubitari potest an dicturus esset Paulus : *Nihil mihi conscius sum*, et an vellet ita se justificare in suo munere, ut nec venialiter in illo interdum deficeret. Optime ergo ex illa Pauli sententia colligimus nunquam esse posse hominem certum de sua gratia, quia, si posset, maxime ex testimonio conscientiæ ; sed illud non sufficit, teste Paulo ; ergo. Alia præterea sunt Scripturæ testimonia, quæ Bellarminus et Vega late prosequuntur, et sunt valde probabilia, inutiliterque ab aliquibus refelluntur. Sed quia non sunt necessaria, propter majorem prolixitatem vitandam illa omitto. Et eadem ratione breviter perstringam testimonia Patrum, quæ iidem auctores late expendunt. Præcipui sunt, quos circa locum Pauli allegavimus, quibus addi potest Hieronymus, Jer. 3 ; citatur etiam Augustinus in Ps. 41, circa id : *Ad meipsum anima mea turbata est.* Reddens turbationis causam, ait : *Novi quia justitia Dei manet; utrum mea maneat, nescio.* Hæc autem verba mihi probant magis incertitudinem perseverantiæ quam gratiæ præsentis, ut sequentia verba declarant : *Terret enim me Apostolus dicens : Qui se putat stare, videat ne cadat;* et addit : *Ergo quia non est firmitas mihi in me, neque est mihi spes in me, ad meipsum turbata est anima mea.* Clarius testimonium est in Ps. 50, circa id : *Incerta et occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi.* Ubi nihil tam incertum et occultum esse ait, quam quod Deus ignoscit peccantibus ; et infra, hoc incertum et occultum revelasse Deum Davidi, cum illi Propheta dixit : *Dominus quoque transtulit peccatum tuum.* In aliis etiam locis sæpe docet Augustinus testimonium conscientiæ esse incertum, et sæpe Deum in-

venire culpam, ubi homo illam non invenit; sæpius tamen loquitur de culpis venialibus, ut in lib. de Perf. just., circa finem, et serm. 23 de Verb. Domini, et serm. 16 de Verb. Apost.; nihilominus tamen ex similitudine rationis optimum inde sumitur argumentum, præsertim cum in aliis locis absolute proferat neminem ex suæ conscientiæ testimonio posse judicium certum proferre, non solum qualis sit cras futurus, sed etiam qualis hodie sit, ut ait in dicta hom. 35, ex lib. 50 Homiliar. Expresse etiam tradunt eamdem veritatem Gregorius, l. 9 Moral., cap. 16 et 17, et l. 6 Epistol., in 22; Bernardus, sermon. 3 de Advent., et 1 Septuag., et epistol. 107; Idiota, libro quinto Contempl., capite undecimo, in tom. 5 Biblioth.; et sumitur ex Innoc., in c. ult. de Purgat. can., ut in cap. 11 ponderabimus.

23. *Ultimum testimonium pro assertione ex Tridentino.* — Ultimum testimonium sit Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 9, in fine, dicentis: *Quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.* Quæ verba non solum hæreticorum sententiam de privata firmaque fiducia necessaria ad justificationem, sed etiam omnem sententiam quocumque modo astruentem, certa fide cognosci posse propriam gratiam, condemnant. Est tamen notanda diversitas, nam postea in canonibus et definitionibus fidei, Concilium solum dixit anathema in hæreticos exigentes hanc fidem ut necessariam ad justificationem, et illi justificationem tribuentes, can. 13 et 14; et in can. 15 et 16, etiam dicit anathema in eos qui talem fidem prædestinationis aut perseverantiæ propriæ necessariam esse dicunt, vel possibilem sine speciali revelatione. At vero nullam protulit Concilium definitionem contra eos qui dicunt esse possibilem certam fidem de propria gratia, ab aliis erroribus abstrahendo. Et ideo, licet aliæ sententiæ plane hæreticæ sint, hæc quæ tribuitur Catherino non videtur ut hæresis damnata a Concilio ex vi illorum verborum, tum quia abstinuit a definitione, et differentiam, quam notavi, inter illas sententias fecit; tum etiam quia non dixit illa verba ex professo, tradens doctrinam perse intentam, sed quasi obiter, rationem quamdam explicando. Nihilominus tamen censeo sufficere verba illa Concilii ad dandam infallibilem certitudinem nostræ assertioni, et ut contraria erronea judicetur, etiamsi non sit ut aperta hæresis speciali definitione damnata. Nec audiendum est Catherini subterfugium, dicentis Concilium locutum esse de fide catholica, non absolute de fide divina. Vana enim est talis interpretatio et distinctio sic applicata, tum quia Concilium non addidit limitationem, sed absolute dixit: *Certitudine fidei;* tum etiam quia loquitur de omni fide, cui non possit subesse falsum, quia Deus non potest mentiri; unde e contrario si illi potest subesse falsum, non nititur testimonio Dei, et consequenter non est divina; tum præterea quia loquitur Concilium de fide, quæ excludat omnem formidinem; hoc autem habet omnis fides divina propter rationem proxime factam; tum etiam quia quoad hoc impertinens est distinctio inter catholicam fidem et divinam, quia illæ non distinguuntur in formali objecto, neque in habitu, sed in materiali objecto, hoc vel illo modo uni vel multis proposito, et ita neque in certitudine neque in infallibilitate distinguuntur; tum denique quia Concilium loquebatur de particulari fide propriæ gratiæ; ergo si solum excluderet universalitatem fidei, non certitudinem etiam particularem, et rem superfluam et ipsis etiam hæreticis notissimam doceret, et ineptam rationem ad suam doctrinam confirmandam afferret; loquitur ergo de incertitudine privatæ fidei, et inde optime infert posse justum semper timere ac formidare. Nec refert quod Concilium non addiderit exceptionem de speciali revelatione; non enim erat ibi necessaria, quia ex discursu constabat sermonem esse de scientia, quam ex consideratione propriæ conscientiæ et infirmitatis unusquisque comparare potest. Et hoc tandem confirmat idem Concilium in cap. 16, dicens: *Quia in multis offendimus omnes, unusquisque sicut misericordiam et bonitatem, ita severitatem et judicium præ oculis habere debet, neque seipsum aliquis, etiamsi nihil sibi conscius fuerit, judicare, quoniam omnis hominum vita non humano judicio examinanda et judicanda est, sed Dei.* Quæ verba aliqui volunt de solis justis et peccatis venialibus intelligi. Sed, licet Concilium occasione operum justorum illa verba protulerit, tamen quia illa dicebat ad nimiam hominum confidentiam, vel gloriationem in suis operibus reprimendam, ideo ad omnium hominum vitam sermonem extendit, ut justi non solum timeant ne forte venialia peccata, sed etiam mortalia

interdum committant, ubi de suis operibus glorientur.

24. *Ratione confirmatur assertio.* — Tandem possumus hanc sententiam ratione confirmare, quia hæc particularis propositio : Ego sum in gratia, vel, Mihi sunt remissa peccata, neque in se revelata est alicui particulari, ut supponitur, nec potest evidenter, vel sufficienter proponi, ut contenta in aliqua propositione universali a Deo revelata, et nobis per Ecclesiam proposita ; ergo nullum superest medium ad credendam illam propositionem, ut a Deo immediate et in se revelatam, quod necessarium est ut aliquid certitudine fidei credi possit, ut ex tractatu de fide suppono. Minor propositio, seu posterior pars antecedentis, in qua est vis rationis, non potest melius probari quam respondendo principali fundamento contrariæ sententiæ, quod faciemus commodius in capitibus sequentibus, et ex ibi dicendis hæc veritas a posteriori demonstrabitur. Nunc breviter probatur illa pars, quia omnes propositiones generales de justificatione hominis, a Deo traditæ et revelatæ, sunt conditionales, et respectu adultorum nunquam certissime et sine hæsitatione constat unicuique homini, in illo esse impletam conditionem, sub qua justificatio illi promissa est ; ergo propositio absoluta : *Ego sum justificatus*, nunquam mihi vel alteri proponitur sufficienter, ut contenta sub generali propositione fide. Patet consequentia, quia absoluta propositio particularis non continetur sub universali conditionata, quamdiu non est certum conditionem in hoc individuo esse impletam. Major autem in libr. 8 late probata est contra hæreticos, et a catholicis non negatur. Minor vero nunc sufficienter probatur, quia illa conditio posita est in actibus internis conscientiæ hominis, qui nec in se videntur, nec per experientiam sufficienter ipsimet homini innotescunt, ut testimonia Scripturæ confirmant, et experientia docet, et magis in sequenti capite explicabitur.

25. *Respondetur ad primum fundamentum in n. 9, ex variis locis Scripturæ.— Ad primum locum.*— Prius tamen fundamentis contrariæ sententiæ ab auctoritate sumptis satisfaciendum est. In primo ex Scriptura desumpto, proponebantur imprimis verba Joannis 14: *Vos autem cognoscetis eum*, id est Spiritum Sanctum. Sed nihil probant, quia Christus non dixit : Cognoscetis Spiritum Sanctum esse in vobis per gratiam, sed: *Cognoscetis eum*, id est, personam ejus, divinitatem, et sanctitatem, *quia in vobis erit, et manebit*, id est, quia existens in vobis, illuminabit vos, et auxilia præbebit, quibus illum cognoscere valeatis, non quidem prout in se est, sed fide, et sapientia altiori, et magis explicata, quam antea cognoscebatur. Igitur non promittit Christus propriæ gratiæ cognitionem, sed cognitionem ipsius Spiritus Sancti. Sicut e contrario dicit : *Quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum*, utique nescit eum esse, vel quid sit. Et ita intellexerunt verba illa Augustinus, Cyrillus, et alii Patres communiter. Addo vero ulterius quod, licet intelligantur illa verba de existentia Spiritus Sancti in ipsis per gratiam, non oporteret intelligi de singulis personis, sed de ipsa communitate, seu de ipsa Ecclesia, sic enim fide cognoscimus Spiritum Sanctum habitare per gratiam in Ecclesia, licet non in hac vel illa persona; vel, licet daremus de singulis loqui, et de existentia Spiritus Sancti in ipsis per gratiam, non oporteret id intelligere de cognitione fidei, sed de cognitione quasi experimentali ex effectibus, et familiaritate, et præsertim ex divinis ejus inspirationibus, ut ibi indicat Cyrillus libr. 9, cap. 44, et Gregor., 5 Moral., cap. 19, alias 20. Illa autem cognitio non est fidei, sed conjecturalis. Denique, si verba illa ad peculiarem adventum Spiritus Sancti in die Pentecostes referantur, admitti potest Apostolos tunc habuisse specialem revelationem et cognitionem suæ sanctificationis, inde vero nullum ad cæteros justos argumentum desumi potest. Alia autem verba : *In illa die*, etc., ex eodem capite desumpta, non sunt ad rem, nam *illa dies* non est hujus vitæ, sed æternæ patriæ, ubi licebit videre quod nunc credimus vel ignoramus, ut exponit Augustinus, tr. 75, et Cyrillus, lib. 9, c. 47. Quod si dies illa de tempore post resurrectionem, et adventum Spiritus Sancti intelligatur, sic verba illa : *Vos in me, et ego in vobis*, ad totam Ecclesiam referenda sunt, cujus Christus est caput, quia omnes de fide credimus nos esse in ipso, tanquam palmites in vite, et ipsum in nobis, tanquam caput in corpore.

26. *Ad secundum locum.* — Secundum testimonium erat ex verbis Rom. 8 : *Ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod simus filii Dei.* Respondeo ad litteram sermonem esse de testimonio Spiritus Sancti, non per locutionem, sed per operationem, nec per revelationem, qua unicuique testificetur ipsum

esse justum, sed per inspirationem, qua faciat illum operari, vel sperare, ut justum et filium Dei. Ait enim Paulus : *Quicumque spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei ; non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba pater ;* et inde subinfert : *Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei.* Illud enim testimonium non est aliud quam inspiratio, qua nos movet et excitat ad Deum ut Patrem invocandum. Quod recte declarat verbum græcum, *contestificatur,* nam homo, invocans Deum Patrem, testificatur se esse filium. Spiritus Sanctus autem illud ipsum contestificatur, inspirando, et adjuvando ad illam invocationem. Hæc autem invocatio non procedit ex certa fide, quam unusquisque fidelis habeat de sua justitia, ut experientia ipsa manifestat, sed procedit vel ex certa fide, qua credimus Deum esse Patrem, qui vult nos in filios adoptare, si per nos non steterit, vel ad summum ex certitudine spei, quá confidimus jam nobis remisisse peccata, et in filios adoptasse. Et ideo invocatio Patris etiam peccatoribus communis est, ut exponentes orationem Dominicam Patres docent, quia omnibus dedit potestatem filios Dei fieri, ut ait Augustinus, serm. 126. Si ergo testimonium hujus invocationis generaliter ad omnes homines a Christo redemptos referatur, sic est testimonium fidei infallibilis, quod Deus adoptavit homines in filios, et unumquemque esse posse filium Dei, si velit, quod præsenti causæ nihil confert, ut per se patet. Si autem referatur ad singulos, sic vel nullum est testimonium, quia fidelis sciens se esse in peccato, potest sic Deum invocare, vel ad summum indicat certitudinem spei, et supponit probabilem conjecturam, quod invocans fecerit quod oportebat ut adoptionem fuerit consecutus. Tale autem testimonium nullo modo indicat homini fidem certam de sua justitia, quia nec illi est absolute revelata, neque illi compertum est invocationem illam cum illa cogitatione vel existimatione de propria justitia esse a Spiritu Sancto inspiratam, licet de hoc etiam possit habere probabilem conjecturam ex effectibus internis Spiritus Sancti, ut sunt pax, et gaudium conscientiæ.

27. *Ad tertium locum.* — Tertium testimonium erat 1 Cor. 2. Sed nihil ad causam refert. Nam Paulus non loquitur de fide, aut cognitione particulari quam unusquisque habere potest aut debet de donis quæ a Deo recepit, sed loquitur de doctrina cœlestium et spiritualium bonorum, quæ Deus hominibus præparavit, et, quantum in se est, donavit; de quibus bonis ante dixerat : *Oculus non vidit, neque auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum, nobis autem revelavit Deus per spiritum suum :* et de eisdem subjungit inferius verba quæ allegantur : *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Hæc ergo scientia nulla alia est nisi fides, qua credimus promissiones tam de cœlestibus bonis æternis, quam de spiritualibus donis gratiæ nobis in hac vita conferendis, et qua specialiter credimus, omnia illa bona, quæ ad salutem animæ conferunt, dona esse Dei, et ipsius spiritus, per quem hanc fidem accipimus, ut specialiter notavit Augustinus, lib. 50 Homiliar., in 14. An vero talia dona jam sint huic vel illi communicata usque ad sanctificationem per gratiam, hoc nec Paulus docebat, nec Deus per spiritum suum unicuique revelat. Quod si quis velit cum Cajetano verba illa : *Nos autem,* ad ipsum et alios Apostolos referre, sic concedimus illam scientiam fuisse certam notitiam, quam Spiritus Sanctus tribuit Apostolis de divinis donis ipsis communicatis, sed non est eadem ratio de cæteris justis, quia non omnes per Spiritum æqualem notitiam accipiunt donorum Dei, quæ ipsis communicantur, sed unusquisque quantum illi expedit, ut D. Thomas ibi animadvertit.

28. *Ad quartum locum.* — Ad quartum ex verbis Joannis, respondemus posse imprimis referri ad Ecclesiam Christi, et sic recte de certitudine fidei intelligitur; certa enim fide credimus hanc solam Christi Ecclesiam esse in Deo fundatam, et habere in se habitatorem Deum, quam fidem habemus per spiritum, quem ipse Deus dedit nobis. Et sine dubio hic videtur sensus maxime proprius, nam in toto capite loquitur generatim de fidelibus, et donis quæ Deus illis communicat, et in eodem sensu dixerat cap. 3, in fine : *In hoc scimus quia manet in nobis spiritus, quem dedit nobis ;* et in cap. 5 : *Scimus quoniam ex Deo sumus, et mundus totus in maligno positus est.* Ubi cum se, et alios de quibus dicit *scimus,* etc., a mundo distinguat, satis declarat de Ecclesia seu fidelibus generatim loqui, et de fide, qua credimus nos esse veros cultores Dei, in quibus ipse habitat, et extra hanc Ecclesiam non esse. Hæc autem fides non pertinet ad singulorum justitiam, ut per

se patet. Quod si ad singulos applicetur, solum erit per conjecturas, ut postea dicemus.

29. *Ad quintum locum.* — Quintum testimonium erat ex verbi Petri : *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis*, in quibus primum advertimus non esse sermonem de certitudine justitiæ, sed vocationis et electionis, quæ si intelligatur esse electio ad gloriam, multo difficilius est cum certitudine illam cognoscere per bona opera, donec perseverantia in illis cum vita consummetur. Unde necessarium non est illam certitudinem ad cognitionem referre, sed ad effectum, seu eventum ; dicitur enim aliqua vocatio seu electio certa fieri, cum ad effectum perducitur, sicut, dicitur certa manus, vel jaculatio, quæ album attingit. Sic ergo bonis operibus certa redditur electio, quia per illa comparatur effectus ad quem vocamur, seu electi sumus. Et hæc est expositio magis recepta. Gratis autem admittimus sensum esse : Ut per bona opera certi efficiamini vestræ vocationis et electionis. Nam ex hoc sensu nihil habent hæretici quod opponant, quia potius ex ipso illi convincuntur, quod fides sola non reddat hominem certum suæ electionis, ut ipsi etiam dicunt, imo nec justificationis, cum ad illam necessaria esse opera, verba illa supponant, nam si ad perseverandum in gratia necessaria sunt, etiam ad gratiam obtinendam. Neque etiam Catherinus vel quivis alius potest inde colligere certitudinem fidei ; hæc enim non ex operibus, sed ex revelatione sumitur ; sed colligi tantum potest certitudo aliqua conjecturalis, vel certitudo spei, quæ per bona opera multum augetur, et probabile satis est de hac etiam Petrum fuisse locutum. Ac si peccatori quis dicat : Satage, ut per tuam pœnitentiam certam tuam justificationem facias, eam certitudinem consulere censeretur, quæ ex diligentia adhibita ad veram contritionem et optimam confessionem faciendam consurgere potest.

30. *Ad secundum principale fundamentum in num.* 10 *expositum, breviter respondetur.* — Ad secundum argumentum principale, ex variis testimoniis compactum, respondemus uno verbo, ex illo argumentandi genere ad summum concludi conjecturalem cognitionem, nullo autem modo certitudinem fidei. Quia ut homo impleat præcepta, id est, ut contra illa non peccet, satis est ut moraliter sit certus ea fecisse quæ in ejus mentem venerunt, et eo modo quem satis esse ad servanda præcepta probabiliter crediderit ; neque a nobis exigitur ut certitudine fidei credamus omnia et singula præcepta implevisse, nullumque per culpabilem negligentiam omisisse ; quin potius nec talis certitudo possibilis est, cum in ea cognitione non revelatione, sed experientia et vigilanti observatione nostrorum operum ducamur. Igitur moralis conjectura et bona fides sufficit ut homo dicere possit se fecisse omnia illi præcepta, et ut in suis operibus latebras non quærat, sed in clara luce et coram aliis operetur, et ut probet seipsum, quando ad sacramentum accedere vult, si post probationem remorsum conscientiæ de gravi peccato non habet, ut cap. 11 magis explicabimus. Ex hac autem vel propriæ conscientiæ vel observationis præceptorum cognitione, non potest certa fides propriæ justificationis comparari ; nam, licet illationes, quæ in argumento fiunt, bonæ sint, semper certitudo antecedentis in altero principio claudicat, ut in nostra fundamentali ratione probavimus, et in capitibus sequentibus evidentius fiet ; ostendemus enim, ex illis testimoniis et modo argumentandi non solum fidei certitudinem, verum etiam nec theologicam inferri.

31. *Ad tertium fundamentum in num.* 11. — *Exponitur Chrysostomus.* — *Explicatur D. Cyrillus.* — *Cyprianus exponitur.* — Ad Chrysostomum in tertio fundamento allegatum, respondetur testimonium quidem Spiritus Sancti in se infallibile esse, et quatenus de illo nobis constituerit, nos etiam certos reddere de re de qua testificatur, et ita sine ambiguitate ex ejus testimonio credimus debere nos fiducia filiorum Deum ut Patrem invocare, sic enim Chrysostomus Paulum exponit. Et simili modo credimus Deum per Christum nos in filios adoptasse, et gratiam contulisse, quia de hac Spiritus Sancti testificatione certi sumus. Quod autem huic vel illi applicata jam sit, licet forte per signa et effectus illis attestetur Spiritus Sanctus, non tamen huic vel illi satis constat Spiritum Sanctum esse qui id testificatur, quia, ut diximus, non revelando illud testimonium præbet, sed occulta operatione et interna inspiratione, quam nos non ita certo cognoscimus esse a Spiritu Sancto. Similiter Cyrillus non loquitur de cognitione per fidem, sed per quamdam experientiam effectuum Spiritus Sancti in nobis, de qua cogitatione, quam certa sit, in capitibus sequentibus videbimus ; certum est autem non attingere certitudinem fidei. Unde

quod Cyrillus ait, viros perfectos oculis animi videre in se habitantem Deum, perinde est ac si diceret videre illum in effectibus, vel potius ex effectibus quos intus in animo experiuntur. Et videtur sane loqui Cyrillus de speciali cognitione, quæ per donum sapientiæ datur justis, nam Spiritus Sanctus hoc donum perfectius operatur in his qui perfectius vivunt, et corde sunt puriores; nihilominus tamen donum illud minus perfectum est fide, et licet quamdam certitudinem evidentiæ tribuat in ratione credibilis, non tamen absolutam certitudinem ipsius veritatis cognitæ, ut in libr. 2 et 7 attigimus. In testimonio Cypriani solum illud verbum : *Se sanatam et sanctificatam agnoscens*, obscurum est. Sed vel intelligendum est quantum est ex parte Sacramenti, sicut prius dixerat : *Sacramenta hæc, quantum in se est, sine propria virtute esse non possunt*, et huic expositioni consonant verba sequentia, nam, hoc certa fide credens, qui digne communicare studet : *Fletibus se abluit, et lacrymis se baptizat ;* vel si participium *agnoscens,* de propria sanctificatione per sacramentum recepta intelligatur, exponenda est de agnitione comparata per effectus et conjecturas, quæ certitudinem aliquam ab spe participet, a conjecturis autem pendeat, et ideo ad certitudinem fidei non perveniat.

32. *Declaratur mens D. Augustini. — Ad Bernardum.*— Præterea Augustinus in priori loco solum laudat eum qui prædicat beneficium baptismi et sanctificationis ejus, quod a Deo accepit, nam in hoc non seipsum, sed Deum laudat. Neque ad prædicandum hoc beneficium, necessarium est ut quis sit fide certus quod effectum acceperit, sed quod fide credat beneficium certissimum ex parte Dei, nam hoc solum prædicat. Potest autem etiam gratias agere de sanctificatione accepta, ex quadam prudenti fiducia, quæ timorem propriæ infirmitatis, vel defectus non excludat. In altero vero loco vel loquitur Augustinus de generali fide, qua credimus spiritum Dei esse in Christianis, vel si intelligatur in particulari loqui de se et similibus, loquitur de conjecturali cognitione, quæ partim in dicta fide Catholica generali, partim in declaratione justitiæ, id est, in internis Spiritus Sancti effectibus fundatur. Ad Bernardum respondet late Bellarminus supra, totam Bernardi mentem optime explicando. Et sine dubio in verbis citatis solum proponit credenda dogmata fidei, non particularis seu propriæ justitiæ, nam ad consequendam remissionem peccatorum non satis est credere Deum solum posse peccata remittere, sed oportet etiam credere velle remittere, et non negare remissionem, debito modo illam postulanti. Et hoc est quod in citatis verbis credendum proponit Bernardus, non vero quod oporteat credere, me esse dispositum, aut absolute quod mihi sint remissa peccata. Nam de hoc postea docet quomodo signis et conjecturis agnoscatur. Sicut etiam dicit oportere credere nos habituros vitam æternam et merita ad illam, utique quantum est ex parte Dei, et voluntatis ejus, nam de illa absolute futura non potest esse fides, sed conjecturæ, ut idem Bernardus, tam ibi postea, quam in aliis locis supra citatis docet.

33. *Ad quartum fundamentum in num.* 12. — Ad rationem ultimo loco positam respondetur concedendo primam propositionem generalem, quod particularis propositio contenta sub universali propositione per fidem revelata, de fide creditur, si sufficienter proponatur, quamvis non omnia exempla quæ ad illam confirmandam adducuntur admittenda videantur. Nam primum de hoc homine, quod sit Christi Vicarius, verum esse credimus, supposita Ecclesiæ acceptatione et electione communi consensu probata. Secundum etiam, de baptismo infantis, est satis probabile respectu baptizantis, et communiter admittitur, ut in Vega et aliis videre licet, nam in illo exemplo cessant rationes formidandi, quæ sunt in aliis, quia in parvulo non potest esse obex, et in ministro non est necessarius ordo vel consecratio aliqua, et de propria intentione ipsemet baptizans dubitare non potest. Tertium vero exemplum de hac hostia consecrata non videtur admittendum, etiam respectu consecrantis, quia, licet de sua intentione certus sit, de sua ordinatione non potest esse ita certus, in quo est magna differentia inter Baptismi et Eucharistiæ effectionem. Exemplum denique de fide Messiæ, quam tenebantur Judæi huic homini Christo adhibere, non est ad rem, tum quia prædicto Messiæ non erat generalis, sed specialis de quodam singulari homine, qui per circumstantias, et quasi proprias conditiones satis determinabatur et designabatur, quando de illis conditionibus publice et evidenter constare poterat ; tum etiam quia sola Christi attestatio, miraculis et operibus confirmata, poterat ad credendum obligare. Quicquid vero sit de exemplis, principium

illud verissimum est, et optime probatur ratione ibi facta, et exemplo de fide Messiæ recte declaratur. Nihilominus tamen negamus ita accidere in præsenti, quia, licet propositiones universales sint de fide, particularis sub illis contenta nunquam proponitur sufficienter, ita ut de fide credi possit. Quia universales propositiones includunt conditionem, et ideo ex vi illarum solum creduntur particulares sub eadem conditione; non possunt autem credi absoluta fide, donec certissimum et indubitabile sit conditionem esse impletam, quod in sequentibus capitulis a fortiori probabimus.

CAPUT X.

AN POSSINT JUSTI ESSE CERTI SALTEM CERTITUDINE THEOLOGICA, SIVE HÆC SIT NATURALIS, SIVE SUPERNATURALIS?

1. *Theologica certitudo est minor et specie diversa a fidei certitudine.*—Certitudo Theologica (ut nunc supponimus) distincta est a certitudine fidei, licet in multis illi similis sit et proxime ad illam accedat. Differunt enim, quia certitudo Theologica non innititur revelationi divinæ immediate, sicut certitudo fidei, sed mediante discursu, qui, ut veram certitudinem Theologicam inducat, niti debet in uno principio de fide certo, et alio saltem evidente naturaliter, vel experientia evidentissima ac certissima secundum ordinem naturalem. Unde multi existimant illas certitudines differre plusquam specie, quia illa, quæ est fidei, supernaturalis est, et excedit naturalem certitudinem; Theologica autem certitudo est ordinis naturalis, quia sequitur debiliorem partem, et ita non excedit certitudinem principii vel discursus naturalis. Alii vero existimant etiam certitudinem Theologicam esse ordinis supernaturalis, quia non nititur naturali principio, tanquam causæ per se, et propriæ rationi assentiendi, sed ut proponenti, quid sub divina revelatione contineatur. Et nihilominus aiunt hanc certitudinem esse specie distinctam, et inferiorem certitudine fidei, quia non assentitur ex testimonio Dei, aliquid in se, ac explicite testificantis, sed tantum implicite, seu virtute in alio. De hac vero differentia in præsenti nihil curamus, sed solum supponimus certitudinem Theologicam esse minorem et specie diversam a certitudine fidei, quicquid sit de aliis qualitatibus ejus et modo distinctionis, ut in titulo quæstionis insinuavi. Hinc ergo fit ut, non obstante doctrina capitis præcedentis, adhuc de certitudine Theologica dubitari possit.

2. *Opinio Catherini.* — In hoc ergo puncto proprie locum habet opinio quam Catherinus defendit in Apologia contra Soto, nam (ut dixi cap. præcedente, num. 8), licet erret in modo loquendi, vocando illam certitudinem, fidei specialis et non catholicæ, in re non ponit exactam fidei certitudinem, sed mediatam, ut alii vocant, quæ non excedit certitudinem Theologicam. Imo, ita illam explicat Catherinus, ut nec gradus certitudinis attingat. Nam explicando Concilium Tridentinum, dicit hanc certitudinem, quam ipse admittit in assensu de propria justitia, non esse tantam ut ei non possit falsum subesse, quod certe nec in certitudine Theologica admitti potest, nedum in certitudine fidei, ut ille loquitur. Nam quotiescumque assensus potest esse falsus, non potest intellectus in illo firmari sine formidine, quantum est ex vi medii assentiendi, nam si potest esse falsus, potest timeri ne forte ita sit, et hoc est formidare; certitudo autem omnino absoluta et simpliciter non est nisi quæ formidinem excludit, et talis invenitur, non solum in assensu fidei supernaturali, sed etiam in assensu naturali scientiæ, et ideo etiam invenitur in assensu Theologico, ut suo modo scientificus est, sive naturalis sit, sive supernaturalis, includendo sub assensu scientifico etiam assensum rei singularis in evidenti experientia fundatum. De hac ergo certitudine dicit opinio dicta, sive fuerit Catherini, sive alterius (refertur Claud. Guillal. in 2 Tim. ult.), non repugnare hominem justum, diu et cum magna vigilantia et perfectione Deo servientem, pervenire ad statum in quo per discursum Theologicum certissime judicet se esse in gratia.

3. *Probatur primo auctoritate negativa. — Primo ex Tridentino. — Secundo auctoritate positiva, ex Scriptura.* — Fundari potest hæc sententia imprimis in auctoritate negativa, quæ saltem probat illam non esse erroneam, nec contrariam principiis fidei, ac subinde rationis pondere præcipue expendendam esse. Probatur ex Concilio Tridentino, quia non sine causa limitavit suam doctrinam ad certitudinem fidei, nam per hoc tacite nos docuit de quacumque minori certitudine posse unumquemque opinari libere, et licentiam nobis tribuit de illa explicandi omnia Scripturæ vel Patrum testimonia, quæ scientiam certam propriæ justitiæ ab omnibus removere videntur. Secundo, adjungi potest argumen-

tum positivum, ab auctoritate imprimis Scripturæ, in qua interdum hæc certitudo justis tribuitur, interdum aliqui justi tanquam certi de sua justitia loquuntur. Utrumque patet ex illo, 1 Joan. 3 : *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres ;* et infra : *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate*, et statim : *In hoc cognoscimus quoniam ex veritate sumus, et in conspectu ejus suadebimus corda nostra*, utique quod a Deo diligimur, et in gratia ejus sumus. Confirmatur ex illo, 2 Corinth. 1 : *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ ;* non enim posset testimonium hoc gloriam quamdam per participationem afferre, nisi esset saltem ad hanc certitudinem infallibilem sufficiens. Accedit illud Pauli ad Roman. 8 : *Certus sum enim quia neque mors, neque vita poterit nos separare a charitate Dei, quæ est in Christo JESU Domino nostro ;* ubi cum dicat *nos*, non de se tantum, sed etiam de aliis loqui videtur, et certitudinem ac efficaciam charitatis explicare. Et similiter loca superiori capite tractata saltem hanc certitudinem suadere videntur.

4. *Tertio ex Patribus.* — Tertio, adducuntur etiam testimonia Patrum, et imprimis Cyrillus Alexandrinus et Augustinus superiori capite citati de hac saltem certitudine loqui videntur. Et illis addi potest Ambrosius, lib. 5 de Sacrament., cap. 2 : *Anima tua, vel Ecclesia videt se ab omnibus mundatam esse peccatis, et dignam quæ ad altare possit accedere.* Et serm. 5 : *Quisquis fermento Christi adhæserit, efficitur et ipse fermentum, de sua certus salute, et de aliorum acquisitione securus.* Item Hieronymus, ad Galat. 6, circa illud : *Vos qui spirituales estis*, etc., sic objicit : *Ergo justus qui de sua certus est mente, et scit se non posse labi*, etc., ubi hoc assumit, verum esse supponens. Tandem Augustinus, lib. 8 de Trinit., cap. 3 : *Qui diligit fratrem* (ait), *magis novit dilectionem, quam fratrem quem diligit ;* sed, *qui diligit fratrem non manet in morte*, teste Joanne ; ergo qui diligit fratrem, evidentissime, teste Augustino, scit se esse justum, saltem scientia Theologica, ex una propositione de fide, et altera evidente, se esse justum inferendo. Unde, in tract. 5 super Epist. Joan. : *Redeat* (inquit) *unusquisque ad cor suum ; si ibi inveniet charitatem, securus sit, quia transit a morte ad vitam.* Omitto alia quæ de alio genere certitudinis facile possunt explicari.

5. *Ultimo ratione.* — Ultimo, suadetur ratione hæc opinio, quia certitudo Theologica causatur ex uno principio de fide, et altero evidente, cum evidente illatione ; sed isto modo potest quis cognoscere se esse in gratia ; ergo potest id cognoscere et judicare cum certitudine Theologica. Minor solum indiget probatione quoad illam partem de altera præmissa evidente; hæc autem potissimum probanda est rationibus adductis in præcedenti in capite, in secunda et in ultima probatione primæ sententiæ, et in sequenti capite repetenda est ejusdem confirmatio. Ac denique in sequenti discursu totam vim probationis attingemus et expendemus.

6. *Assertio Catholica.* — *Probatur ex Scriptura.* — Dicendum ergo est justum, de lege communi, et seclusa speciali revelatione aut instinctu illi æquivalente, non posse certo judicare se esse justum, etiam Theologica certitudine. Ita sentiunt omnes fere catholici Doctores, ex quibus aliquos in capite præcedenti allegavimus, et in sequentibus etiam referemus ; parum enim inter hanc et fidei certitudinem distinguunt. Probarique potest ex aliquibus testimoniis Scripturæ supra citatis, præsertim ex illo Proverb. 20 : *Quis potest dicere : Mundum est cor meum.* Nam qui est certus Theologice de aliqua veritate, sine temeritate vel arrogantia potest illam affirmare, imo, et cum merito, si per justam occasionem fuerit conveniens, ut sancti interdum fuerunt certi de sua justitia ex speciali revelatione, ut de Paulo supra vidimus, et constat de Job 6, 13 et 27. Ergo, si nullus potest dicere: Mundum est cor meum, ut Sapiens interrogando significat, profecto neque id potest scire Theologica certitudine. Neque obstabit si quis dicat id intelligi de corde mundo simpliciter, etiam a venialibus : tum quia, ut supra dicebamus, justus simpliciter vocatur mundus in Scriptura, etiamsi venialibus non careat; tum maxime quia, si quis posset dicere : Mundus sum a peccatis mortalibus, posset aliquando eadem certitudine dicere : Mundus sum a venialibus; ut adultus baptizatus, statim post baptismum, vel vir valde perfectus, statim ac absolvitur cum magno dolore et amore. Induci etiam possunt verba Pauli : *Non in hoc justificatus sum*, et Davidis : *Delicta quis intelligit?* Et Ecclesiastici : *Non te justifices apud Deum, quia agnitor cordis ipse est.* Nam intentio Spiritus Sancti in his verbis, est neminem posse se ita exacte cognoscere, ut non timeat an aliquid ipsum lateat ; ergo nunquam potest tam certum ju-

dicium de statu conscientiæ suæ proferre, ac proinde neque de sua gratia.

7. *Secundo, ex Tridentino.* — Secundo, potest ad hoc ipsum indnci Concilium Tridentinum, quia non solum docuit neminem posse credere se esse justum, sed addit : *Cui non potest subesse falsum.* At vero certitudo Theologica talis est, ut ei non possit subesse falsum, vel certitudo simpliciter et Theologica non est, ut supra dicebam; ergo hæc etiam excluditur ex vi verborum Concilii; nam, licet Concilium loquatur de hac cognitione sub nomine fidei, et Theologica cognitio soleat scientia vocari, revera, quatenus est obscura, et revelationi divinæ, saltem mediante discursu, innititur, quædam fides est, cui falsum subesse non potest. Item, addit Concilium, unumquemque, si ad propriam infirmitatem et indispositionem respiciat, posse de sua gratia formidare. At, qui habet certitudinem Theologicam non potest formidare de veritate rei quam judicat, alias non esset scientia Theologiæ, sed opinio; ergo ex mente Concilii nunquam potest tanta certitudo gratiæ comparari.

8. *Tertio, ex Patribus.* — Tertio, possunt testimonia Patrum ad hanc certitudinem applicari, quatenus judicium certum humani cordis soli Deo attribuunt, et ipsimet homini denegant, ut in supra allegatis, et aliis, quæ Bellarminus adducit, videri potest; hoc autem judicium, de quo tractamus, simpliciter certum esset, si daretur. Specialiter autem notari possunt verba Gregorii, libr. 6, Epist. 22, alias cap. 186, ubi scribens ad quamdam feminam, quæ, de sua justificatione sollicita, securitatem ex revelatione aliqua ipso Gregorio facta desiderabat, ipse respondit : *Inutilem rem postulasti, quia secura de peccatis fieri non debes, nisi cum jam in die vitæ tuæ ultimo plangere eadem peccata minime valebis. Quæ dies quoadusque venerit, semper suspecta, semper metuere culpas debes.* Et infra adducit illud Proverbiorum 8 : *Beatus vir qui semper est pavidus.* Quibus verbis consonant illa Augustini, serm. 23 de Verb. Domini : *Tu non vides in te peccatum, forte Deus videt, qui melius videt.* Imo Basilius, regul. 301 ex brevioribus, non solum ait Deum videre sæpe in conscientia nostra quæ nos non videmus, sed etiam posse idem alteri homini contingere. Et egregie Bernardus, Epist. 42, post medium : *Non ex toto credo me, vel ipsi conscientiæ meæ, quippe quæ nec ipsa quidem queat me comprehendere totum,* etc.

9. *Quarto, ex fundamentali ratione sumpta a causis et effectibus justificationis. — Valor sacramenti cujuslibet semper est incertus.* — Quarto, ex his concluditur fundamentalis hujus veritatis ratio, quæ in hunc modum explicari potest. Hæc Theologica certitudo vel potest esse ex principiis quasi a priori, ex causis nostræ justificationis, vel quasi a posteriori, ex effectibus ejus; sed neutro modo haberi potest; ergo simpliciter est impossibilis sine speciali revelatione. Minor quoad priorem partem probatur, quia principia fidei ex quibus hæc certitudo potest desumi, omnia sunt conditionalia, ut : Sacramentum dat gratiam, si rite ministretur, et suscipiens non ponat obicem; vel : Homini diligenti Deum, vel pœnitentiam agenti sicut oportet, Deus remittit peccata, vel si quod aliud simile est; sed ex tali principio, non potest colligi absolutum judicium, quo quis certo cognoscat se esse justum; ergo. Major supponitur ex dictis in lib. 8; minor probatur, quia semper conditio illa, sub qua remissio peccatorum promittitur, talis est ut per fidem infusam non cognoscatur ut in particulari existens, quia supponimus non esse revelatam, neque etiam cognoscitur evidenter; ergo nec certo cognosci potest, quia seclusa fide non est certitudo simpliciter sine evidentia. Quod autem evidenter non cognoscatur, probatur inductione quadam. Et primo in justificatione quæ fit per sacramentum, duplex conditio intervenit : una est, quod sacramentum rite et valide ministretur; alia, ut ex parte suscipientis sit conveniens dispositio, qualis esse oportet; loquimur enim in adultis, nam parvuli, licet dispositione non indigeant, nec possint obicem ponere, ignorant prorsus receptionem sacramenti quando illis confertur, et postea in ætate adulta sola fide humana et fallibili scire possunt. At vero adulti scire quidem possunt exterius sibi applicari res illas, quæ sunt materia et forma sacramenti; an vero rite et valide conficiatur circa eos sacramentum, scire non possunt cum absoluta certitudine. Quod universaliter in omni sacramento probatur, quia saltem intentio conferentis non potest ipsis esse evidens, sed ipsius tantum testimonio tacito vel expresso innotescit, quod, licet multis et evidentibus signis credibilitatis munitum sit, semper est fallibile, et fidem humanam cui possit falsum subesse non transcendit. In sacramento vero confessionis additur alia incertitudo, quia non est certum hunc ministrum sacramenti

esse verum sacerdotem; potuit enim habere defectum essentialem in ordinatione sua, et illud ignorare.

10. *Incertum quoque an dispositio requisita ad effectum sacramenti intervenerit.* — Præterea ex parte alterius conditionis, scilicet, necessariæ dispositionis, evidentia semper deficit, quia illa dispositio posita est in aliqua hominis actione, quam homo in se non intuetur, nec per evidentiam rei in se quidditative cognoscit qualis sit, nec etiam per experientiam aliquam vel effectum potest evidenter cognoscere an sufficiens sit. Probatur, quia illa dispositio non est actus, verbi gratia, amoris vel doloris absolute sumptus, sed cum hoc addito, *sicut oportet*, sicut Concilia loquuntur; in quo autem illud, *sicut oportet*, positum sit, vix a sapientibus cognoscitur, nam ipsi etiam eruditissimi Theologi in eo explicando non conveniunt, nec sub experientiam cadit, nec per effectum sensibilem evidenter manifestatur, ut ex dictis supra de actibus gratiæ et ex materia de pœnitentia notum est. Ergo ex vi sanctificationis per sacramentum nunquam potest recipiens certitudinem Theologicam susceptæ gratiæ comparare. Neque obstat quod sacramentum possit gratiam cum sola attritione conferre, saltem in baptismo et pœnitentia: tum quia, licet hoc sit verum, non est tamen de fide certum, etiam in his sacramentis; tum etiam quia semper claudicat certitudo ex alio capite intentionis ministri; tum maxime quia etiam ipsa attritio requirit suum modum, ut sit *sicut oportet*, qui modus nunquam est evidenter notus, licet intra latitudinem conjecturæ magis possit innotescere attritio quam contritio. Unde obiter intelligitur, quamvis nec justificatio per baptismum, nec per pœnitentiam possit esse absolute certa, nihilominus intra latitudinem conjecturæ majorem esse in baptismo quam in pœnitentia, quia de sufficientia et veritate ministri certius in baptismo constat, quia non requiritur minister ordinatus sicut in pœnitentia. Item ex parte materiæ est etiam major certitudo in baptismo, quia est simplex et naturalis aqua, in pœnitentia vero confessio integra formaliter, quæ difficilius multo cognoscitur.

11. *Multoque magis incerta prædicta dispositio extra sacramentum.* — Atque hinc facile colligitur multo minus posse hominem, qui extra sacramentum justificatur, certo scire certitudine Theologica gratiam vel remissionem peccatorum fuisse consecutum, quia non potest absoluta certitudine, etiam naturali ac physica, seu metaphysica, cognoscere se dilexisse aut diligere Deum ex vero et puro amore charitatis seu benevolentiæ propter ipsum, vel detestari peccatum propter Deum, sicut oportet, ut probatum est; ergo non habet duo principia certa, ex quibus absolutam conclusionem inferat, se esse justificatum; nam ut hic effectus absolute in re ipsa sequatur, necessaria est talis dispositio, ut ex lib. 8 constat. Accedit quod propter supernaturalitatem et perfectionem essentialem talis actus, quæ satis occulta nobis est, sunt inter Theologos opiniones de modis accidentalibus, ut de intensione ac duratione, in quibus, licet intra latitudinem opinionis satis cognita sit veritas, nihilominus non est in eis certitudo fidei, nec physica, seu naturalis, et hoc satis est ut hoc judicium : Ego sum sufficienter dispositus ad justificationem et remissionem peccatorum, non sit satis certum ad inferendum aliud judicium Theologice certum : Mihi sunt remissa peccata, et justus sum.

12. *Quoad effectus.*— Superest alius modus certitudinis ex effectibus desumptus. Posset enim quis dicere quod, licet in ipso puncto justificationis vel susceptionis sacramenti non statim acquiratur tanta certitudo, ex effectibus postea subsecutis, et cum indiciis primæ justificationis conjunctis, illam certitudinem posse compleri, ut, si post primam justificationem statim cœpit prompte ac delectabiliter præcepta servare, et deinde per multum tempus in illa observatione mandatorum sine gravi lapsu perseveravit, et addi ulterius potest quod non solum præcepta, sed etiam consilia servaverit, et non solum mortalia peccata evitaverit, sed etiam venialia vitare studuerit. Quibus adjungi possunt spirituales consolationes et favores interni, quos Deus non nisi amicis communicat. Ex his ergo omnibus simul sumptis, prout in multis justis solent concurrere, poterit ab effectu cum Theologica certitudine inferri, talem hominem, primam justitiam et remissionem peccatorum consecutum fuisse, quia sine gratia habituali non servantur diu omnia præcepta, ut in libro 1 diximus; tum etiam quia, ut ait Paulus, 2 Cor. 7 : *Tristitia, quæ secundum Deum est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur;* ergo, a contrario, pœnitentia, quæ salutem stabilem operata est, ab effectu ipso vera fuisse cognoscitur, et consequenter certum erit hominem justificasse, ac proinde etiam nunc justificatum esse, quia postea non

peccasse mortaliter compertum esse supponitur. Sed totam hanc certitudinem enervat sententia Pauli : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Nam hinc habetur, de ipsamet perseverantia non dari talem absolutam certitudinem. Aliud enim est non habere conscientiam peccati, quod tantum ignorationem vel nescientiam lapsus significat, aliud est positive ac certo scire me toto hoc tempore mortaliter non peccasse; testimonium autem conscientiæ tantum potest haberi priori modo, nec ex illo sequitur secundum; quia ex negatione scientiæ quod res sit, non sequitur scientia quod vere non sit, ut per se patet, quia aliquid potuit committi cum gravi etiam culpa, quod postea ipsummet peccatorem lateat, propter quod scriptum est : *Ab occultis meis munda me, Domine;* ergo in diuturna perseverantia non satis fundatur illa certitudo justitiæ, cum ipsa perseverantia incerta sit.

13. *Evitatio peccatorum non est certus effectus gratiæ habitualis, cum possit contingere per actualia auxilia.* — Accedit quod, licet sit certum, ad vitandum peccatum mortale longo tempore, esse necessariam gratiam auxiliantem, quod autem sit necessaria gratia habitualis non est certum, sed tantum est probabilior opinio Theologica, ut, libr. 1, cap. 26, visum est; ergo etiam quoad illationem non sequitur certa cognitio propriæ gratiæ ex illo effectu. Atque hoc maxime verum est, si loquamur de observatione præceptorum tantum naturalium; illa tamen observatio non sufficit ad justitiam, nam oportet etiam supernaturalia præcepta servare, et præcipue charitatis; nunquam autem potest homo esse certus quod illud servaverit, propter rationem factam, quod modus ille, *sicut oportet,* occultissimus est. Unde oportet plurimum advertere, aliud esse non peccare contra præceptum, aliud illud implere; hæc enim duo, in præceptis maxime affirmativis, distinctissima sunt; nam potest quis non peccare contra præceptum, putans illud implere ex ignorantia inculpabili, cum tamen re vera non impleat, ut si putet se habere contritionem, cum illam habere debet, eam tamen re vera non habeat; ille enim non peccat, et tamen non implet præceptum. In illo ergo perseverantiæ signo, vel sumitur pro signo quod omnia præcepta, tam naturalia quam supernaturalia, fuerint diu observata, et sic negamus esse posse certo cognitum, quia saltem de præcepto charitatis est incertum, ut ostendi, et idem est de præcepto pœnitentiæ, et idem dicam de præcepto fidei et spei; si autem tantum pro signo sumitur non peccasse denuo graviter contra aliquod præceptum, non est solum incertum signum, ut dixi, sed etiam insufficiens, quia sunt aliqua præcepta quæ non satis est non violare per culpam, sed etiam necesse est positive illa implere, ut gratia obtineatur, quia sunt de mediis ad consequendam justitiam necessariis, sine quibus in re impletis non obtinetur, etiamsi per ignorantiam inculpabiliter omittantur. Denique reliqua indicia incerta et lubrica sunt, quia possunt ex aliis causis provenire, et Angelus Satanæ transfigurat se in Angelum lucis, et aliquid simile interdum procurat, ut hominem in peccato jacentem securum reddat; Deus etiam interdum similia beneficia confert peccatori, ut illum a peccatis multiplicandis contineat, et sic tandem illum ad meliorem mentem convertat; ergo etiam ex effectibus non potest talis certitudo comparari.

14. *Nec de augmento gratiæ potest homo reddi certus theologice.*— Tandem hinc obiter colligimus multo minus posse hominem esse certum dicto modo de augmento suæ justitiæ. Probatur generali ratione, quia augmentum formæ supponit formam; ergo qui non potest esse certus de forma gratiæ, multo minus poterit esse certus de illius augmento. Item distinguendo duplex augmentum gratiæ, per sacramentum, vel sine illo, probantur in particulari singula membra. Nam sicut recipiendo sacramenta mortuorum nemo potest certo scire se consequi vitam, ita nec recipiendo sacramenta vivorum potest quis certo cognoscere se recipere augmentum vitæ, sicut nec potest certo cognoscere se per accidens justificari, si fortasse erat in peccato. Probatur æquiparatio, tum quia etiam in his sacramentis intervenit illa incertitudo sacramenti, quæ pendet ex intentione ministri. Solus enim sacerdos recipiens sacramentum a se consecratum potest esse de sua intentione securus; non est tamen certus de sua ordinatione, nec de intentione ordinantis, nec de suo baptismo, sine quo non tenet ordinatio. Et hæc incertitudo ex parte ordinationis, vel consecrationis ministri, in cæteris sacramentis vivorum invenitur, præterquam in matrimonio, in quo necessarius et quasi essentialis minister sunt ipsi contrahentes; in eis vero et est incertitudo, tum ex parte baptismi, quia si baptizati vere non sint,

matrimonium eorum non erit sacramentum; tum ex parte intentionis, quia, licet unusquisque de sua intentione certus esse possit, non tamen unus de intentione alterius, cum tamen utraque sit ad sacramentum constituendum necessaria. Præterea in his omnibus invenitur incertitudo ex parte obicis suscipientis, nam dispositio per se requisita ad recipiendum effectum horum sacramentorum est esse in gratia; unde qui illa caret, per se ponit obicem effectui sacramenti; sed non potest homo esse certus quod sit in gratia; ergo nec certus quod non ponat obicem effectui sacramenti. Quod si ad tollendam hanc incertitudinem aliquis studeat contritus accedere, et bona fide accedat tantum attritus, tunc aliunde intervenit et incertitudo juris (ut sic dicam), id est, an talia sacramenta faciant de attrito contritum, etiamsi bona fide accedat; et incertitudo facti, quia etiam est incertum an illa, quæ putatur contritio, sit vera attritio, et *sicut oportet*. Jam vero augmentum gratiæ, quod fit per opera hominis justi, non minus incertum est. Primum, quia revera non est certitudo quod illa opera sint hominis justi. Deinde, quia de ipsis operibus non est satis certum an sint talia qualia ad augendam gratiam esse oportet, ut ex supra tractatis de augmento gratiæ per opera justorum manifestum est. Atque ita consequenter concluditur, nec per usum sacramentorum, nec per diuturnam operationem justitiæ, ad certitudinem Theologicam de propria justitia perveniri posse.

15. *Ad argumentum, ex auctoritate negativa, in numero tertio.—Ad secundum ex positiva.*—Ad primum ergo argumentum, ex auctoritate negativa desumptum, respondetur imprimis debilem esse illationem, quia potuisset Concilium loqui de certitudine fidei, et tacere de Theologica, non quia verum non sit hanc etiam haberi non posse, sed quia non est æque certum, et ad causam non ita referebat. Deinde falsum est quod assumitur, nam, licet Concilium expresse loquatur de certitudine fidei, aliqua tamen addidit per quæ certitudinem etiam Theologicam exclusit, ut declaravi. Ad secundum, ab auctoritate positiva Scripturæ, negamus tribui alicubi in Scriptura sacra talem certitudinem justis. Et ad verba 1 Joan. 3 : *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres,* respondeo verba illa explicanda esse per illa Christi (a quo Joannes sua desumpsit), Joan. 13 : *In hoc cognoscent omnes si discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem.* Ubi Christus aperte loquitur de cognitione conjecturali ex quodam potissimo signo, ex quo non sumitur cognitio certa fidei vel Theologiæ, sed conjecturalis, quam potest non solum unusquisque de se habere, sed etiam unus de alio, imo et infidelis de fidelibus. De simili ergo cognitione loquitur Joannes, cum dixit : *Nos scimus,* etc., morali scilicet modo loquendo, et conjectando, quia qui veram dilectionem charitatis proximi habet, sine dubio justus est, et qui diligit proximum, conjectare potest et confidere ex vera charitate illum diligere, et eodem modo scit se translatum esse de morte ad vitam. Adde verba illa et similia posse referri non ad singulas personas, sed ad Ecclesiam, in qua vera charitas proximorum viget, et ideo est certum, inter fideles, absolute loquendo, esse verum dilectionis divinæ vinculum, ita etiam inter illos esse multos justos; in particulari vero, de unoquoque, dilectio quidem erit signum justitiæ, non tamen certius quam fuerit certum dilectionem illam esse sicut oportet, quod tamen conjectare possumus, non tamen certo scire, ut ostendimus.

16. *Ex loco D. Joannis potius confirmatur assertio.* — Posteriora autem verba Joannis hunc potius sensum confirmant; monet enim Joannes ut in conspectu Dei opera nostra et dilectionem nostram consideremus, ut inde corda nostra suadeamus, quia videlicet, cum non possimus esse omnino certi de nostræ conscientiæ statu, saltem ex modo operandi et diligendi, aliquam conjecturam, quæ ad suadendam et pacificandam conscientiam sufficiat, accipiamus. Quæ est Augustini et Bedæ, aliorumque communior expositio. Eamdemque sententiam continent verba Pauli in illo argumento addita : *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ;* non enim id dixit Paulus quia testimonium conscientiæ omnem metum vel formidinem expellat, cum contrarium alio loco ipse docuerit, sed quia, quando cum sufficienti diligentia et humilitate concipitur, potest et pacem animi et spem gloriæ suo modo certam generare. Et præcipue id dixit ut doceret nos de aliorum judiciis non esse nimium sollicitos, sed testimonium nostræ conscientiæ præcipue consulamus, non ut regulam infallibilem, sed ut nobis præcipue certam, si diligenter procuretur. Et ideo cum dixisset : *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ,* adjungit:

Quod in simplicitate cordis, et in sinceritate Dei, et non in sapientia carnali, sed in gratia Dei conversati sumus in hoc mundo. Ecce quibus indiciis utebatur ad formandam conscientiam, quam gloriam suam appellavit, quæ etiam Corinthiis nota erant, et per eamdem cognoscere poterant non vanam, sed veram fuisse illam gloriam Pauli, ut in sequentibus subjungit. Et ita exponuntur communiter illa verba, quæ late tractat Bernardus, in sermon. 1 de Annunciat., et dict. epistol. 24.

17. *Neque recte, neque ad expediendum argumentum Paulus a quibusdam exponitur.* — Circa ultima verba Pauli : *Certus sum enim quia neque mors, neque vita poterunt nos separare a charitate Dei*, quidam respondent Paulum non loqui de charitate sua, vel nostra erga ipsum, sed de charitate Dei erga ipsum. Sed contraria expositio est communis, ut ibi ex Patribus refert Toletus, estque satis probabilis, et consentanea contextui. Sed quicquid de hoc sit, non expeditur illo modo difficultas, quia, si sit sermo de amore Dei quo prædestinatos dilexit, quomodo potuit Paulus dicere : *Certus sum,* etc. Si vero sit sermo de amore amicitiæ Dei ad hominem, secundum præsentem justitiam, id est, quo Deus hominem actu justificat, et in justitia conservat, hic amor Dei ad nos est connexus cum amore nostri ad ipsum; nam, si justus deserat Deum, deseretur ab ipso; ergo, si Paulus dicere non potuit : Certus sum enim quia nulla tentatio me separabit a charitate quam in Deum habeo, nec potuit dicere : Certus sum quia nihil me excludet a charitate qua Deus me amat. Igitur difficultas eadem est, non tamen est propria quam nunc tractamus de certitudine gratiæ, quia potius est de certitudine prædestinationis, quia Paulus loquitur de perseverantia, quæ cum prædestinatione conjuncta est. Possunt ergo dupliciter exponi. Primo, si Paulus de se solo loquatur, et sic locutus est ex scientia specialis revelationis quam habuit, ut supra dixi. Secundo, accipi possunt illa verba generalius, ut ab aliis etiam justis interdum dici possunt, et sic non significant absolutam cognitionem et certitudinem futuri eventus, sed certitudinem confidentiæ. Unde Ambrosius ibi, et Hieronymus, epist. ad Algas., quæst. 9, juxta Græcum textum legunt : *Confido*, et sumitur clare ex Liberio Papa, epist. 2, circa finem. Et confirmari potest, quia simile verbum, *certus sum*, sæpe apud eumdem Paulum solum significat vehementem conjecturam et fiduciam, ut in eadem epist., cap. 15 : *Certus sum, fratres mei, et ego ipse de vobis;* 2 Timot. 1 : *Certus sum autem quod et in te.* Et similis modus loquendi vulgaris est. Aliter vero Augustinus, lib. de Corrept. et grat., cap. 7, verba illa ad omnes prædestinatos refert; sic autem dicendum est certitudinem illam intelligendam esse respectu prædestinatorum formaliter, non materialiter, id est, certum fuisse Paulum, et nos etiam esse, prædestinatos non posse separari finaliter a charitate Dei, licet nemo certo sciat se esse ex illis, nisi de hoc specialem revelationem habeat, sine qua etiam nemo scit se perseveraturum esse in gratia. Aliter Bernardus, sermon. de duplici Baptismo, exponit de certitudine conditionata, seu ex parte charitatis, scilicet: Certus sum quia nihil nos separabit, si nolimus, non enim separabimur coacti, nisi libere consentiamus. Et prius indicavit illam Cyprianus, epist. 8.

18. *Ad tertium ex Patribus.* — Ad tertium ex Patribus respondeo : Ambrosius in priori loco de morali certitudine loquitur, quam baptizatus habere potest de mundatione a peccatis per sacramentum, utitur autem Ambrosius verbo *videndi*, cum dicit se videre mundatum, tum propter certitudinem de efficacia sacramenti, et quia aliquo modo videt vel experitur dispositionem suam, tamen ex utroque simul solum resultat quædam magna conjectura, quæ verbo videndi solet communiter et moraliter explicari. Et eodem modo dicit in alio loco : *Certus sum,* etc. ; cujus evidens argumentum est, quia non solum de se, sed etiam de aliis, et non solum de præsenti, sed etiam de futuro effectu dicit se esse certum; loquitur ergo de certitudine conjecturali, seu fiduciæ. Et de eadem certitudine loquitur Hieronymus, quia etiam loquitur de effectu futuro sine culpa faciendo, non de præsenti justitia, et vere dicit aliquem virum posse esse ita perfectum, ut certo confidat posse sine timore proprii lapsus aut culpæ alium reprehendere. Augustini verba in lib. 8 de Trinit., cap. 8, facilia sunt, quia solum dicit eum qui diligit Deum aut proximum, evidenter nosse se diligere et amare ipsam dilectionem qua diligit; hoc tamen non satis est ut certo judicet se esse justum, quia non evidenter cognoscit qualis sit illa dilectio, neque an sit sicut oportet, ut vel ad justitiam proxime disponat, vel ut sit proprius justitiæ fructus; in alio vero testimonio non dicit posse justum, redeundo ad cor suum,

ibi intueri aut evidenter cognoscere charitatem, sed conditionaliter loquitur : *Si ibi charitatem invenerit*, eo videlicet modo quo inveniri potest per testimonium conscientiæ et probabilem conjecturam, et tunc etiam locum habet quod subdit, dicens : Si invenerit, securus sit, quia transiit a morte ad vitam ; *securus* utique securitate confidentiæ, quæ ad pacem conscientiæ sufficiat.

19. *Ad ultimum ex ratione.* — Ad rationem illius sententiæ jam responsum est negando minorem, nunquam enim aliud principium naturale, vel (ut ita dicam) experimentale, quod cum principio fidei conjungitur, ad demonstrandam propriam justitiam, est evidens aut satis certum, ut in discursu facto ostensum est, et in sequenti capite iterum dicetur.

CAPUT XI.

AN EX PERFECTIONE VITÆ AC OPERUM JUSTITIÆ POSSIT INTERDUM JUSTUS ESSE MORALITER CERTUS DE SUA GRATIA, ET IN QUO GRADU?

1. *Prima opinio.* — *Secunda.* — In hoc puncto varie loquuntur tam Scholastici quam moderni, qui contra hæreticos accuratius de certitudine gratiæ scripserunt. Nam aliqui nullam certitudinem esse admittendam opinantur, in quam sententiam allegantur antiqui Scholastici, quia solam conjecturalem cognitionem dicunt esse possibilem. Ita enim loquitur D. Thomas, dicto art. 5 ; Bonaventura, in 1, d. 17, art. unic., quæst. 3 ; Richardus, etiam quæst. 3, alias, art. 1, quæst. 5 ; Durandus, quæst. 4 ; Scotus, in 4, d. 9, quæst. unic. ; Gabriel, in 2, d. 27, art. 5, dub. 5 ; Gersonius, 4 tract. de Signis et malis, litt. F ; et multi moderni ita loquuntur, et specialiter Medina, dicto art. 5, negat moralem certitudinem. Fundamentum est, quia certitudo excludit dubium et formidinem ; sed non potest quis ita cognoscere se esse in gratia, ut non formidet, ut in præcedenti capite ex Concilio Tridentino ostensum est ; ergo non potest esse vera certitudo in tali cognitione. Alii vero auctores absolute affirmant posse in hac vita sanctum aliquem, ex effectibus et signis divinæ gratiæ, fieri simpliciter certum de sua gratia, ita ut nihil dubitet nec formidet. Solet hæc sententia tribui Alens., 3 p., quæst. 61, memb. 7, art. 3, § 1 et 2. Sed ille lubrice loquitur et varie, nam. in § 1, licet referat ut probabilem opinionem asserentem posse aliquem habere scientiam quod sit in gratia, per effectus certissimos, ut sunt frequens dilectio Dei toto conatu, odium peccati magna et longa experienta confirmatum, tanta pax animi ut vix motus fomitis sentiat, contemplatio assidua cum magno spirituali gaudio, et alia quæ § 2 reducit ad illa tria, quæ David, Psalm. 4, attigit respondendo illi interrogationi : *Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, dedisti lætitiam in corde meo ;* et infra : *In pace in idipsum dormiam et requiescam*, nihilominus tandem in illo § 1 ait hæc omnia non sufficere ut gratiæ præsentia *certitudinaliter sciatur ;* rursus vero in § 2 dicit, quando in anima sunt illa signa, *vere certum experimentum esse quod anima habeat gratiam.* Postea vero ad ultimum, quatenus gratia includit acceptationem divinam, eatenus experimentum illud a certitudine deficere dicit. Unde Gabriel supra Alensem pro sua sententia allegat, ipse autem tandem dicit posse haberi *pene* certitudinem. Sine illo autem addito absolute illam admittit Carthus., in 1, d. 17, quæst. 5 et 10 ; Vega, lib. 9, cap. 46 et 47 ; Soto, lib. 3 de Natura et gratia, cap. 10, et in Apolog. contra Cather., cap. 2 ; et Valent., disput. 8, quæst. 5, punct. 4, in 2 tom. ; Ruardus, art. 9, § *Quamvis necessarium ;* Bened. autem Pereir., ad Rom. 8, controversiam sub problemate relinquit.

2. *Modus certitudinis moralis varios complectens gradus.* — Fortasse contentio hæc magna ex parte in verborum usu vel acceptione consistit, quamvis etiam orta videatur ex eo quod, admittendo aliquam certitudinem in hac cognitione, non apparet certa regula ad gradum illius explicandum vel assignandum, et ideo quidam excedunt, illum omnino negando, ut Medina, et alii nonnulli ; alii vero excedunt in illo exaggerando, ut si quis alius. Ut ergo tollamus quæstionem de nomine, supponimus, infra duos gradus certitudinis quos jam exclusimus, posse dari aliquem gradum firmitatis in assensu intellectus, qui proprio et usitato modo loquendi certitudo vocetur, non solum quia excludit dubitationem negativam seu suspensivam assensus intellectus, hoc enim (ut supra dixi) non est certitudo, nam in quacumque humana fide et assensu opinativo invenitur, sed quæ prudentem seu moralem suspicionem falsitatis excludat. In hoc vero certitudinis modo plures sunt gradus. Quidam et supremus esse videtur de his rebus quæ, constanti

assertione et testificatione gentium et populorum, et rationum omnium, ut olim, et nunc etiam ab innumeris visa, et ab omnibus humana fide credita sunt, ut Romam esse, et similia. Alius gradus et infimus est, quod a multis vel a pluribus oculatis testibus fide dignis, et omni exceptione majoribus asseritur, maxime quando non occurrit probabilis ratio dubitandi aut suspicandi mendacium, vel quando ex qualitatibus personarum ratio credibilitatis crescit. Unde fit ut inter hos gradus possint esse plures gradus majoris vel minoris certitudinis, ut per se notum est. Duo ergo breviter explicanda sunt. Unum est, an cognitio propriæ gratiæ possit pervenire ad aliquem gradum certitudinis hujus tertii ordinis, qui non sit fidei divinæ, nec Theologicæ, seu evidentiæ mistæ cum fide, et, ut habeamus nomen quo breviter loquamur, certitudinem moralem illam appellabimus. Aliud est, si dari potest hæc certitudo, ad quem gradum in illo ordine ascendere possit?

3. *Assertio prima : Non repugnat justum habere moralem certitudinem de sua gratia.* — Dico ergo primo : non repugnat justum aliquem pervenire in hac vita ad habendam moralem certitudinem gratiæ suæ. In hac assertione convenio cum auctoribus secundæ opinionis, inter quos Valentia optime illam prosequitur. Qui merito advertit D. Thomam vel antiquos Scholasticos ab illa non dissentire ; cum enim solam conjecturalem cognitionem gratiæ admittunt, tantum intendunt duos gradus primos certitudinis excludere, non tamen negant in hoc tertio modo conjecturalis cognitionis posse esse gradus, et aliquem habere rationem aliquam certitudinis, neque illam negant in gratia posse reperiri. Imo, qui in particulari illam attingunt, non illam excludunt, ut Alensis, Gabriel et Carthus. Ut autem illam probemus, advertendum est in ea non esse sermonem de omnibus justis, sed de possibilitate in aliquibus sanctioribus perfectissime et perseveranter Deo servientibus, et familiariter cum Deo agentibus. Nam in genere loquendo de justis, sufficit probabilis conjectura et existimatio, qua absolute possint humano modo credere, et definite judicare se esse in statu gratiæ. Hæc enim omnibus possibilis est, si moralem diligentiam adhibeant ad consequendam veniam præteritorum peccatorum, et postea ad vitanda futura, ita ut, licet formident et timeant, nihilominus ex conjecturis probabilioribus bona fide et prudenter judicent se ita esse dispositos. Quoad hoc enim locum habet quod Catherinus objiciebat, neminem esse ita stolidum, quin de se hoc judicium ferre possit. Est enim hoc verum de judicio humano probabili et prudenti. Imo, tale judicium sæpe est hominibus necessarium ad suas actiones recte instituendas. Sic enim de sumptione Eucharistiæ ait Apostolus 1 Corinth. 11 : *Probet autem seipsum homo*, nam ex illa probatione debet saltem ea cognitio resultare, qua homo judicet probabiliter et prudenter se esse dispositum, licet non sit ita certus quin possit decipi, et consequenter dubitare. Unde distingui solet duplex certitudo : una speculativa, alia practica ; prior est de ipsa re et veritate, prout in se est, et hanc dicemus non esse in omnibus justis, nec esse necessariam; alia est practica, quæ est de rectitudine operationis, supposita alia probabili cognitione speculativa, et hæc necessaria est justis, quando ea opera faciunt quæ in peccato licite exercere non possunt; illam autem habet qui dicto modo se probat, quia ut practice certo judicet se digne accedere ad Eucharistiam, verbi gratia, vel aliud simile opus, satis est quod, examinata conscientia, non inveniat in se novum peccatum, et de præteritis probabiliter judicet fecisse diligentiam necessariam et sufficientem ut sibi dimitterentur. Generaliter ergo loquendo de justis, ordinarie non est necessaria nec reperitur in eis major certitudo, licet in illomet justificandi modo possit esse major vel minor conjectura. Et de hac communitate justorum possent admitti quæ Medina de incertitudine gratiæ exaggerat, licet ipse universalius loqui videatur.

4. *Assertio probatur primo ex Scriptura.* — Sic ergo explicata assertio quoad possibilitatem et raritatem (ut sic dicam) hujus certitudinis, probatur primo, quia est consentanea aliquibus modis loquendi Scripturæ in præcedentibus capitulis allegatis, ut est illud 1 Joan. 3 : *In hoc cognoscimus quoniam ex veritate sumus, et in conspectu ejus suadebimus corda nostra ;* et illud 2 Corinth. 1 : *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ ;* et addit specialissima signa, *quod simplicitate cordis, et sinceritate Dei, et non in sapientia carnali, sed in gratia Dei conversati sumus ;* et illud Isai. 32 : *Erit opus justitiæ pax,* etc.; et ad Galat. 5 : *Fructus Spiritus est gaudium, pax,* etc.; et Apocal. 2 : *Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo scit nisi qui accipit,* quod D. Thomas allegat, alludens ad exceptionem Bernardi, in lib. de Convers.

ad Clericos, cap. 21, ubi ait manna illud esse sapientiam, et suavitatem Domini, *quam non eruditio, sed unctio docet; nec scientia, sed conscientia comprehendit.*

5. *Secundo ex Patribus.* — Secundo, ita Patres loquuntur, nec est cur nos illos imitari timeamus. Citavimus jam Ambrosium, in serm. 5 utentem illis verbis : *De sua certus salute;* et Cyrillum, utentem verbo *videndi in se Deum habitantem;* et Cyprianum dicentem : *Sanctificatam se agnoscens;* et Augustinum absolute dicentem : *Ex ipsa delectatione justitiæ, Spiritum Dei in nobis esse cognoscimus.* Addere nunc possumus Leonem Papam, in serm. 8 Epiph. : *Qui experiri cupit an in ipso Deus homo sit, sincero examine cordis sui interiora discutiat;* et explicato modo examinis concludit : *Quisquis hujusmodi est, Deum habitatorem et rectorem suum esse non dubitet,* etc.; et Augustinum, tract. 5 in epist. 1 Joan., dicentem : *Nemo interroget hominem, redeat unusquisque ad cor suum; si ibi videt charitatem fraternam, securus sit, quia transit de morte ad vitam.* Supponit certe Augustinus esse possibile illam sic invenire, ut securitas illa inde oriri possit, alioqui consilium daret de re impossibili; et Gregorius, lib. 2 Dialog., cap. 2 : *Mens quæ divino Spiritu impletur, habet evidentissima signa sua,* quibus enumeratis concludit : *Liquet, quod de præsentia Sancti Spiritus testimonium ferat.* Si ergo signa sunt evidentissima, profecto sentit Gregorius per illa reddi testimonium aliquo modo certum. Et lib. 6 Epistol., in 23, alias cap. 187 : *Cum longa* (inquit) *mœroris anxietate fuerit formido consumpta, quædam jam de præsumptione securitas nascitur.* Denique Bernardus variis in locis multipliciter explicat hoc genus certitudinis, et quasi securitatis, nam serm. 6 in Cantic., in principio, dicit esse in Ecclesia quosdam spirituales *cum Deo fiducialiter et quasi cum amico loquentes,* et statim illos describit, et de anima quæ talis fuerit concludit : *Si voluerit gloriari, non erit insipiens, tantum ut qui gloriatur, in Domino glorietur.* Et infra, circa finem, postquam specialissima signa præsentiæ divini Spiritus descripsit, concludit : *Si hæc sensero, non ambigo sponsum adesse, verbi siquidem hæ copiæ sunt, et de plenitudine ejus ista accipimus,* etc.

6. *Tandem ratione probatur, tum ex causis primæ gratiæ, nempe ex baptismo.* — Ratione tandem declaratur assertio, explicando amplius et ponderando breviter signa a quibus desumi potest, suppositis principiis fidei. Reducuntur enim illa signa ad duo capita, scilicet, ad primas causas gratiæ, et ad effectus divini Spiritus per gratiam inhabitantis. Inter causas imprimis considerantur sacramenta, quæ ad dandam primam gratiam sunt instituta, baptismus, scilicet, et pœnitentia. De baptismo, quoad hoc ut quis credat se esse baptizatum, omnes admittunt eam certitudinem moralem, quæ solet esse in illis rebus humanis, quæ, licet nitantur hominum testimonio vel auctoritate, tanquam certa habentur, et ab omnibus ita creduntur, eo quod et magna ac communi auctoritate nitantur, et nulla sit ratio suspicandi falsum, ut, me natum esse in tali civitate, et ex talibus parentibus, etc. Potest ergo qui de parentibus Christianis et inter Catholicos ordinario modo natus et educatus est, fide quadam humana credere se esse baptizatum et rite baptizatum, quando nullam habet rationem male suspicandi de intentione ministri, et ita plane sumitur ex his quæ tradit Innocentius III, in cap. *Veniens*, de Presbytero non baptizato. Ex quo fit ulterius ut qui in infantia baptizatus est, eamdem certitudinem habeat quod aliquando fuerit justificatus, et quod sibi remissum sit originale peccatum. Unde si contingat aliquem post baptismum non habuisse conscientiam, neque certam, neque dubiam peccati mortalis quod in confessione aperire potuerit, illum posse pro toto illo tempore retinere fidem humanam de justitia sua non parum firmam, et quæ morali modo possit dici certa, et quia hoc non contingit longo tempore sine magna gratia et multa diligentia in divino servitio, si hæ circumstantiæ adjungantur cum experientia interni affectus quasi continui ad Deum, cum efficaci proposito nunquam offendendi illum, et cum orationis assiduitate, et exercitio sanctarum operationum, et frequenti sacramentorum usu, nimirum, pœnitentiæ, confitendo venialia, et procurando contritionem, ac si haberet mortalia, et Eucharistiæ cum diligenti præparatione et devotione, profecto, his omnibus pensatis, non parum crescere potest cognitio et moralis certitudo gratiæ.

7. *Et ex pœnitentia.* — Præterea, in eo qui lapsus est et baptismalem gratiam amisisse certus sit, minus certa erit postea alia prima justificatio propter rationes supra factas; nihilominus tamen poterit magna ex parte diminui timor nullitatis seu defectus sacramenti. Primo, ex parte ministri, si quis in discursu longi

temporis, variis multisque sacerdotibus confessus est, et de nullo illorum habet rationem vel occasionem suspicandi, vel quod rite ordinatus non sit, vel quod intentionem absolvendi non habuerit; tunc enim licet, generatim loquendo, in uno vel alio possit defectus seu deceptio timeri, tamen moraliter videtur impossibilis quod inter tot ministros nullus fuerit et verus sacerdos, et fidelis in ministrando. Est ergo tunc moralis certitudo de validitate sacramenti ex parte ministri in aliqua absolutione, licet in particulari in hac vel illa determinate non sit tanta certitudo. Idemque considerari potest de dispositione et integritate requisita ex parte pœnitentis. Pono enim per multum tempus frequenter et bona fide confessum esse, adhibendo magnam moralem diligentiam ad accusationem omni ex parte legitimam faciendam; tunc enim, licet talis homo in una vel altera confessione hæsitare possit, tamen in confuso moraliter est valde certus aliquando rite confessum esse; ergo hoc satis est ut talis homo cum magna fide morali judicet se aliquando gratiam amissam recuperasse. Ponamus ergo ulterius per multum tempus non habuisse remorsum peccati mortalis, et per illud idem sacramentum frequentasse cum eadem diligentia, confitendo venialia cum magno dolore, etiam mortalium, et desiderio confitendi illa, si occurrerent, et cum varietate ministrorum, aliisque circumstantiis propositis. Igitur poterit tandem assignari præsens instans, vel tempus in quo talis homo determinate credat cum eadem morali securitate se obtinuisse remissionem omnium præcedentium peccatorum mortalium. Et similis discursus fieri potest de contritione, quæ est altera causa interdum sufficiens ad justificationem; nam, si ponamus hujusmodi hominem sæpius in vita, vel quotidie per multum tempus iterare actus contritionis, faciendo quantum in se est, et, quantum ipse assequi potest, perseverando diu sine conscientia mortalis peccati, non videtur possibile quin aliquando veram contritionem eliciat, suppositis principiis certis de gratia Dei et promissionibus ejus quas habemus.

8. *Tum ex augentibus ipsam primam gratiam. — Tum denique ex effectibus seu signis ejusdem gratiæ.* — Semel autem concepta hac morali fide de justificatione cum remissione omnium præcedentium peccatorum, poterit illa perseverare et crescere discursu temporis, tum ex eadem causa gratiæ, frequentando actus contritionis toto conatu, et cum eadem vel majori diligentia confessionem, et addendo Eucharistiæ communionem, eamdem curam et devotionem observando. Et his causis addi possunt signa ex effectibus inter quos unus, et præcipuus, est diuturna perseverantia sine peccato mortali, de qua per singulos dies cum diligenti examinatione bona fide talis conscientia formetur. Alius est internus affectus ad Deum, cum magno desiderio placendi illi, et proposito efficaci nunquam offendendi illum, et cum effectu evidenti moraliter vitandi per multum tempus peccata mortalia, qui propositi efficaciam ostendit. Hisque accedere possunt alii nobiliores effectus divini spiritus, quos Bernardus attigit, qui sunt : magna devotio in Deum, contemptus rerum temporalium, animus nihil præter Deum, vel non nisi propter Deum amans : *Cui* (ait Bernardus) *vivere Christus non tantum sit, sed et diu jam fuerit*. Quæ particula omnibus his effectibus adjuncta multum auget veritatem, quia perseverantia diuturna in perfectæ vitæ studio signum magnum est veri amoris et auxilii divini, ut omittam alia extraordinaria signa benevolentiæ quam Deus erga sanctos suos singulariter electos habet, quæ idem Sanctus prosequitur. His ergo omnibus inspectis, non videtur dubium quin ad aliquem gradum moralis certitudinis judicium de propria justitia pervenire possit.

9. *Assertio secunda : De gradu in quo hæc certitudo haberi possit. — Dubium primum circa hanc certitudinem deciditur. — Evasioni respondetur.* — Secundo dico ; quanta seu in quo gradu possit esse hæc certitudo, non potest a nobis omnino determinari ; videtur autem neque in summo, neque in infimo, sed in medio quodam gradu esse collocandam. Ratio prioris partis est, quia nos non cognoscimus hos actus nostros prout in se sunt, sed per conjecturas, et ideo non possumus conditiones et proprietates eorum indivisibiliter (ut sic dicam) attingere. Altera vero pars per quasdam comparationes, vel ad alias proprietates certitudini oppositas, vel ad similes cognitiones moraliter certas ostendi potest, simulque prior pars magis declarabitur. Potest enim imprimis dubitari an hæc certitudo tanta sit ut ei falsum subesse non possit. Ad quod breviter dicendum est simpliciter non esse tantam. Ita enim omnes Catholici Doctores docent, ita ut nec Catherinus id de sua certitudine asserere ausus fuerit, incidens in aliud non minus absurdum, scilicet, certitudini fidei divinæ falsum subesse posse, ut su-

pra notavimus. Ex Concilio etiam Tridentino partem hanc supra probavimus, quia hæc cognitio non est certa ex testimonio Dei, neque ex evidentia rei. Dici tamen potest etiam dari evidentiam signorum et testimoniorum humanorum cui non possit falsum subesse, ut est in hac propositione, *Roma est*, et similibus. Respondeo imprimis hæc etiam non esse ita certa, quin eis possit subesse falsum, loquendo de potentia physica, licet de potentia morali non possit. Deinde dico hanc certitudinem gratiæ non posse ad illum gradum pervenire, ut jam dicam.

10. *Dubium secundum. — Duæ sunt opiniones. — Prima pars dubii resolvitur. — Secunda pars resolvitur ac intelligitur de certitudine ex parte motivorum, non subjecti.* — Deinde interrogari potest an hæc certitudo tanta sit ut omnem formidinem excludat. Aliqui enim doctissimi viri simpliciter affirmare videntur, præsertim Vega, dicto cap. 46, dum dicit *sine ulla mentis hæsitatione*, nam per hæsitationem formidinem intellexisse videtur, et pro eadem sententia citantur Soto et Ruardus, quos vide. Oppositum vero docet Medina, et frequentius sequuntur moderni. Dicendum tamen est non posse hanc certitudinem esse tantam, ut cum illa repugnet formido, si homo velit reflecti, et totam rationem assentiendi, quæ in hoc negotio intervenit, considerare. Hoc sequitur ex præcedenti, quia nunquam judicium hoc potest esse tam certum quin ei possit subesse falsum; ergo, si homo attente hoc consideret, potest formidare ne forte aliter sit quam ipse credat. Item hoc videtur probari ex Concilio Tridentino, dicente quemlibet justum suam infirmitatem et indispositionem considerantem formidare et timere posse; et rationem subdit, quia nunquam potest tanta esse certitudo, ut attingat fidem cui non possit falsum subesse. Et hanc rationem statim amplius explicabimus. Nihilominus tamen addendum est tantam esse posse hanc certitudinem, ut regulariter ac moraliter excludat actualem formidinem. Hoc bene notavit Valentia, et sequitur Vasquez, et declaratur ac probatur. Nam aliud est non posse formidare, quod in priori dicto negamus, aliud non formidare, quod nunc affirmamus; nam formidare actu non est necessitatis, sed libertatis, et ideo, licet quis possit formidare, nihilominus etiam potest non formidare, et ita assentire absque evidentia sine actuali formidine. Hoc autem duobus modis contingit: primo, ex affectu tantum assentientis ultra exigentiam et dignitatem motivorum, et hoc est valde accidentarium, et in falsis etiam opinionibus et erroribus contingit, licet imprudenter. Unde non est vera certitudo cognitionis, sed protervia, vel temeritas cognoscentis. Alio vero modo contingit non formidare actu, ex efficacia motivorum, quæ valde determinant intellectum, et ita pacificant mentem, ut moraliter ac frequentius excludant aliquem actualem considerationem de possibilitate falsitatis, et ideo regulariter et sine temeritate excludant actualem formidinem. Et hoc modo dicimus posse certitudinem gratiæ actualem formidinem excludere, idque satis persuadent omnia quæ in propria assertione proposuimus. Et hoc solum videtur voluisse Vega, et fortasse alii.

11. *Tertium dubium et illius resolutio.* — Tertio, interrogari potest an possit justus tam certo credere se esse in gratia, quam credit Romam esse. Soto enim hanc comparationem faciens affirmat, Medina vero negat, et hoc mihi magis placet. Nam fides illius propositionis, *Roma est*, et similium, talis est ut illi humano modo non possit subesse falsum; at vero fidei de propria gratia absolute potest subesse falsum. Item de veritate prioris fidei nemo potest prudenter dubitare, de posteriori autem potest. Ratio autem discriminis esse videtur, quia illud objectum, *Roma est*, et similia, est sensibile et oculis visibile, quod evidenter ab asserentibus cognitum sit; item testimonium illorum sensibile etiam est, et evidenter a credente percipitur et auditur. Unde etiam est evidens illud testimonium non posse esse falsum ex ignorantia testificantium, cum de re visa et quæ illis potuit esse evidens testificentur; solum ergo ex malitia potest ibi timeri mendacium; hæc autem malitia, licet de quolibet homine timeri possit, non tamen de magna hominum multitudine, nisi in casu in quo, aut unus, vel pauci de re ut a se visa testificantur, a quibus alii fuerint decepti, et sic fama percrebuerit, vel, si primi assertores plures fuerint, omnes ad confingendum mendacium inter se convenerint; neuter autem modus mendacii formalis potest in illa assertione, *Roma est*, timeri, quia est infinita multitudo hominum diversorum locorum, et temporum, ac ætatum, qui de re a se visa testificantur, nec potuerunt ad confingendum mendacium inter se convenire, propter multitudinem et diversitatem attestantium. Et ideo ille videtur esse summus gradus certitudinis humanæ, de qua simpliciter dici

potest non posse illi falsum subesse, nec formidinem admittere. Et ideo diximus certitudinem gratiæ non attingere summum gradum moralis certitudinis humanæ, quia revera non est æqualis illi propter contrariam rationem, quia objectum illud, *Sum in gratia*, in se invisibile est homini, et signa etiam per quæ cognoscitur sunt magna ex parte invisibilia, et, licet experimento cognoscantur, non tamen secundum proprias et specificas rationes suas, quia ut sic excedunt vires humanas; item nullum ex illis signis, per se sumptum, clare et aperte testificatur gratiam inesse, neque illam satis ostendit; omnia autem simul considerare et sine deceptione concipere difficillimum est, et ideo non sufficiunt hæc signa tantam certitudinem efficere, quanta in illo supremo gradu fidei humanæ invenitur.

12. *Dubium primum. — Opinio Medinæ.* — Ultimo vero interrogari potest an possit aliquis justus tam firmiter credere se esse justum, sicut credit se esse baptizatum, vel esse sacerdotem, si ordinatus sit, vel hanc hostiam consecratam vere esse consecratam, et in ea esse Christum. Medina absolute negat, tum quia in his exemplis nulla potest esse rationalis causa dubitandi, eo quod tota incertitudo eorum sit ex sola intentione ministri; at, licet illa non sit evidens, nulla est ratio probabilis de illa dubitandi; at vero certitudo gratiæ pendet ex multis, ut, quod nulla homo habeat peccata occulta, quod peccata illi sint remissa, quod omnia præcepta impleverit, de quibus potest semper unusquisque rationabiliter dubitare. Sed hæc probatio non mihi satisfacit. Cum enim in prioribus assensibus negatur esse rationem dubitandi, et affirmatur in gratia, vel verbum dubitandi sumitur proprie et rigorose pro vera dubitatione, quæ suspendit definitum assensum, et sic falsa est posterior pars; nam in cognitione determinata et suo modo certa propriæ gratiæ, quando dicta signa illius concurrunt, nulla est rationabilis causa dubitandi, ut omnes fatentur, et est per se evidens, satisque probatum ex dictis; vel verbum dubitandi confunditur, vel conjungitur cum verbo formidandi, ut ille auctor aperte sentit. Sic falsa est prior pars, nam, licet quis frequenter non formidet an sit sacerdos vel baptizatus, potest tamen dubitare, si velit, et ex reflexione faciat; et habet sufficientem causam, eo quod illi fidei potest subesse falsum.

13. *Amplius superior opinio infirmatur. — Vera decisio dubii.* — Deinde quod in baptismo et aliis defectus perfectæ certitudinis proveniat ex sola intentione ministri latente, non juvat: tum quia inde potius videtur augeri incertitudo baptismi, cum tota illa illa fides pendeat ex alterius hominis libera voluntate, et consequenter ex solo illius testimonio seu fidelitate; certitudo autem justitiæ partim pendet ex voluntate hominis se disponentis, partim ex Dei adjutorio, et quoad priorem partem notior est homini, quoad posteriorem vero magna ex parte nititur verbo Dei, dicentis per ipsum nunquam stare quominus homo justificetur; tum etiam quia si aliquo modo est certior intentio alterius quam propria dispositio, aliunde potest compensari, quia fides de propria dispositione non limitatur ad unum actum, sed potest esse sæpius repetita, et cum variis circumstantiis et signis illam manifestantibus, ita ut incredibile sit non esse aliquando sicut oportet; tum denique quia etiam in baptismo dependentia non est a sola intentione, nam etiam pendet ex applicatione formæ et materiæ, de qua non nisi per fidem mere humanam constare potest ei qui in infantia fuit baptizatus. Et in sacerdotio etiam pendet ex vera consecratione ordinantis, et ab intentione alterius qui illum consecravit, et ex baptismo utriusque, et similibus. Et præterea in his ordinarie ratio quæ maxime juvat ad illum modum certitudinis, est (ut ita dicam) negativa, quia non invenitur ratio dubitandi; in gratia vero, etiam potest hæc ratio intercedere quoad propriam dubitationem, et adjungi possunt plures rationes positivæ quæ magis animum confirment. Quapropter valde probabile censeo posse aliquem justum ad illum statum virtutis ascendere, in quo non minus certo credat remissa esse sibi peccata actualia quam originale, seu non minus certo credat aliquam sacramentalem absolutionem validam in se fuisse, et habuisse effectum, quam baptismum vel ordinationem.

14. *Contra illam objectio dissolvitur. — Firmiores de baptismo et sacerdotio quam de statu gratiæ reddimur ordinarie.* — Sed objici potest, quia sequitur posse aliquem hominem sine temeritate jurare sibi esse remissa peccata, quia res credita cum tanta certitudine sine temeritate jurari potest; consequens est falsum, et contra Innocentium III, in cap. *Veniens*, de Presbyt. non bapt. Respondeo testimonium hoc Innocentii esse optimum ad confirmandam superiorem resolutionem contra Sotum, et aliam de formidine, et de pos-

sibilitate deceptionis vel falsitatis; in præsenti autem nihil probare, quia etiam esset temerarium jurare se esse baptizatum aut esse sacerdotem, nisi subintelligatur vel explicetur, quoad exteriorem ritum sacramenti, quo modo etiam potest quis jurare se esse confessum vel absolutum, vel etiam potest quis jurare se credere verum recepisse baptismum, et effectum ejus, et idem poterit jurare de ordinatione, et aliquando de effectu ejus, et similiter de absolutione. Neque in hac æquiparatione ullum inconveniens vel difficultatem alicujus momenti invenio. Solum censeo verum, ordinarie et regulariter loquendo, firmius nos credere propositiones cum quibus fit comparatio, quam propriam justificationem, quia motiva illa quæ solent tantam certitudinem de propria gratia conferre, rariora sunt. Et præterea juvat quod, in judicando et cogitando de proprio baptismate vel sacerdotio, nihil est periculi, et potest esse multum utilitatis; judicium autem de propria justitia, quia pendet ex cogitatione et recognitione propriorum operum laudabilium, habet aliquid periculi, ne homo in se potius quam in alio glorietur, et ideo justi avertentes oculos a suis operibus bonis, et potius propriam infirmitatem et indispositionem considerantes, ut loquitur Concilium Tridentinum, ordinarie magis formidant et timent de propria justitia, quam de baptismo, et similibus. Accedit denique quod justi nullum bonum in majori pretio habent quam divinam, gratiam; res autem quæ plurimum æstimantur, et amantur, ac desiderantur, nisi omnia præsentia habeantur, semper cum quodam timore seu formidine possidentur, ne forte non vere obtineantur. Et hoc securius et melius, ut gratia cum majori sollicitudine quæratur et custodiatur, et ideo scriptum est: *Beatus vir qui semper est pavidus*, Prov. 28; licet hoc præcipue dictum videatur de timore cadendi, et perdendi gratiam, juxta illud Rom. 11: *Tu autem fide stas, noli altum sapere, sed time*, nihilominus etiam potest intelligi, estque verissimum de timore propitiati peccati, et ideo monemur semper *cum timore et tremore* nostram salutem operari, ad Philip. 2.

15. *Certitudo de futura perseverantia gratiæ minor est quam de ejus præsentia. — Quid de certitudine prædestinationis dicendum.* — Ultimo intelligitur ex dictis, multo minorem certitudinem esse posse de futura perseverantia quam de præsenti gratia. Conveniunt enim, quia etiam de perseverantia esse non potest absoluta certitudo, ut docuit Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 13, et id definit in can. 15 cum illa limitatione: *Nisi ex speciali revelatione.* Conveniunt præterea, quia etiam de perseverantia possunt esse aliquæ conjecturæ et signa, quæ possunt aliqualem opinionem futuræ perseverantiæ inducere, ut est per se clarum. Differunt autem, quia multo magis determinatus assensus, et cum majori, vel probabilitate, vel morali firmitate haberi potest de præsenti gratia quam de futura perseverantia, nam hoc posterius addit specialem difficultatem, quæ est in cognitione futurorum contingentium, et ad id cognoscendum multo minora indicia regulariter inveniri possunt. Et ideo vix credo posse inveniri justum, qui de futura perseverantia certum et definitum assensum habeat, et si aliquando illum habet, est potius cum illo magno timore et tremore quo nostram salutem operari Apostolus præcipit, et ideo alibi ait: *Qui stat, videat ne cadat,* 1 Cor. 10. Denique idem dicendum est de prædestinatione, de qua etiam Concilium, c. 12, docet non posse sine revelatione certo cognosci; est enim eadem ratio, quia prædestinatio et perseverantia omnino conjuncta sunt. Et in prædestinatione est peculiaris ratio, quia latet in altissima mente Dei, et non manifestatur, nisi per effectus; nunquam autem possunt effectus certo indicare prædestinationem, donec perseverantia consummetur. Et ideo justo, quamdiu hic vivit, semper dicitur: *Tene quod habes, ne forte alius accipiat coronam tuam.* Et 2 ad Timot. 2: *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, novit Deus qui sunt ejus.* Et ita docent communiter Patres, Hieronymus, l. 2 contra Pelag.; Augustinus, de Dono perseverant., c. 13, et l. 11 de Civit., c. 12; Prosper., l. 2 de Vocat. gent., c. 8.; Bernardus epist. 107, serm. 1 Septuages., et serm. 2 in Octav. Paschæ, ubi plura probabilia signa prædestinationis assignat, quæ magis probabilem spem gignunt, quam definitum judicium, nedum certum. Et quamvis moderni hæretici contrarios errores tam de prædestinatione quam de perseverantia pertinaciter asseruerint, non est quod cum illis immoremur, quia res non solum certa, sed etiam evidens videtur, et nihil difficile objiciunt, et fundantur in aliis erroribus, nam supponunt justificationem esse ex sola fide, quod jam impugnatum est, et addunt justitiam semel habitam amitti non posse, vel per solam infidelitatem, quod in l. 11 impugnabimus. Et

plura contra dictos errores in citatis auctoribus videri possunt.

CAPUT XII.

UTRUM HOMO FIDELIS POSSIT VEL TENEATUR CERTA FIDE CREDERE SE VERAM FIDEM AC SPEM HABERE?

1. *Titulus quæstionis explicatur.* — De aliis virtutibus vel donis quæ gratiam consequuntur, specialem movere quæstionem non est necessarium, quia charitas et gratia quoad hoc quasi unum censentur, quia unum amicitiæ vinculum inseparabiliter constituunt. De aliis autem virtutibus et donis minor est certitudo an sint per se infusa, et distincta a charitate et gratia, et ideo minor est de illis certitudo in generali, et a fortiori in particulari. Eo ergo modo quo aliquis credit se esse in gratia, credit se habere alia dona, non absolute, sed quasi ex hypothesi, scilicet, si illa confunduntur cum gratia. De fide autem et spe, quia est certum gratiam non esse sine illis, et illas cum gratia esse vivas, seu formatas, ideo qui aliquo modo credit se esse in gratia, consequenter eodem modo credit se habere fidem et spem, quia sine illis nemo est justus; et e contrario, sicut non potest quis absoluta certitudine, cui non possit subesse falsum, credere se esse in gratia, ita non potest simili certitudine credere se habere fidem aut spem vivam, ut est per se notum. Solum ergo superest quæstio de fide et spe, quatenus possunt esse informes et sine charitate. Et dicemus prius de fide, de qua frequentius et latius a Doctoribus hoc disputatur, deinde pauca de spe addemus. Ut autem non misceamus nunc quæstionem de habitibus infusis, an sit certum in doctrina fidei illos infundi, necne, suppono quæstionem præsentem de actibus per se primo tractari, nam de habitibus per se infusis certum est non posse a nobis speciali experientia certo cognosci immediate, et in se, sed solum mediante experimento ipsorum actuum, supposita aliunde doctrina revelata de habitibus infusis. Unde qui opinantur non esse definitum de fide, infundi nobis habitum fidei, etiamsi dicant hominem credere certo, aut scire se habere verum actum supernaturalis fidei, nihilominus negant se scire aut credere certo se habere habitum fidei infusæ; ego vero quia existimo esse de fide infundi hos habitus, non constituo discrimen inter habitum et actum, nam supposita illa definitione, unum sequitur ex alio.

2. *Opinio prima quæ uno e tribus modis potest intelligi. — Modus primus. — Suadetur primo ex 2 Corinth. ult.; secundo ex S. Thoma.* — Igitur de actu fidei multi et graves Theologi docuerunt, unumquemque fidelem posse et debere certa fide credere non solum rem creditam directe, sed etiam suum actum reflexe, si ad illam reflexionem attendat, scilicet, credendo, actum, quo credit, esse actum supernaturalis fidei, qui necessarius ad salutem, et ex parte intellectus sufficiens est. Hæc autem sententia non uno, sed tribus modis intelligi potest, et quantum ex auctoribus colligere possum, eisdem tribus modis varie asserta est. Primus modus est, ut fidelis ex vi ejusdem fidei divinæ et catholicæ, qua credit, verbi gratia, Deum esse trinum et unum, credit etiam, illum assensum, quo illud mysterium credit, esse fidei divinæ infusæ. Ita tenet expresse Cajetanus 1. 2, q. 112, a. 5, et ita interpretatur divum Thomam ibi ad 2, et sequitur Medina ibi, dub. 2, conclus. 3; Conradus ibi, loquens de actu cognitivæ partis in genere. Sequitur Soto, l. 3 de Natur et grat., c. 10, arg. 8, et in Apolog. contra Cather., c. 5. Inclinat Scotus in 3, d. 23, quæst. unic., § *Sed quid dicis?* ille autem loquitur de habitu fidei infusæ, et solum dicit non posse evidenter sciri, sed fide tantum teneri quod detur: videtur tamen loqui in genere, quod talis habitus infundatur fidelibus, non vero quod sit in me, vel in alio. Suadetur primo ex illo Pauli, 2 ad Corinth. ult.: *Vosmetipsos tentate si estis in fide, ipsi vos probate;* secundo, ex D. Thoma, dicto art. 5, ad 2, æquiparante scientiam fidei in hoc quod, *sicut is, qui habet scientiam, certitudinem habet eorum quorum scientiam habet, ita qui habet fidem, certitudinem habet eorum quæ credit.* Addit inferius: *Et ideo quicumque habet scientiam vel fidem, certus est se habere.* Et in hoc differentiam assignat inter dona quæ intellectum vel voluntatem perficiunt.

3. *Tertio, ab incommodo. — Quarto, ratione.* — Tertio, argumentantur ab inconvenienti, quia alias posset fidelis dubitare an esset fidelis seu Christianus; hoc autem est contra mentem omnium Christianorum, et qui hoc dubium admitteret, dubius in fide censeretur; ergo. Sequela probatur, quia qui non credit certitudine fidei se habere supernaturalem fidem, potest dubitare an illam habeat; ergo potest

dubitare an sit Christianus, quia non est Christianus nisi qui divina fide credit. Quarto, qui credit ut Christianus, certus est se credere quadam fide, in quam conveniunt omnia quæ in solam fidem divinam convenire possunt; ergo eadem fide, qua credit, certus fit se credere fide divina. Consequentia videtur per se nota, quia est fere a definitione ad definitum, nam fides divina est quæ habet omnes conditiones ad veram fidem divinam requisitas, et impossibile est aliquem esse certum de definitione, et non de definito. Primum autem antecedens probatur, quia omnis fidelis ita credit, ut paratus sit omnia negare, potius quam ea quæ credit. Unde credit (ut ita dicam) supra omne credibile, et hinc sequitur quod etiam credit se credere testimonio Dei, et illi soli inniti in credendo, quia illa certitudo non potest ex alio objecto oriri. Item credit, veritatem, quam credit, esse infallibilem, et consequenter suam etiam fidem esse infallibilem, ac proinde in divino testimonio fundatam. Ex quo ulterius necesse est ut credat suam fidem esse ex auxilio gratiæ Dei, quia fides infallibilis omnium mysteriorum non potest haberi sine gratia Dei, ut in l. 2 dictum est; ex quibus sic concluditur: proprietates veræ et supernaturalis fidei sunt, esse omnino certam, infallibilem et universalem de omnibus revelatis, et ex gratia Dei profectam; sed qui credit ut fidelis, certissime credit has omnes propositiones de sua fide; ergo vel non est fidelis, vel, credendo tales veritates, æque credit illas credere supernaturali fide.

4. *Secundus modus.* — *Vazquez, disp.* 201, *in* 1. 2; *Lorca, disp.* 39 *de Grat.* — *Fundantur primo in verbis Augustini.* — *Secundo affertur ratio.* Secundus modus asserendi hanc certitudinem propriæ fidei, est ut illa non sit certitudo ejusdem divinæ fidei, sed solius evidentiæ experimentalis, qua videt se credere. Hunc modum sequuntur quidam moderni, et pro ea referunt Bonaventuram, Vegam et Sotum. Fundantur primo in verbis Augustini, l. 13 de Trinit., cap. 1: *Video me credere, si credo.* Et infra: *Fidem quam videt quisque in corde suo esse si credit, vel non esse si non credit.* Et infra ait non sic videri fidem in corde, in quo est, sicut anima alterius ex corporis motibus videtur: *Sed eam* (inquit) *tenet certissima scientia, clamatque conscientia,* significans per se evidenter videri, et non per signa. Quem locum tractans D. Thomas, 1 p., quæst. 87, art. 2 ad 1, dicit quod, licet fides, utique quoad habitum (de hoc enim ibi tractat), non cognoscatur per motus corporis, nihilominus *percipitur ab eo in quo est, per interiorem actum cordis*, significans ipsum fidei actum per se percipi, unde addit: *Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.* Secundo, probatur ratione, quia, quando credimus, non aliter cognoscimus nos credere quam per evidentem experientiam internorum actuum, quia neque nobis per fidem revelatum est quod credamus, neque id nobis est obscurum, sed perevidens. At vero æque experimur hanc fidem, qua credimus, esse firmiorem et certiorem omni fide humana, nam hoc etiam cognoscimus certissime, ut probant argumenta prioris sententiæ, et non cognoscimus per revelationem divinam, quia, licet in genere revelatum sit fidem divinam esse certiorem humana, et absolute certissimam, non est tamen revelatum in particulari quod ego credam illa firmiori fide; ergo hoc sola evidenti experientia percipitur, atque ita sola evidentia experimentalis est tota ratio hujus certitudinis. Tertio, redditur ratio a priori, quia fides est actus intellectus; intellectus autem, cum sit potentia cognoscens et supra seipsam reflectens, non potest non percipere suam cognitionem et qualis sit. Unde, sicut assentiendo, evidenter experitur se assentire, ita hoc, vel illo modo assentiendo, evidenter experitur modum sui assensus, et ita sciendo evidenter experitur se scire vel a priori, vel a posteriori; ergo similiter credendo cum tanta certitudine, evidenter et assensum et gradum certitudinis ejus cognoscit, ac subinde quod sit fidei divinæ, seu supra naturam, quam etiam evidenter experitur, quando talis est. Nam sicut evidentia est proprietas intellectus, et probabilitas opinionis similiter est in intellectu, ita etiam certitudo fidei; ergo, sicut illæ proprietates non possunt latere intellectum, ita neque hæc certitudo.

5. *Tertius modus.* — Tertius modus asserendi hanc certitudinem de propria fide esse potest, ut illa certitudo sit Theologica, id est, non puræ et propriæ fidei, nec solius evidentiæ, sed utriusque mistim, quia, videlicet, ex uno principio fidei, et altero evidente per experientiam, sequitur judicium simpliciter certum certitudine Theologica, quod sic credens habeat supernaturalem fidem. Et pro hac sententia potest cum majori fundamento citari Bonaventura, in dist. 23, dub. 4 litterali, quamvis fortasse neque hoc asserat de pro-

pria fide secundum specificam rationem ejus, ut mox dicam. Fundamentum hujus sententiæ contra utramque præcedentem est, quia fundamentum secundæ sententiæ probat solam revelationem fidei non sufficere ad hanc certitudinem, nisi aliqua evidentia interveniat, et e contrario fundamentum primæ sententiæ probat, contra secundam, solam evidentiam sine aliquo generali principio ac fundamento fidei non sufficere ad hujusmodi judicium ferendum. E contrario vero utriusque sententiæ fundamentum simul sumptum probat in hoc judicio de propria fide concurrere aliquid creditum et aliquid evidens, quæ duo simul sufficere solent ad certitudinem theologicam, quia concurrunt tanquam duo principia, quæ per formalem illationem inferunt dictum judicium de propria fide ; ergo tale judicium est certum theologice ex dictis principiis. Solet hæc sententia confirmari ex eo quod fidelis non petit a Deo veram fidem, sed petit fidei augmentum, sicut Apostoli dixerunt Domino : *Adauge nobis fidem*, non : Da nobis fidem ; ergo non formidant fideles an fidem divinam habeant, alioqui illam peterent, quod tamen non faciunt, juxta Ecclesiæ usum ; imo male audirent fideles, tanquam in sua fide incerti, si id peterent. Quæ confirmatio generalis est de certitudine, et consequenter communis omnibus modis prædictis.

6. *Secunda opinio, seu quartus modus verus.* — Nihilominus est secunda principalis opinio, seu quartus dicendi modus, nullum fidelem, seclusa speciali gratia seu revelatione, cognoscere absoluta certitudine se credere per supernaturalem fidem, ita ut de hoc formidare nullo modo possit, nec tali assensui possit falsum subesse, sed solum id credere certitudine morali, de qua non possit prudenter cum anxietate et sollicitudine formidare. Hanc sententiam, præsertim quoad priorem partem quæ prioribus opponitur, tenet Durandus, in primo, distinct. 17, quæst. 4, num. 11 ; Richardus, in tertio, distinct. 23, in fine expositionis litteræ, post omnes quæstiones. Et, licet hi principaliter loquantur de habitu fidei infusæ, tamen ideo dicunt de illo non dari certam cognitionem ex vi experientiæ, quia hæc solum habetur mediis actibus, et de actibus non potest homo per experientiam evidenter discernere an sint fidei acquisitæ vel infusæ. Et revera hoc ipsum sentit Scotus ; et Bonaventura solum declarat quæ perfectiones habituales animæ possint per experientiam cognosci, et dicit solas illas posse certitudinaliter cognosci, quæ sunt operativæ, quia experientia ex actibus sumi debet. Et ita dicit cognosci fidem, nunquam tamen loquitur in specie de fide infusa, neque in hoc distinguit inter fidem et dilectionem. Citatur etiam pro hac sententia Vega, l. 9 in Tridentin., cap. 37 ; re tamen vera de habitu fidei infusæ loquitur, ut ex argumentis totoque illius discursu manifestum est. De actu vero lubrice loquitur et videtur certe inclinare in secundum modum supra relatum, quamvis nunquam dicat hominem evidenter se experiri actum fidei supernaturalis, ut talis est. Hanc etiam opinionem tenet Roffens., art. 14 contra Luther., in ultimis paragraphis, et Ayala, de Tradit., p. 1, assertion. 4, ubi tamen magis impugnat internum illum spiritum quem ponunt hæretici ad cognoscendas evidenter omnes fidei veritates. Et hæc sententia mihi semper visa est vera ; quia tamen ab auctoribus, quos pro illa citavimus, non satis distincte tractatur, et auctores aliarum opinionum in rationibus suis in æquivoco sæpe laborant, et (nisi ego fallor) in quatuor terminis omnia argumenta conficiunt, ideo punctum quæstionis prius est accurate distinguendum, et verbis certis ac præscriptis utendum, ut, sublata e medio omni æquivocatione, veritas et efficacia rationum clarius concipiatur.

7. *Triplex ordo proprietatum actus fidei.— Primus.— Secundus.— Tertius.* — Adverto igitur in actu fidei distinguendas esse quasdam proprietates quæ sumuntur ab objecto materiali, seu ex habitudine ad illud ; aliæ vero esse possunt, quæ specialiter desumuntur ex proprio objecto formali; aliqua item proprietas esse potest, quæ ex operantis libertate aut affectu nascatur. In primo ordine pono veritatem assensus ; est enim verus, quia est conformis rei creditæ, et ideo hæc proprietas, et scientiæ, et fidei infusæ, et alicui fidei humanæ, vel opinioni communis esse potest. In eodem ordine pono aliquam infallibilitatem assensus, quæ materialis certitudo ab aliquibus vocatur, quæ nihil aliud est quam immutabilitas veritatis, quia ita est verus, ut de tali materia nunquam falsus esse possit ; hanc enim immutabilitatem assensus habere potest ex immutabilitate rei creditæ in eo quod de illa creditur. Unde hæc proprietas inveniri potest non tantum in scientia et in fide infusa, sed etiam in aliqua fide humana ; ut fides quam habet hæreticus de hac veritate : Deus est trinus, non

solum vera est, sed etiam infallibilis, quia sicut veritas credita necessaria est et immutabilis, ita assensus illius, ex quocumque motivo habeatur, non potest non esse verus, et hoc est esse infallibilem. In secundo ordine, pono has conditiones actus fidei infusæ, scilicet, quod sit obscurus propter modum revelationis divinæ; item quod nitatur in solo divino testimonio, tanquam in ratione formali assentiendi; item quod sit essentialiter certissimus, quod alii appellant esse formaliter infallibilem, utique ex vi sui objecti formalis. Ac denique ad has consequitur quod talis actus supernaturalis sit. Atque has omnes conditiones intelligo includi a Conciliis in illa particula *sicut oportet*, quando dicunt, ad credendum sicut oportet ad salutem vel justificationem, necessarium esse gratiæ auxilium. In tertio ordine pono quasdam conditiones pertinentes ad modum operandi liberum et voluntarium operanti, ut firmiter assentire sine formidine, vel firmius hoc credere quam illud. Hujusmodi autem conditiones interdum sunt conformes motivo credendi, et objecto formali, et sic reducuntur ad alias in secundo ordine positas; aliquando vero sunt ultra exigentiam formalis objecti, qualis est firmissima adhæsio in judicio opinativo, vel fidei humanæ; illa enim nascitur ex sola voluntate sine sufficienti fundamento in motivo seu ratione credendi, quæ vocari solet certitudo ex parte subjecti tantum, vel potius pertinacia. In præsenti ergo certum videtur quod ut aliquis certo cognoscat se habere fidem divinam, quatenus ad salutem necessaria est, non satis esse cognoscere certo se habere quamdam fidem quæ habet omnes proprietates primi, et tertii ordinis, quia omnes illæ in aliqua fide acquisita inveniri possunt, ut obiter attigimus, et statim fusius probabimus; ex solis autem communibus proprietatibus non potest certo cognosci id quod est speciale, ut per se notum est. Tota ergo controversia revocatur ad proprietates secundi generis, quas sub illa particula *sicut oportet* concludemus.

8. *Assertio prima : nemo fide infusa potest credere quod mysteria fidei credat sicut oportet.* — In hoc ergo sensu dico primo : nemo fidelis potest credere per fidem infusam se credere mysteria fidei, sicut ad salutem oportet, etiamsi in re ipsa ita illa mysteria credat. Probatur, quia solum potest quis fide infusa credere quæ Deus revelavit et testificatus est; sed, licet Deus revelaverit illa mysteria, et ideo credi debeant modo debito, nemini tamen revelavit se illa credere eo modo quo tenetur, vel quo ad salutem necessarium est; ergo nemo potest hoc de seipso credere per fidem supernaturalem, seu ex illius certitudine. Secundo, quoad hoc eadem est ratio de fide quæ de charitate, quia, licet fortasse aliunde differant in cognitione experimentali, quod postea videbimus, in habitudine ad revelationem divinam non differunt, quia utramque Deus revelavit in generali, scilicet, amandum et credendum esse sicut oportet ad justitiam seu salutem obtinendam, et ex auxilio divino ita amari vel credi, et sine auxilio nec amari posse nec credi sicut oportet. At vero in particulari, sicut nemini revelatur se amare sicut oportet, ita nec credere ; vel ostendatur revelatio una potius quam alia. Ergo sicut ob hanc causam nemo potest certitudine fidei credere se amare sicut oportet, ita nec credere sicut oportet. Tertio, si esset necessarius vel possibilis talis assensus de fide certus, maxime quia fidelis credens mysteria fidei , credit et credere debet talem fidem esse infallibilem, et certissimam, et præferendam omni rationi, vel contrariæ opinioni, et ad hoc debet esse paratus in omni eventu ; sed per hoc non creditur eum, quia omnia hæc credit, credere sicut oportet ; ergo. Major patet ex rationibus primæ sententiæ, et quia nulla alia causa probabilis reddi potest. Minor probatur, quia illa omnia possunt oriri ex sola materia talis fidei cum voluntate credentis, etiamsi actus fidei in intellectu non sit sicut oportet. Probatur, quia, ut credam meum assensum esse verum, satis est ut credam esse conformem rei creditæ ; et ut credam esse infallibilem, satis est ut credam rem creditam esse necessariam seu immutabilem, idemque satis est ut credam esse præferendam contrariæ opinioni; esse autem paratum ad id præstandum, est credentis. Unde fit ut hæreticus credens Deum esse trinum, credat illam suam fidem esse veram, et infallibilem, et sibi certissimam, et quod paratus sit omnia perpeti potius quam illam negare. Et nihilominus si putet credere sicut oportet, fallitur ; ergo illa non sufficiunt ut quis eadem fide credat se credere sicut oportet, qua res ipsas directe credit. Atque hæc assertio ex sequentibus evidentior fiet.

9. *Assertio secunda : nemo potest evidenter scire se credere mysteria fidei sicut oportet.* — *Probatur primo.* — Dico ergo secundo : nemo

fidelis potest evidenter scire se credere mysteria fidei sicut ad salutem oportet, ita ut illud judicium quo id cognoscit sit absolute et simpliciter evidens. Hoc existimo non minus, imo magis certum. Et probatur primo ratione tacta a Scoto, quia nullus fidelis credens potest evidenter scire suam fidem esse veram; ergo nec evidenter scire suam fidem esse divinam aut infusam; ergo neque quod sit sicut oportet. Consequentiæ sunt evidentes, quia credere sicut oportet non fit nisi fide divina et infusa, nec potest fides esse divina et infusa, nisi sit vera; utrumque enim horum omnis fidelis credere debet ex eadem fide infusa, ut sit fidelis. Probatur ergo primum antecedens, quia cum veritas consistit in relatione seu conformitate, impossibile est evidenter cognoscere assensum fidei esse verum, nisi evidenter cognoscatur rem ita se habere in se, sicut creditur; sed credens mysteria fidei non cognoscit evidenter res creditas ita se habere, sicut esse creduntur; ergo non potest evidenter scire suam fidem esse veram; ergo nec potest scire quod sit fides divina et infallibilis.

10. *Secundo.*—Secundo probatur assertio, quia, si evidentia illa esset possibilis, maxime per experientiam intimam ipsius fidei; at vero experientia non evidenter ostendit illam fidem esse sicut oportet, sed tantum esse fidem quoad genus, vel (ut multi loquuntur) quoad substantiam fidei; ergo per illam experientiam non cognoscit aliquis evidenter se credere per actum supernaturalem fidei infusæ. Minor, in qua est vis rationis, multipliciter probari potest; imprimis enim illa experientia non est per quidditativam cognitionem ipsius actus fidei, prout in se est; ergo per illam non cognoscitur evidenter ultima differentia propria et constitutiva illius fidei; ergo nec cognoscitur evidenter quod illa fides sit sicut oportet. Probatur hæc ultima consequentia, quia, secundum veriorem doctrinam, quod illa fides sit sicut oportet, in eo consistit quod sit talis speciei et essentiæ, seu, quod perinde est, per talem differentiam constituta. Quod si quis dicat illam doctrinam non esse certam, respondeo imprimis satis esse quod sit probabilis, ut, non cognita illa specifica differentia intuitive, non possit cognosci evidenter per experientiam solam, fidem illam esse sicut oportet. Eo vel maxime quod in omni alia sententia id obscurius est. Nam si consistit in intensione, ut alii dicunt, minus potest per experientiam evidenter cognosci an tanta sit intensio quanta exigitur. Si vero in alio modo extrinseco dependente a Dei voluntate, multo minus poterit per experientiam evidenter percipi; ergo, licet aliquis experiatur se credere, non cognoscit evidenter per talem experientiam an illa fides sit sicut oportet. Rursum prædicta minor suadetur secundo, quia id videtur convincere fides hæretici credentis Christum esse Deum, nam ille evidenter videt se credere, neque in hoc falli potest, et ulterius credit, fidem illam, quam de illo mysterio in se videt, esse sicut oportet ad salutem, et esse actum supernaturalem ex gratia factum et infusum, et tamen in hoc fallitur; ergo hoc inde provenit quod non ita experitur modum credendi, vel speciem actus, sicut absolutam rationem fidei; ergo idem in catholico contingit, tum quia est in utroque idem modus experiendi, tum etiam quia difficilius est experiri modum supernaturalem quam naturalem, qualis est in fide hæretici mere acquisita.

11. *Evidentia credendi non ostendit modum credendi sicut oportet.*—Præterea est ejusdem minoris ratio a priori, quia supernaturalitas fidei ex eo provenit, quod fidelis credit ex solo testimonio Dei, ut ratione credendi, et formali motivo, et rationibus et motivis humanis solum utitur, ut applicantibus Dei testimonium, et credibilitatem ejus ostendentibus; at vero sola experientia credendi non ostendit evidenter talem modum credendi; ergo. Majorem suppono ex vera doctrina de fide Christiana. Minorem autem ostendit comparatio hæretici cum catholico, quia hæreticus etiam dicit se credere propter testimonium, ut propter unicam rationem formalem suæ fidei, et nihilominus in illa sua existimatione fallitur, nam revera illam suam fidem in proprium judicium vel aliam humanam rationem revocat, quia purum motivum credendi per experientiam solam non se evidenter manifestat; ergo idem est cum proportione in homine fideli. Eo vel maxime quod fideles, credendo mysteria fidei, eliciunt actus fidei acquisitæ, ut superius, l. 2, c. 10, ostendimus, et nihilominus non valent evidenter discernere quando hoc vel illo modo credant, ut experientia ipsa ostendit; ergo signum est purum motivum credendi non cadere sub experientiam evidentem; ergo neque conditio illa fidei, ut sit sicut oportet, quia ex illo motivo pendet. Ultimo, addi potest ratio a simili pro eadem minore, quia sæpe contingit, etiam

in experientia sensuum, ut aliquid evidenter percipiatur quoad genus per experientiam, et non quoad speciem, ut patet, quia sæpe experimur evidenter a longe illud quod videtur esse animal, et non percipitur evidenter an sit homo vel brutum, et interdum evidenter experior illud esse coloratum, non esse viride, aut nigrum ; ergo ita etiam potest accidere in intellectu, quod experiatur evidenter se credere, et non modum, seu speciem fidei qua credit ; ergo de facto ita accidit. Probatur hæc posterior consequentia, tum quia si hoc est possibile, rationes hactenus factæ probant ita esse ; tum etiam quia, sicut in sensibilibus id provenit ex eo quod objectum distans imperfecte sensum immutat, ita in præsenti provenit ex eo quod actus internus fidei, licet per se insit intellectui in ratione accidentalis formæ, nihilominus in ratione objecti non perfecte illud immutat, quia non ita illi unitur, ut possit illud, prout in se est, videre, imo nec independenter a phantasmatibus illud cognoscere. Hæc est ergo sufficiens ratio ob quam talem actum secundum specificam rationem evidenter non experiatur ; non datur ergo experimentalis cognitio evidens in aliquo fideli, quod fidei actus, quem elicit, est sicut oportet ad placendum Deo.

12. *Assertio tertia : nullus fidelis scire potest certitudine theologica se credere sicut oportet.* — *Probatur.* — Dico tertio : nullus fidelis scire aut judicare potest absoluta scientia seu certitudine theologica se credere sicut oportet, seu (quod idem est) se credere per actum supernaturalem, et qui in solo Dei testimonio pure nitatur. Hæc assertio sequitur ex rationibus factis pro secunda assertione, et ostenditur breviter ; quia si talis scientia esset possibilis, sumenda esset ex uno principio de fide, et alio evidente simpliciter, cum evidente illatione ; sed non potest ita deduci hæc scientia ; ergo neque esse potest. Major cum consequentia notæ sunt ; minor autem probatur, quia omnia principia fidei in quibus hæc scientia fundari potest, sunt generalia, et quæ conditionem includunt, ut sunt : Actus credendi Deo, propter solam ejus veritatem, est actus veræ fidei supernaturalis ; in quo principio includitur hæc conditio : Si fidei actus in sola Dei veritate testificante nitatur ; vel esse potest hoc principium : Si assensus credendi sit supernaturalis et ex gratia, erit sicut oportet ad salutem ; vel e contrario : Si actus credendi sit sicut oportet, erit supernaturalis et veræ fidei infusæ. At vero conditio inclusa in quolibet ex his principiis non potest per evidentiam cognosci ; ergo nemo potest ex illo principio fidei, quodcumque illorum sumatur, per scientiam Theologiæ, seu certitudine theologica, cognoscere suum actum fidei esse veræ fidei infusæ. Major ut clara supponitur, et consequentia est clara, quia, ex conditionata propositione certa, non potest absoluta conclusio certa colligi, nisi subsumendo cum evidentia vel absoluta certitudine conditionem esse impletam. Minor autem diffuse probata est in secunda assertione ; ostendimus enim per experientiam credendi non cognosci evidenter an sit actus sicut oportet et necessarium est ad salutem, neque an sit supernaturalis, vel ex gratia, quod videtur etiam per se manifestum. Item ostensum est per eamdem experientiam credentem non discernere evidenter an in suo assensu nitatur in sola divina auctoritate, vel conjungat humanam, vel suum arbitrium, ut propriam rationem assentiendi totalem aut partialem.

13. *Confirmatur a paritate rationis de supernaturali actu amoris.* — Et potest hoc confirmari, quia quoad hoc videtur esse eadem ratio de actu fidei et amoris ; sed de actu amoris Dei non potest per experientiam evidenter cognosci an sit supernaturalis, vel ex gratia, vel sicut oportet, vel an sit pura benevolentia Dei propter seipsum, et ideo non potest certitudine theologica cognosci an sit actus charitatis inseparabilis a gratia ; ergo eadem ratione non cognoscitur de actu fidei cum certitudine Theologica, quod sit talis qualis ex parte intellectus ad justificationem necessarius est. Respondetur communiter actum credendi notiorem esse intellectui, et experientiam ejus evidentiorem esse quam actum amandi, quia prior fit ab intellectu, et inhæret illi, non vero posterior. Sed ut verum fatear, nunquam satis rationem hanc intellexi, tum quia intellectus non cognoscit evidentius seipsum quam voluntatem, licet a voluntate distinguatur, et non a se ; ergo neque evidentius cognoscit suum actum quam voluntatis, quia illum facit et recipit, et non istum ; tum etiam quia non est evidens an intellectus et voluntas sint distinctæ potentiæ, necne ; ergo non experitur intellectus evidenter, quod ipse magis efficiat et recipiat actum cognoscendi quam actum amandi ; ergo illa physica differentia, etiamsi vere et in re ipsa intercedat, non videtur conferre quicquam ad evidentius

experiendum conditionem unius actus quam alterius : tum denique, quia si intellectus indiget specie distincta ab actu ad cognoscendum illum reflexe, non minus habebit in se receptam speciem amoris quam fidei, etiamsi ipsi actus sint in distinctis potentiis; ergo hæc evidentia nihil conferet ad certiorem vel evidentiorem experientiam seu cognitionem, quia hæc immediate oritur ex specie et lumine intellectus; species autem utriusque actus inest intellectui, et lumen intellectus non minus proportionatum est ad cognoscendum actum voluntatis quam suum. Si vero in illa cognitione reflexa non sunt necessariæ species, sed ipsimet actus uniuntur per modum objecti seu principii ad cognitionem sui, sic etiam videtur impertinens differentia in efficientia et inhærentia unius actus et non alterius respectu intellectus; quia objectum spirituale, et per se intelligibile, et per se indistans ab intellectu, potest æque bene illi uniri per modum objecti intelligibilis, etiamsi illi non inhæreat nec ab illo fiat, ut patet in essentia divina, respectu beatorum, et in substantia angeli vel animæ separatæ respectu intellectus; ergo etiam isto modo illa differentia videtur parum ad majorem experientiam conferre. Accedit tandem quod ipsa fides a voluntate pendet; ergo non potest intellectus perfectius experiri assensum suum quam voluntatem credendi. Hæ igitur rationes mihi certe probant aut nullum aut nimis parvum esse discrimen, vel, quod certum est, non posse esse tam magnum, ut intellectus in suo actu evidenter experiatur conditiones ad supernaturalitatem ejus pertinentes, quas in actu amoris non nisi per indicia et signa conjectari potest. Quare censeo quod, sicut de nostro amore Dei non possumus Theologica certitudine assequi quod sit charitatis infusæ, ita neque de nostro credere possumus simili certitudine, quod sit actus infusæ fidei, cognoscere.

14. *Assertio quarta : fidelis certitudine morali et conjecturali scire potest se credere sicut oportet.* — Dico ergo quarto : fideles magna quadam certitudine morali et conjecturali scire possunt, se credere fide supernaturali, et infusæ, et sicut ad salutem oportet; quæ certitudo, licet essentialiter non sit diversæ speciei ab ea qua credit sibi esse remissa peccata, vel quid simile, nihilominus in gradu et indiciis potest esse major. Hæc assertio sequitur ex præcedentibus; nam prima ejus pars, quæ est absoluta de aliquo gradu certitudinis moralis, a fortiori probatur ex dictis de certitudine gratiæ; secunda vero pars, quæ est comparativa in gradu essentiali seu specifico probatur facile ex præcedentibus capitibus, quia hæc certitudo non est fidei, nec evidentiæ solius, nec Theologiæ; ergo est ex aliquo principio fidei cum conjecturis humanis et naturaliter cognitis; sed hæc certitudo semper est evidenter ejusdem rationis, sive conjecturæ plures sint, sive pauciores, quia medium cognoscendi formaliter ejusdem rationis est, et magis ac minus non variant speciem; ergo. Tertia vero pars etiam comparativa, et præferens certitudinem hanc fidei in accidentali excessu, probari potest fundamentis positis pro tribus primis dicendi modis allatis. Et potest ita declarari, quia fides plura habet indicia, et pauciora contraria; ergo major esse poterit de illa certitudo quæ ex conjecturis sumitur. Consequentia per se est evidens. Antecedens autem quoad priorem partem patet, quia omnia indicia charitatis et justitiæ a fortiori sunt indicia fidei, suppositis principiis fidei: tum quia fides est fundamentum justitiæ; ergo quæ indicant justitiam, a fortiori indicant fidem; tum quia illa omnia indicia sunt fructus fidei aliquo modo; ergo indicant illam. Aliunde vero multa sunt quæ indicant fidem, quæ non indicant charitatem, vel alia necessaria ad justitiam, ut sunt illa quæ indicant cognitionem, et perfectionem, vel firmitatem ejus, et non indicant alia quæ ad mores et operationes pertinent. Altera vero pars de contrariis manifesta est, quia gratia per omnia peccata mortalia expellitur, fides autem per solam hæresim. Unde facilius potest cognosci cum evidentia morali fidem semel conceptam non esse amissam, quam de gratia id cognoscitur. Et e contrario, si contingat fidem per hæresim amitti simul cum gratia, postea facilius reditur ad fidem quam ad gratiam, quia potest quis iterum ex animo vere credere et gratiam per hæresim amissam non recuperare, quia cum fide pœnitentia perfecta culpæ non statim habetur. Hoc ergo discursu recte ostenditur certius fidelem cognoscere se credere sicut oportet, quam amare Deum, vel detestari peccatum sicut oportet, ac proinde quam esse justum.

15. *Signum optimum credendi sicut oportet, est omnia credere quæ Ecclesia proponit credenda, ut revelata.* — Denique optimum et efficacissimum signum fidei debitæ ex parte credentis est omnia credere quæ Ecclesia credenda proponit, ut revelata a Deo, quia

tunc ex parte objecti materialis et propositionis ejus concurrit optimus modus credendi fideliter qui inveniri potest, et ex parte objecti formalis est maxima conjectura quæ esse potest, quod homo solo testimonio Dei in credendo ducitur, quia omnino quasi denudatur proprio arbitrio; ergo ex hac parte illud est maximum indicium debitæ fidei, etiam ex parte credentis. Et præterea illud est etiam maximum signum gratiæ Dei in credendo, quia ad credendum omnia et vitandum omnem errorem, necessaria est Dei gratia. Dices imo ex hoc signo probari etiam certitudinem theologicam, argumentando hoc modo : ad credendum omnia sine errore, est necessaria fides supernaturalis, seu (quod idem est) procedens ex auxilio gratiæ; sed mihi est evidens per experientiam me credere omnia quæ Ecclesia Romana proponit, vel in generali et implicite, vel etiam explicite, quantum ad notitiam meam devenerunt, et nullum errorem contrarium admittere; ergo certissimus sum meam fidem esse supernaturalem, seu sicut oportet, et sic falsa erit tertia conclusio. Respondetur, licet hoc signum sit magnum, quia in suo esse evidentius cognoscitur, et in judicando habet magnum fundamentum in doctrina de gratia, nihilominus non sufficere ad certitudinem Theologicam, quia id quod assumitur, scilicet, universalem fidem, datam Ecclesiæ et omnibus quæ ab illa proponuntur, non posse esse acquisitam, et separatam ab infusa, non est de fide, nec Theologice certum, sed tantum verisimilius, ut supra, l. 1, c. 10, late dixi. Unde non video quo fundamento asseruerit Vazquez 1. 2, disp. 291, c. 2, num. 9, certum esse de fide Catholica, hoc ipso quod aliquis credit mysteria nostræ religionis prudenter proposita, ipsum esse fidelem fide requisita ad justificationem. Ubi enim hoc in Scriptura legitur, aut ubi est ab Ecclesia definitum, vel a Deo revelatum? Profecto nullibi; et ita a prædicto auctore sine probatione id asseritur. Ideoque a nobis non admittitur, quia nihil est fide credendum nisi quod revelatum est. Item potest aliquis humana fide credere omnia mysteria religionis Christianæ prudenter proposita, et nihilominus certissimum est illam fidem non sufficere ad salutem, quia necessarium est credere sicut oportet; et de hac sola definitum est esse sufficiens fundamentum justitiæ; non est autem revelatum aut definitum omnem illum, qui hæc omnia credit, illa credere sicut oportet, licet hoc valde verisimile sit, ut dixi supra, l. 2, c. 10.

16. *Quid de certitudine habitus fidei dicendum.* — Atque ex his facile intelligitur quid dicendum sit de habitu fidei, nam, licet, juxta nostram sententiam, certum sit de fide infundi fidelibus habitum fidei, nihilominus non est de fide absolute certum dari huic vel illi, sed dari omnibus qui se ad illum recipiendum præparant, si sint adulti, vel quibus causa efficax ejus applicatur, ut fit in parvulis cum baptizantur. Hinc ergo est ut adultus non sit certus de suo habitu fidei, sicut nec de actu; interdum vero potest habere majorem certitudinem de habitu quam de actu, interdum e contrario. Utrumque breviter declaro : nam si adultus fuit baptizatus in infantia, potest facile tanta certitudine credere se habere habitum infusum fidei, quanta credit se esse baptizatum, quia potest evidenter scire se nunquam incidisse in hæresim, ac proinde nunquam amisisse habitum fidei quem in baptismo accepit; quod autem actus fidei quos exercet sint ab illo habitu eliciti, et vere supernaturales, fortasse non tanta certitudine potest conjectare, quantam habet quod fuerit baptizatus. E contrario vero, si quis vel post baptismum amisit fidem, vel non fuit in infantia baptizatus, et nunc incipit credere, fieri potest ut de suo actu fidei habeat magnam certitudinem moralem, quod sit sicut oportet, et tamen de habitu non sit ita certus, quia pœnitentiam omnium peccatorum non egit, vel de illa minus certus est; et sub opinione versatur an infundantur habitus fidei sine gratia, illi qui per solam informem fidem credere incipit. In reliquis vero eadem ratio est de habitu quæ de actu, supposita certitudine de habitibus infusis.

17. *Quid de certitudine spei.—Opinio Vazquez.—Ejus obstaculum.— Verior resolutio.*— Ultimo, ex dictis colligitur quid dicendum est de certitudine spei, ubi non tractamus de certitudine quam habet spes in suis actibus per quos directe tendit in objectum, hæc enim non est proprietas cognitionis, sed affectus in quo formaliter spes consistit, et ideo sine causa Medina de hac certitudine disputationem in præsenti miscet, cum ad 2. 2, quæst. 17, pertineat. Tractamus ergo de certitudine reflexæ cognitionis quam unusquisque habet de sua spe, quod sit supernaturalis, sicut oportet. In hoc ergo sensu non dubitavit P. Vasquez dicere eamdem certitudinem posse nos habere de nostra spe quam de nostra fi-

de, de qua dixerat certa fide unumquemque cognoscere se habere debitam fidem, unde idem sentit ibi de spe. Movetur autem solum propter maximam connexionem quam habet spes cum fide. At vero huic æquiparationi videtur obstare quod idem auctor paulo antea dixerat, intellectum certius cognoscere suum actum quam actum voluntatis. Item obstat quod spes non est ita connexa cum fide, quin fides possit esse sine illa, licet non e contrario. Mihi ergo longe certius est neminem certa fide teneri aut posse credere, spem, quam exercet, esse talem qualem esse oportet; imo nec certitudine Theologica aut per evidentiam id posse cognosci, posse tamen certitudine conjecturali, proxima illi certitudini qua fides ipsa dignoscitur, quod facile est ex dictis intelligere et probare, et ideo non est necesse plura de spe dicere.

18. *Ad fundamenta primæ opinionis in num.* 2. — *Ad primum.—Ad secundum.—Ad tertium.—Ad quartum.* — Superest ut fundamentis aliarum opinionum satisfaciamus. In primo proponebantur imprimis verba Pauli : *Vos ipsos tentate, si estis in fide,* ad quæ respondemus etiam dixisse Paulum : *Probet autem seipsum homo;* sicut ergo hoc intelligendum est de probatione morali et humana, ita et illud. Deinde dicimus posse hominem certissime scire an sit infidelis, necne; item posse certa fide cognoscere et adhærere, et sequi veram religionem et fidem, et hoc satis esse ut possit seipsum tentare et probare, etiamsi non possit tanta certitudine scire se credere sicut oportet, quamvis de hoc etiam possit seipsum probare et approbare majori certitudine, quam cum se probat ad Eucharistiam sumendam, et hoc voluit D. Thomas in illum locum, et nihil aliud. Secundo, objiciuntur verba D. Thomæ in 1. 2. Sed priora verba clarissima sunt; solum enim ait, sicut habens scientiam habet certitudinem eorum quæ scit, ita fidelem habere certitudinem eorum quæ credit, quod nullus potest dubitare; sed illud non est certo scire vel credere se habere fidem qualem esse oportet in modo credendi, quia ad hoc non est satis credere certa esse quæ credit. Cum vero in posterioribus verbis ait, qui habet scientiam vel fidem, certum esse se habere, vel non est intelligendum de fide secundum specialem modum credendi sicut oportet, sed absolute de fide generatim, vel, si extendatur ad specificam fidem, intelligendum erit de certitudine abstracte, non de eodem modo certitudinis; una enim est certitudo evidentiæ, ac physica; alia est certitudo conjecturalis, ac proinde moralis. Ad tertium, in quo infertur posse fidelem dubitare an sit Christianus, respondetur, si dubitare proprie sumatur, nullam esse illationem, quia certitudo moralis omnem propriam dubitationem excludit. Si vero dubitare pro formidare positum sit, sicut potest quis formidare an sit baptizatus, ita potest formidare an sit Christianus; nam proprie Christianus juxta usum loquendi Ecclesiæ per baptismum constituitur. Si vero Christianus pro fideli sumatur, cavenda est æquivocatio verborum, quia non potest quis formidare an sit fidelis quoad veritatem et certitudinem quam profitetur. Potest autem formidare an debito modo illam credat; et in hoc vero sensu potest formidare an sit fidelis, ut constituitur per habitum infusum fidei, vel ejus proprium actum. Ad quartum, cavenda etiam est æquivocatio nominis fidei, nam aliquando sumitur pro doctrina fidei, aliquando pro actu vel habitu credentis. Et de fide in priori sensu verum est omnem fidelem certissime credere se habere fidem, id est, doctrinam in qua concurrunt omnia quæ in doctrina aliqua, ut sit divina, desiderari possunt. In altero vero sensu, qui ad rem spectat, et in quo argumentum loquitur, falsa est major, si intelligatur de majori certitudine quam a nobis explicata est. Ad probationem autem, respondetur insufficientem esse, quia solum ostendit esse in omni credente infallibilem certitudinem fidei quoad proprietates ejus, quæ vel ex materia, vel ex voluntate operantis ortum habent, et communes esse possunt fidei humanæ, quam de eadem materia habere quis potest, ut in hæretico manifestum est. De proprietatibus pertinentibus ad modum assentiendi ex parte objecti formalis nihil probat illa ratio, quia quod in re ipsa assensus, qui elicitur, nitatur in sola Dei auctoritate, et supra omne credibile, non est evidens operanti, nec certum majori certitudine quam explicuimus. Unde nec absolute est mihi certum actum meum esse ex auxilio supernaturali, sed tantum sub illa conditione, si est sicut oportet.

19. *Ad fundamenta secundæ opinionis in n. 4.—Ad primum ex Aug.—Ad secundum.—Ad tertium.* — In secunda sententia allegantur primo verba Augustini; ad quem respondemus, loqui de fide sub generali ratione fidei, vel quoad substantiam, vel quoad modum specialem constituentem propriam infusam fi-

dem. Nam paulo inferius addit, etiam ad res falsas interdum accommodari fidem, et eodem fere modo loquitur de amore in l. 8 de Trinit., c. 8, ubi ita exponitur, ut supra vidimus, et eodem modo exponendus est D. Thomas, ibi citatus. Nec refert quod, c. 2 ejusdem lib. 13 de Trinit., ait Augustinus, vocari fideles qui fidem habent; nam hoc etiam cum proportione accipiendum est. Posset etiam responderi, interdum dici sciri et videri, quæ per evidentem experientiam cum morali certitudine conjectantur. Sed prior sensus maxime proprius videtur. Ad secundam rationem ejusdem sententiæ, respondetur optime probare contra primam sententiam, neminem cognoscere certitudine fidei infusæ se habere fidem infusam, non tamen probare quod id cognoscitur certitudine propriæ evidentiæ experimentalis, quia illæ proprietates talis fidei, quæ per experientiam evidenter percipi possunt, non sunt proprie fidei divinæ, sed inveniri possunt in fide humana, de eadem materia, ut probatum est. Ad tertiam, respondetur concedendo evidenter cognoscere credentem se assentiri firmiter, quantum ex determinatione voluntatis suæ cognosci potest; non autem ita cognoscit evidenter suum assensum esse verum, vel infallibilem, vel niti in sola divina auctoritate; istæ enim sunt proprietates valde occultæ quæ per experientiam non manifestantur evidenter. Nec est simile de scientia, quia, cum sit lux clara, seipsam evidenter manifestat; opinio etiam, cum naturalis sit et in defectu consistat, facilius potest evidenter percipi quoad incertitudinem et obscuritatem suam, quamvis interdum etiam latere possit, ut patet in hæretico qui non credit, sed ignorat suam fidem esse humanam opinionem, quod tamen ignorare non posset, si evidenter et intuitive, ut sic dicam, cognosceret qualis esset ejus assensus, et quo motivo in illo duceretur; majori ergo ratione proprius modus supernaturalis fidei altior et occultior est, quam ut possit evidenti experimento cognosci.

20. *Ad fundamentum tertiæ opinionis in num. 5. — Ad confirmationem.* — Fundamentum tertiæ sententiæ seu modi explicandi certitudinem cognitionis propriæ fidei eversum est, destructis fundamentis aliorum modorum, præsertim secundi. Nam inde constat nullum principium simpliciter evidens conjungi posse cum alio principio fidei ad inferendum, cum certitudine theologica, quod assensus quo ego credo sit propriæ fidei divinæ, seu sicut oportet. Quia omnes conditiones cognitionis, quæ per vim experientiæ evidenter cognoscuntur, non sufficiunt ad inferendum cum formali et evidenti illatione, meum assensum esse qualem esse oportet, ut sit propria fides, quæ est salutis fundamentum. Ad confirmationem patet etiam responsio ex dictis; nam, si sit sermo de vera fide ratione objecti, nemo potest de veritate suæ fidei dubitare, nisi deficiendo in fide. Si autem sit sermo, ut esse debet, de fide, ratione ipsius actus, et modi assentiendi, formidare quis potest an credat sicut oportet, et petere potest a Deo ut, si forte in hoc deficit aliquo modo, det illi perfectum et necessarium modum credendi sicut oportet. Nec in hoc modo petitionis est aliqua ratio scrupuli aut periculi, imo est pia et humilis ratio. Et nihilominus illa etiam comprehenditur sub illa petitione : *Adauge nobis fidem.* Nam qui sic orat, necessario habet jam aliquam fidem, et ejus augmentum postulat, prout necessarium fuerit, id est, sive per intensionem actus, si sufficiens fuerit, sive per altiorem modum credendi ; uterque enim modus mutationis solet vocari augmentum fidei, sicut etiam dici potest augeri amor, cum de concupiscentia in benevolentiam transit. Atque ita relinquitur efficienter confirmata.

FINIS LIBRI NONI.

INDEX CAPITUM LIBRI DECIMI

DE CONSERVATIONE GRATIÆ HABITUALIS, AC PERSEVERANTIÆ DONO.

LIBER DECIMUS

DE CONSERVATIONE GRATIÆ HABITUALIS

AC PERSEVERANTIÆ DONO.

PRÆLUDIUM.

1. *Gratia habitualis conservari potest.* — Declaravimus in proxime præcedentibus quatuor libris naturam seu essentiam, generationem, causas, et augmentum seu perfectionem gratiæ habitualis; solum nobis superest ut de conservatione illius, vel diuturna, vel usque ad finem vitæ, quæ propria perseverantia dicitur, disseramus. Et imprimis supponimus gratiam habitualem conservari posse, quod quidem, absolute sumptum, est per se notum, tum quia gratia est res permanens, et omnis res permanens ali-

quamdiu conservari potest; tum etiam quia in ipsamet differentia gratiæ, cum habitualis dicitur, includitur, quod ex se sit durabilis et perseverans in homine, etiam dum non operatur, quod sine alicujus temporis conservatione intelligi non potest; tum denique quia ostensum est gratiam hanc perfici et augeri posse; ergo multo magis conservari. Et auctoritate sacra idem ex sequentibus confirmabitur. Addimus vero: etiamsi sermo sit de conservatione gratiæ diuturna, seu longi temporis, vel etiam usque ad finem vitæ, certum est, imo, supposita natura talis gratiæ, evidens, etiam hoc modo posse gratiam diu conservari, tum quia in multis ita conservata est, ut in Angelis, multisque electis hominibus; tum etiam quia gratiæ semel infusæ per se convenit esse et conservari, quatenus id ex natura sua postulat, solumque per accidens extrinsece corrumpitur, ut in sequenti libro ostendemus; ergo non habet absolutam necessitatem suæ corruptionis, ac proinde usque ad finem conservari poterit; tum denique quia potens est Deus statuere justum ne cadat, ut in simili dicitur, Rom. 4. Sit ergo certum gratiam conservari posse.

2. *Gratiæ conservatio a Deo pendet, et ab homine justo.—Materia hujus libri.* — Solum superest nobis explicandum a quibus causis vel mediis hæc conservatio vel perseverantia pendeat. In quo ulterius supponimus duplicem esse causam a qua gratia in conservari pendere potest, Deum, scilicet, et hominem ipsum justum; nam ab aliis hominibus et causis certum est non pendere. Rursus hæc dependentia duplex cogitari potest, physica, scilicet, et moralis, et de utraque dicemus. Et, licet Deus sit causa prior et præcipua, dicemus prius de homine, quia est propinquior, et quia ad rem explicandam hic ordo est aptior. De homine vero habente gratiam, clarum est gratiam non pendere ab ipso physice, seu in suo esse, seu in conservari, nisi fortasse in genere causæ materialis tanquam a subjecto cui gratia necessario inhæret ut esse possit, de qua dependentia supra libro septimo dictum est. At vero non habet homo in gratiam suam physicum aliquem seu per se influxum effectivum, ad illius conservationem necessarium, ut per se notum est. Solum ergo potest intelligi aliqua dependentia moralis gratiæ e bonis operibus hominis justificati per illam; hæc ergo est in hoc libro præcipue explicanda, et consequenter dicendum erit de his quæ ex parte Dei ad eadem opera, et consequenter ad gratiæ conservationem necessaria sunt.

CAPUT I.

UTRUM AD CONSERVATIONEM GRATIÆ EX PARTE HOMINIS BONA OPERA NECESSARIA SINT?

1. *Quæstio de parvulis non procedit.* — Quamvis in superioribus dictum sit de necessitate operum ad justificationem præter fidem, nihilominus præsens quæstio in rigore ab illa diversa est. Nam perseverantia in gratia, ejusque conservatio aliquid est ab ejus infusione vel remissione peccatorum distinctum; possetque intelligi opera esse ad conservationem gratiæ necessaria, etiamsi absque illis sola Dei gratuita voluntate infunderetur. Et ideo præter superius dicta de necessitate operum ad primam justificationem, aliquid in præsenti de operum necessitate ad gratiæ conservationem addendum est. Unde sicut prior quæstio de prima justificatione non habet locum in parvulis, sed tantum in adultis, ita neque præsens; quia, sicut parvuli non indigent proprio actu ut justificentur, ita postquam per sacramentum justificati sunt, sine bonis operibus usque ad adultam ætatem, in qua ratione uti valeant, illam conservant, imo illam amittere non possunt, quia neque peccare valent, et gratia sine peccato non amittitur, ut videbimus.

2. *Hæretica dicta.*—In hac ergo quæstione antiqua hæresis fuit, non esse necessaria opera ad perseverandum in justitia, sed perseverantiam in fide satis esse. Quam hæresim jam impugnatam a Patribus, et antiquatam, et explosam ab Ecclesia Novatores excitarunt: Lutherus, lib. de Libert. Christian., Calvinus lib. 3 Institut., capite undecimo; Melanct., in locis de Lege et Evangel.; Kemmit., in exam. Concilii Tridentini, circa caput undecimum sessionis sextæ, quæstione prima, de bonis operibus. Fundantur primo in alio errore supra tractato, quod ad primam justificationem adultorum non requiruntur alii actus vel opera præter fidem: nam eadem est ratio de prima justificatione quæ de perseverantia in illa. Quod suaderi potest tum ex Philosophico principio, quia dispositio quæ sufficit ad introductionem formæ, sufficit etiam ad conservationem ejus, si eadem dispositio perseveret. Imo major dispositio solet requiri ad introductionem formæ quam ut,

semel introducta in materiam, in ea perseveret. Non enim statim ac ultima dispositio, quæ fuit ad generationem necessaria, incipit remitti, forma expellitur; ergo si per solam fidem sine operibus apprehenditur justitia, per eamdem fidem retinebitur, licet opera non adjungantur; tum etiam ratione Theologica, quia, si ad primam justificationem non sunt necessaria opera, ideo est, quia remissio peccatorum præteritorum non fit nisi per non imputationem ratione fidei, nec justitia confertur quia infundatur, sed quia imputatur; sed æque efficax est fides, ut peccatum præsens non imputetur, neque impediat quominus Christi justitia potius imputetur; ergo æque sufficit fides ad conservationem justitiæ sine operibus.

3. Fundantur secundo in alio principio erroneo, quod justo non est lex posita, id est (ut ipsi interpretantur), quod homo semel justificatus per fidem non obligatur legibus seu præceptis. Ex quo principio evidens argumentum fit; nam si opera sunt necessaria ad conservandam gratiam, maxime illa quæ sunt sub præcepto, nimirum, ut per illa evitetur præcepti transgressio quæ possit esse peccatum gratiæ contrarium, et illam expellens; at nulla talia opera sunt in justis, supposito illo principio quod non obligantur præceptis, utique præter præceptum fidei, quia, si præcepta illos non obligant, nulla opera sunt illi præcepta; ergo nulla erunt illis ad conservandam gratiam necessaria.

4. *Tertium fundamentum.*— Tertio, addunt aliud principium erroneum, quod homini lapso, quantumvis justificato et gratia adjuto, impossibile est in hac vita servare præcepta, ut aliis locis consequenter contendunt ex illo fundamento, quod homo lapsus, ratione fomitis et corruptionis, semper ac necessario deficit ab eo quod præceptum est. Ex quo etiam inferunt justum in omnibus suis operibus peccare. Unde tandem recte inferunt observationem præceptorum non esse necessariam ad justitiam conservandam, quia alias impossibilis esset perseverantia in justitia, sicut impossibilis est præceptorum observatio; ergo e contrario, ut sit possibilis perseverantia, oportet ut observatio præceptorum non sit necessaria. At, si observatio præceptorum necessaria non est, opera non præcepta non sunt simpliciter necessaria, ut nos etiam fatebimur; ergo absolute et simpliciter non sunt opera necessaria ad justitiam conservandam.

5. *Ultimum fundamentum.*— Ultimo argumentantur, quia hoc tempore legis gratiæ opera non sunt necessaria ad vitam æternam consequendam; ergo neque ad perseverandum in gratia et justitia. Consequentia evidens est, quia nemo vitam æternam consequitur nisi qui perseveraverit usque in finem, utique in justitia. Antecedens autem probatur ex illo Matth. ult. : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit;* et ex illo Joan. 3 : *Ut omnis qui credit in illum non pereat, sed habeat vitam æternam.* Ex quibus et similibus testimoniis colligunt discrimen inter veterem et novam legem seu Evangelium, quod ante Christi adventum erant necessaria opera legis, quia tunc non promittebatur salus, aut vita sine conditione operum, juxta illud ad Rom. 10: *Qui fecerit ea, vivet in illis*, et ex c. 18 Exodi, et ideo, Deut. 27, *maledictus* dicitur *omnis qui non permanserit in omnibus quæ scripta sunt in libro legis, ut faciat ea.* At vero post Christi adventum promissio vitæ æternæ est omnino absoluta respectu credentium, et ideo non sunt necessaria opera, sed tantum fides, qua Christi opera ut nostra apprehendamus. Sic intelligentes illud ad Rom. 3: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.*

6. *Justis duo sunt necessaria ut in gratia perseverent.— Primo probatur ex Scriptura.* — Doctrina vero fidei Catholicæ est, hominibus justificatis duo esse necessaria ad perseverandum in gratia seu justitia: unum est cavere mala opera, aliud est opera bona facere. Utrumque probabimus breviter, primo directe ac per se, secundo, destruendo hæreticorum falsa dogmata, et ex principiis contrariis veram doctrinam inferendo. Prior ergo pars de malis operibus cavendis expressa traditur a Paulo ad Galat. 5: *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiæ, contentiones, æmulationes, iræ, rixæ, sectæ, invidiæ, homicidia, ebrietates, comessationes, et similia, quæ prædico vobis, sicut prædixi;* et concludit: *Quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Ergo ex sententia Pauli, ad consequendum regnum cœlorum necessarium est mala vitare; ergo idem est necessarium ad gratiam conservandam, quia sine gratia et justitia regnum Dei non obtinetur. Simile testimonium Pauli est 1 Corinthior. 6: *Nolite errare, neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri*, etc., *regnum Dei possidebunt;*

ergo necessarium est fidelibus hæc vitia cavere ut regnum Dei, ac subinde gratiam possideant. Dicent fortasse hæretici Paulum loqui de his qui non solum hæc peccata faciunt, sed ita faciunt ut eis imputetur, id est, sine fide, quod propter Christum non imputantur. Sed hoc vanum subterfugium evidenter refellit Paulus ad Ephesios 5, dicens: *Fornicatio aut omnis immunditia nec nominetur in vobis*; et infra: *Hoc enim scitote intelligentes quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hæreditatem in regno Christi et Dei*. Et adjungit, quasi prævidens dictas hæreticorum fabulas: *Nemo vos seducat inanibus verbis*. Et cætera quæ tam evidentia sunt ut nullam possint calumniam pati.

7. Estque maxime in his locis considerandum, Paulum ad homines fideles loqui. Ad eos enim dicit: *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino. ut filii lucis ambulate, fructus enim lucis est in bonitate*, etc. Et in alio loco eos reprehendens ait: *Vos injuriam facitis, et fraudatis, et hoc fratribus;* loquitur ergo ad fideles; et adjungit: *An nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt*? At vero si hæc propter fidem non imputarentur, potius dicere debuisset Paulus fornicarios, adulteros, et similes iniquos recte credentes, regnum Dei esse consecuturos, quia, licet illa peccata non imputarentur, nihilominus illa facientes vere essent iniqui, fornicarii, raptores, etc. Unde, cum Paulus absolute doceat etiam credentes expelli a regno propter hæc vitia, potius docet talia peccata in eis imputari, et impedimento eis esse ne cum eis salventur. Et ideo in altero loco, ad Gal. 5, ait: *Vos in libertatem vocati estis, tantum ne libertatem in occasionem detis carnis*. Nulla tamen perniciosior occasio abutendi gratia et fide Christi, ad multiplicanda vitia carnis, dari fidelibus posset, quam si cogitare aut credere cum aliquo fundamento possent talia vitia propter solam fidem eis non imputari. Et ideo in c. 6 iterum dicit: *Nolite errare, Deus non irridetur, quæ enim seminaverit homo, hæc et metet, quoniam qui seminat in carne metet corruptionem*. Similia sunt verba 1 Joan. 3: *Qui facit peccatum, ex diabolo est;* et infra: *Qui non diligit, manet in morte. Omnis qui odit fratrem suum, homicida est, et scitis quoniam omnis homicida non habet vitam æternam in semetipso manentem*. Et similia testimonia passim in Scriptura occurrunt, hæc tamen sufficiunt, cum expressissima sint. Et ideo etiam Patres omitto, videri tamen potest Chrysostomus optime loquens hom. 6 in 2 ad Timoth., in fine litteræ.

8. *Secundo probatur.*— Altera item pars de necessitate faciendi bonum, non minus evidens est in Scripturis, sufficereque posset forma universalis judicii, Matth. 25, in quo damnantur reprobi, non tantum propter mala opera, sed etiam propter omissiones bonorum operum: *Esurivi, et non dedistis mihi manducare*, etc. Ergo supponuntur contraria opera esse ad salutem necessaria. Unde est illud primæ Joannis 3: *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Præterea Matth. 19 interroganti: *Quid boni faciam ut habeam vitam æternam?* respondit Dominus: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, ubi profecto interrogans supponebat necessarium esse ad salutem aliquid boni facere; interrogabat autem quodnam illud esset. Christus sua responsione, et approbavit priorem existimationem, et bonum illud ostendit, absoluteque observationem mandatorum necessariam docuit, sub quibus non minus affirmativa quam negativa præcepta complectitur. Quorum observationem necessariam esse docuit Paulus ad Galat. 6, dicens: *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*, legem, sive charitatis, a Christo specialiter latam et innovatam, dum Joann. 14 dixit: *Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem*, sive mandatorum Dei, de qua dicit Paulus, 1 Corinth. 7: *Circumcisio nihil est, et præputium nihil est, sed observatio mandatorum Dei*. Cum ergo mandata sint de bonis operibus, saltem illa sunt ad conservationem gratiæ necessaria, quæ præcepta sunt. Et plura similia Scripturarum testimonia ad hanc partem confirmandam congerit Augustinus, libro de Fide et operibus, per totum, præsertim capit. 13, 14 et sequentibus, et libr. Quæstionum ad Dulcit., quæstione 1, ubi maxime urget necessitatem charitatis ex 1 Corinthior. 13, et necessitatem operum ex tota Epistola Jacobi. Idem in libr. 83 Quæstionum, quæst. 76, et brevius lib. de Gratia et liber. arbitr., cap. 7, in fine. Et optime ad idem expendit verba Joannis 1: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, Chrysostomus, ibi hom. 9.

9. *Utraque pars resolutionis probatur.* — Denique utramque partem egregie confirmat David, Psalm. 14, ubi interrogat: *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis re-*

quiescet in monte sancto tuo? Et respondet : *Qui ingreditur sine macula, et operatur justitiam, qui loquitur veritatem in corde suo, qui non egit dolum in lingua sua;* et concludit : *Qui facit hæc non movebitur in æternum,* nimirum a divina gratia et justitia, sed in ea perseverabit. Quæ quidem non tantum de hominibus qui in veteri tabernaculo Deum colebant, sed etiam de nobis, qui corpore et sanguine Christi pascimur, scripta sunt, ut notavit Ambrosius, libr. de 42 Mansion., in decima. Similis sententia est in Psal. 36 : *Declina a malo, et fac bonum, et inhabita in sæculum sæculi.* Hic enim fructus ex illis duabus partibus justitiæ sequitur, et utriusque observatio ad gratiam conservandam necessaria est. Unde addit ibi Ambrosius : *Ne bona malaque confundas, prius est ut crimine careas, postea ut innocentiæ fructum deferas, quo possis esse perpetuus.* Redditque Psalmista optimam rationem, fidei veritatem demonstrans : *Quia Dominus amat judicium,* utique in servanda æquitate et justitia providentiæ suæ, et *quia nihil sine judicio agit,* inquit Ambrosius, *ideo malos et bonos actus judicio discernit;* nihil enim magis contra judicium et prudentiam esse posset, quam æque malos et bonos contra justitiam salvare. Unde subjungit David : *Quia Dominus amat judicium, non derelinquet sanctos suos, et in æternum conservabuntur,* utique si ipsi in declinando a malo et faciendo bonum perseveraverint.

10. *Fundamenta hæreticorum evertuntur.* — *Primo a contrario fundamento.* — Secundo, principaliter probatur catholica veritas, destruendo errores hæreticorum, et ex contrariis principiis eamdem veritatem demonstrando. Primo quidem, quia, ad obtinendam justitiam seu gratiam et remissionem peccatorum, non sufficit sola fides sine aliis actibus. Unde e contrario bona opera erunt ad conservandam justitiam necessaria. Antecedens in libro 8 late contra eosdem hæreticos probatum est, ubi etiam eorum argumentis est satisfactum. Consequentia vero etiam ab eisdem hæreticis non negatur, quia et divina Scriptura eodem modo de utraque re loquitur, et ratio eadem est. Solum potest objici illa philosophica conjectura, quia minus solet requiri ad conservationem quam ad productionem, et ita, licet aliqua opera, ex gratia facta, sint necessaria ad infusionem gratiæ, non sequitur esse necessaria ad conservationem. Sed respondemus etiam in præsenti esse aliquo modo verum opera, seu positivos actus gratiæ magis necessarios esse ad infusionem gratiæ quam ad conservationem, et nihilominus simpliciter et absolute verum esse etiam ad conservationem requiri. Declaratur utrumque, nam ut homo adultus justificetur a peccato, necesse est ut in Deum per proprios actus convertatur, ut supra ostensum est; id autem non est simpliciter necessarium ut gratia semel infusa conservetur, nam transactis actibus pœnitentiæ seu conversionis, gratia in homine dormiente vel nihil operante conservatur. Itaque in adulto ad infusionem gratiæ per se necessarius est positivus concursus hominis actualiter operantis; ad conservationem autem gratiæ non est necessarius actualis influxus ex parte hominis, sed satis est ut a contrario, id est, a peccato mortali abstineat. Quia vero ad abstinendum a peccato mortali necessarium est interdum bene operari, ideo bona opera, debitis temporibus facta, ad gratiam conservandam necessaria sunt.

11. *Tria corollaria.* — *Primum.* — *Secundum.*—Ergo obiter colligitur primo quod, licet ad utrumque, scilicet infusionem gratiæ et conservationem, sint necessaria opera, non tamen eadem, sed ea quæ unicuique proportionata sunt. Nam ad justificationem ordinarie necessaria est pœnitentiæ operatio, quæ tamen post remissum peccatum non est jam simpliciter necessaria. Item ad primam gratiæ infusionem est necessarius actus charitatis Dei, per se loquendo, et extra sacramentum; fieri autem potest ut ad conservationem, etiam per totam vitam, non sit amplius necessarius. E contrario vero multa opera præceptorum post justificationem obligantium erunt necessaria ad conservationem gratiæ, quæ ad primam justificationem necessaria non fuerunt, nisi fortasse in generali proposito. Secundo colligitur quod, licet ad infusionem et conservationem gratiæ sint necessaria opera, non tamen eodem modo; nam ad infusionem requiruntur ut causa per se in suo genere, scilicet, dispositionis ultimæ; ad conservationem autem tantum sunt necessaria quasi per accidens, ad removendum peccatum, saltem omissionis, quod intercederet, si tale opus non fieret, et ad destruendam gratiam sufficeret. Loquor autem præcise de conservatione gratiæ, quia in illam nullum alium influxum habere possunt bona opera; secus vero est si conservationi addatur augmentum, nam in illud habent opera influxum per se, vel meritoriæ causæ, vel etiam dispositivæ, ut in libro duodecimo videbimus.

12. *Tertium. — Instantia. — Prima ejus solutio. — Secunda.* — Tertio, sequitur sola opera præcepta esse simpliciter necessaria ad gratiæ conservationem; quia sola illa sunt necessaria ad vitanda omnia peccata omissionis; peccata autem commissionis sine operibus bonis vitari possunt per solam carentiam malorum operum, quæ esse potest, vel sine positivis actibus, non cogitando de tali materia, sed ad res alias mentem divertendo, vel saltem sine actibus simpliciter bonis, vel per actus consentaneos naturæ, et indifferentes, si dari possunt, vel per actus habentes levem defectum ex aliqua circumstantia levi, quæ ad mortale peccatum non sufficiat. Dices: etiam possunt præcepta affirmativa observari per actus non undique bonos, sed ex aliqua circumstantia defectuosos leviter; ergo hac ratione non erunt bona opera ad conservandam gratiam necessaria. Respondeo imprimis nobis satis esse, quod, ad perseverandum in gratia, sint necessaria opera ex genere suo bona, qualia sunt, quæ divinis et naturalibus legibus præcipiuntur. Deinde dicimus quod, licet ad servandum hoc vel illud præceptum, non semper sit necessarium opus undique bonum, nihilominus ad servandam totam præceptorum collectionem necessarium est opus aliquod simpliciter bonum, quia necessarius est actus charitatis, qui male fieri non potest. Dixi autem sola opera præcepti esse simpliciter necessaria ad gratiæ conservationem, quia, si loquamur de necessitate morali et ad melius esse, etiam opera non præcepta, vel supererogationis, dici possunt simpliciter necessaria, tum quia, moraliter loquendo, nullus observabit diu omnia præcepta affirmativa, qui non habuerit consuetudinem aliquam bene operandi sine obligatione præcepti; tum etiam quia, ad vitandos omnes pravos actus præceptis negativis contrarios, necessarium moraliter est juvari bonis actibus etiam non præceptis, ut oratione, actibus patientiæ, pœnitentiæ, charitatis proximi, et similibus.

13. *Secundum fundamentum hæreticorum destruitur etiam a contrario. — Tertium simul destruitur.* — Unde formari etiam potest altera ratio ex duobus aliis principiis contrariis secundo et tertio hæreticorum principio. Quia homo justificatus obligatur præceptis tam divinis quam humanis, etiam gravibus quæ sub mortali obligant; ergo potest illa implere; ergo illa saltem opera, quibus implenda sunt, justa et necessaria sunt ad gratiam conservandam. Secunda consequentia certissima est, quia obligatus talibus præceptis, si vel unum non impleat, peccat mortaliter, et consequenter gratiam amittit, juxta illud: *Qui in uno offendit, factus est omnium reus*, Jacob. 2; et illud 1 Joan. 3: *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ejus in eo manet, et non potest peccare quoniam ex Deo natus est*, utique unum cum alio componendo, quia non potest peccare, et semen divinum, quod est gratia, retinere, ut communis est expositio Augustini et cæterorum. Prima vero consequentia evidens etiam est, et consequens, in ea illatum, tertium erroneum fundamentum, quod præceptorum observatio justis impossibilis sit, destruit. Sicut etiam illud damnavit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 11, et can. 6, 22 et 15, anathematizando eos qui Deum impossibilia præcipere, vel, quod proinde est, justis impossibilem esse observationem mandatorum affirmant.

14. *Primo ex sacra Scriptura.* — Nam imprimis contraria veritas expresse traditur in Scriptura, ut idem Concilium ostendit ex verbis Christi, Matt. 11: *Jugum meum suave est, et onus meum leve,* utique ratione dilectionis, ut ait Gregorius, l. 5 in 1 Reg., c. 2. Estque consonum aliis Christi verbis, Joan. 14: *Qui diligit me, sermonem meum servabit.* Quibus consentanea sunt verba David, Ps. 118: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum.* Item ex verbis 1 Joan. 5: *Mandata ejus gravia non sunt,* quod multo minus est quam impossibile, nam præcepta impossibilia potius importabilia quam gravia dicenda essent. Non sunt autem gravia, quia charitas illa facit suavia, ut dixit Augustinus de Natur. et grat., cap. 60. Quod insinuavit idem Joann. ibid. dicens: *Hæc est charitas Dei, ut mandata ejus custodiamus.* Secundo, Patres sæpe docent impium esse cogitare, Deum impossibilia præcipere; Basilius, homil. 3 in illud: *Attende tibi*, non longe a principio; Cyrillus, l. 3 contr. Julian., ante medium, loquens in speciali de præcepto a Christo renovato: *Non concupisces*, Matt. 5, et inducens optime illud Pauli ad Rom. 8: *Quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati de peccato damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis qui non secundum carnem ambulamus, sed secundum spiritum*, et ideo, cum in fine cap. 7, dixisset: *Mente servio legi Dei, carne autem legi*

peccati, infert in initio cap. 8 : *Nihil ergo damnationis nunc est in his qui sunt in Christo JESU, qui non secundum carnem ambulant.* Quibus verbis evidenter constat fomitis concupiscentiam non impedire, quominus justi legem Dei sine ullo peccato, præsertim damnabili, impleant. Eamdem doctrinam optime prosequitur Chrysostomus, homilia 8 de Pœnit., a medio ; et Hieronymus, Dialog. 3 contra Pelag., et in cap. 5 Matth., et nomine ejus in tomo 9, Epist. 17 ad Damascenum, de expositione symboli, dicitur tam eos errare qui, cum Manichæo, dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui, cum Joviniano, hominem non posse peccare asserunt. Item Augustinus, lib. de Natur. et grat., cap. 43 et 69, et de Grat. et lib. arbitr., cap. 16, et lib. 3 contr. duas epistol. Pelag., cap. 5, ubi respondendo Pelagianis, Lutheranorum calumnias ostendit ac evertit, et libro 2 de Peccator. merit. et remiss., cap. 3 et 6, et serm. 61 et 191 de Tempor. Solent autem hæretici contra hæc testimonia Augustini alia ejusdem objicere, in quibus negat posse hominem in hac vita sine peccato vivere, ut lib. 1 contr. duas epist. Pelag., c. 14, et lib. de Perfect. justit., et sæpe alias, ut vidimus in lib. 8. Sed hæc alia quæstio longe diversa est. Nam aliud est loqui de singulis actibus, aliud de toto vitæ discursu. Dari enim potest gratia et facultas ad servanda præcepta, per quam non evitentur cum effectu peccata per totam vitam, licet in multis actibus caveantur, ut in lib. 1 late dictum est de peccatis mortalibus, et de venialibus in lib. 8, et circa donum perseverantiæ in discursu hujus libri amplius explicabitur.

15. *Tertio ex triplici ratione.* — Tertio est etiam hoc ratione evidens ; primo, quia de ratione legis est ut sit de re possibili, quia quod impossibile est non cadit sub libertatem ; quod autem non cadit sub libertatem, nec sub legem cadere potest, ut ostendi lib. 1 de Legib., cap. 9, a num. 15. Secundo, quicquid per legem Dei præcipitur, per gratiam Dei, quæ nemini denegatur, est possibile. Quod significavit Christus, Marc. 9 : *Omnia possibilia sunt credenti ;* et : *Quæ impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum*, Luc. 18. Unde aiebat Paulus ad Philippens. 4 : *Omnia possum in eo qui me confortat.* Et supra, lib. 2, latissime ostensum est per gratiam posse hominem servare mandata, quæ non potest per solum liberum arbitrium, et de præceptis supernaturalibus idem late ostensum est toto lib. 2, et in tribus sequentibus de Auxiliis. Tertia ratio sumi potest ex efficacia redemptionis Christi ; mortuus enim est *ut justificatio legis impleretur in nobis*, ut ex ad Rom. 8 allegavimus, et *ut dissolvat opera diaboli*, 1 Joan. 3. Ergo in virtute gratiæ, quam ex illo habemus, possumus implere legem bene operando. Unde Ezechiel. 36 promittit Deus per Christum : *Faciam ut in præceptis meis ambuletis.*

16. *Conficitur idem institutum ex orationis efficacia. — Denique dilemma rem conficit.* — Quarto, potest idem probari ex efficacia orationis, quæ semper esse debet de re possibili ; docemur autem ab ipso Christo petere a Deo, ut ejus voluntatem faciamus : *Fiat voluntas tua ;* et Paulus orabat Deum pro Corinthiis, *ne quid male facerent,* 2 Corinthiorum, 13; et David sæpe : *Inclina cor meum in testimonia tua ;* et : *Fiat cor meum immaculatum in justificationibus tuis, ut non confundar;* et : *Gressus meos dirige ;* et : *Non dominetur mei omnis injustitia,* et similia multa quæ in dicto Ps. 118 repetuntur. Quæ sæpe facta esse et impleta ibidem sæpius affirmatur. Sicut in aliis Scripturæ locis de multis dicitur toto corde Deum esse secutos, et illius legem servasse sine querela vel sine crimine. Tandem frustra fingunt hæretici impossibilitatem in præcepto, quia vel præceptum hanc impossibilitatem facit, vel supponit ; neutrum dici potest. Non quidem hoc posterius, quia voluntas est libera, et, si quid habet difficultatis vel impossibilitatis, juvatur gratia, et totum hoc supponitur ad præceptum. Neque etiam prius, quia præceptum non immutat naturam actus præcepti, nec addit illi difficultatem, nedum impossibilitatem, sed tantum obligationem. Et quod de fomite dicitur frivolum est, quia fomes non impedit dilectionem Dei super omnia ex gratia Dei, ita ut cor non sit divisum, sed solum Deum pro fine ultimo habeat, quem ita rebus aliis præferat, ut paratum sit propter nullam rem creatam ab illo averti. Amare autem integra justitia, aut habere illam, neque nunc præcipitur, neque fuit unquam præceptum, nisi quatenus in statu justitiæ originalis positum est præceptum, cum comminatione amittendi illam, si homo illud transgrederetur. Et simili modo nunc non est datum præceptum carendi motibus naturalibus concupiscentiæ, quia neque illi involuntarii peccata sunt, neque præceptum non concupiscendi illum ha-

bet sensum, ut nec motus primi concupiscentiæ patiamur, sed illum : *Post concupiscentias tuas ne eas,* ut Augustinus sæpe exponit, et in aliis locis tractatur.

17. Ex his ergo concluditur primum antecedens in hoc discursu assumptum, per quod secundum erroneum principium hæreticorum reprobatur, nam contrarium dogma, scilicet, justos in lege gratiæ præceptis obligari, ex dictis convincitur, illudque definit Concilium Tridentinum, sess. 6, eodem cap. 11, et can. 19, 20 et 21. Et posset eodem modo testimoniis Scripturæ, Patrum, et ratione convinci; quia tamen id egi in tomo de Legib., lib. 1, cap. 18 et 19, ubi et fundamentis hæreticorum satisfeci, hoc loco repetendum non censui. Solum superest advertendum eosdem hæreticos Novatores fortasse, vel ipso naturæ lumine, vel allegatis Scripturæ testimoniis convictos, vel certe quod eos puderet tam impium dogma Deo tribuere, quod miserit Christum ut peccandi licentiam hominibus tribueret, resipuisse aliquo modo, et tandem fassos esse opera et observationem mandatorum esse necessaria ad salutem, non tamen propter gratiam vel gloriam obtinendam, sed ut fructus fidei quibus gratos se ostendant. Ita referunt Stapletonius, l. 8 de Justificat., cap. 2; et Valent., tom. 2, disp. 7, quæst. 6, punct. 4, et late impugnant, quia nec consequenter loqui possunt, nec vere. Primum facile patet, quia si opera necessaria sunt, quocumque tandem titulo necessaria sint, debet in illo titulo intervenire obligatio præcepti, quia sine illo non potest intelligi necessitas illa quæ moralis est; at observatio præceptorum necessaria est ad salutem, ut evidenter probant testimonia adducta, et illud 1 Cor. 9 : *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar;* et illud Matth. 7 : *Non omnis qui dicit mihi : Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei,* cum similibus. Denique quacumque ratione opera sint necessaria ad gratiam vel gloriam, verissime dicitur quod si non fiant, nec gratia, nec gloria obtinebitur; ergo non possunt non esse necessaria, ut conducentia aliquo modo ad gratiam conservandam, saltem ut conditio sine qua non. Unde facile ostenditur altera pars, scilicet, falsum esse opera non esse necessaria ut conducentia ad gratiam et gloriam, nam de prima gratia jam ostensum est in lib. 8 esse ad illam necessaria opera ut causæ et dispositiones illius; et de secunda gratia et gloria infra ostendemus esse necessaria per modum meriti, atque ita dici possunt necessaria, ut dispositiones sine quibus aliquando non conservabitur gratia. Unde est illud 2 Petri 1 : *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

18. *Ultimum fundamentum evertitur.* — Ultimo argumentari possumus ex destructione ultimi fundamenti; nam differentia illa inter novum et vetus Testamentum falsissima est. Nam, sicut in veteri Testamento promissiones fiebant sub conditione operum, ita et in novo. Imo, si promissiones veteris Testamenti considerentur, ut erant de bonis temporalibus ac caducis sub conditione observandi carnalem legem, illæ erant figuræ promissionum spiritualium bonorum, quæ in lege gratiæ fiunt sub conditione servandi spiritualem legem ; imo etiam in ipsa lege veteri sub illius littera continebant easdem æternas promissiones, sub conditione spiritualiter et per fidem ac gratiam eamdem veterem legem observandi, ut late declaravi lib. 9 de Legib., cap. 6, a num. 17, et in lib. 10, cap. 5, ostendi, in lege nova multa bona spiritualia sub conditione operum promitti. Specialiter vero de statu seu conservatione gratiæ et charitatis, id ostenditur manifeste ex verbis Christi, Joan. 14 : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus,* etc. ; et cap. 15 : *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea ;* et Luc. 13 : *Si pœnitentiam non egeritis, peribitis ;* et Pauli, Roman. 8: *Si tamen compatimur, ut et conglorificemur.* Imo ad Hebr. 6, idem Paulus exemplo præcedentium justorum fideles ad observationem mandatornm excitat : *Ut non segnes efficiamini* (inquit), *verum imitatores eorum qui fide et patientia hæreditabunt promissiones.* Quod autem præcipue de spirituali promissione loquatur, patet ex capit. 10, ubi ait : *Patientia vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes, reportetis promissiones,* quod toto cap. 11 prosequitur. Denique omnes promissiones gloriæ, quæ, in novo Testamento, non fidei sed operibus fiunt, illam conditionem virtualiter includunt, ut Matth. 5 : *Beati qui esuriunt justitiam,* etc.; *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Est ergo manifestum etiam in lege nova promissiones gloriæ, et consequenter gratiæ, seu consecutionis ejus, fieri sub conditione implendi voluntatem Dei, quæ per bona opera impletur, ac subinde ad gratiæ conservationem bona opera esse necessaria.

CAPUT II.

QUID SIT AD GRATIÆ CONSERVATIONEM EX PARTE DEI NECESSARIUM?

1. *Gratia quoad conservationem pendet physice a solo Deo.* — Supposita distinctione supra data de duplici dependentia physica et morali, de priori certum imprimis est gratiam habitualem pendere in conservari physice a Deo, et ab actuali influxu ejus. Hanc enim dependentiam habet eo ipso quod forma creata est, ut ex generali doctrina primæ partis, ac Metaphysicæ, et ex dictis supra de auxiliis manifestum est. Deinde est certum gratiam habitualem a solo Deo hujusmodi dependentiam habere, quia, sicut solus ipse illam infundit, seu producit, ita etiam solus illam conservat, ut ex dictis in lib. 8 planum est, et ex principiis Metaphysicæ sequitur consequenter, quia effectus, pendens in fieri a sola excellentiori causa, non potest ab inferioribus in esse seu conservari per se pendere. Denique supponimus Deum ex parte sua nemini, habenti gratiam habitualem, ejus physicam conservationem denegare, si ipsemet illam a se non abjiciat; tum quia etiam generaliter Deus, ex parte sua, quod semel fecit semper conservat, nisi aliæ causæ corruptionis intercedant; tum etiam quia specialiter dona Dei, præsertim gratiæ, sunt sine pœnitentia. Unde etiam in hoc verum est quod Deus neminem deserit, nisi prius ab ipso deseratur.

2. *In suo esse nullam aliam habet physicam dependentiam.* — His ergo positis, quoad physicam dependentiam certum est nullo influxu physico ac per se attingente gratiam ipsam uti Deum ad ejusdem gratiæ conservationem, quia nec necessarius est, nec ulla probabilis causa vel ratio illius cogitari potest, ac proinde non habere gratiam aliam physicam et per se dependentiam in suo esse; superest vero inquirendum de morali. Nam quia gratia in sua conservatione moraliter pendet a bonis operibus hominis justi, et hæc ipsa opera a Dei influxu pendent, ideo ratione talium operum dici etiam potest gratia pendere a Deo moraliter in suo esse seu conservari. Sed in hoc etiam advertendum est opera ipsa bona, sine quibus gratia non conservatur, et physice et moraliter pendere a Deo, ut in lib. 3 tractando de auxiliis declaratum est. Nam imprimis talia opera pendent a Deo et per se, et physice, et immediate, tanquam a prima causa concurrente cum secunda ad omnem ejus operationem; et per accidens, ac mediate, quatenus dat et conservat virtutem physice elicientem seu operantem tales actiones. Nam illa efficientia Dei fit per se et immediate respectu facultatis quam præbet, seu habitus quem infundit; respectu operis est mediata et suo modo per accidens, multoque magis remota est respectu conservationis, et ideo respectu illius dici potest moralis, nam illa causa, quæ physice est per accidens, moraliter est per se, præsertim quando id, quod immediate producit, solum moraliter concurrit ad remotum effectum, ut ad gratiam conservandam opera concurrunt, ut visum est. Neque de hoc modo concurrendi Dei ad gratiæ conservationem, sive respectu illius dicatur moralis, sive physicus remotus, aliquid in præsenti addendum occurrit his quæ de auxiliis gratiæ in superioribus disputata sunt. Solum adnotabo hoc modo pendere gratiam a Deo, non solum ut supernaturaliter influente, sed etiam ut concurrente cum homine generali concursu seu influxu, etiam ordinis naturalis, quia gratia non solum pendet in sua conservatione ab actibus supernaturalibus et per se infusis, sed etiam a multis actibus quibus naturalia præcepta servantur, et contraria peccata vitantur; nam hoc etiam necessarium est ut gratia conservetur.

3. *Jam arguitur pro parte negante.—Prima ratio.* — Deinde, quia ipsa opera bona, quibus gratia moraliter conservatur, ab speciali Dei auxilio moraliter pendent, inde speciale dubium oritur an homo justus, ultra concursum et auxilia generaliter debita, et connaturalia ipsi gratiæ, indigeat speciali Dei auxilio ad gratiam conservandam. Quam quæstionem attigimus supra, lib. 2, capit. ult., et illam breviter expedivimus, pleniorem autem illius discussionem in hunc locum, tanquam magis proprium, remisimus. Videtur ergo habitualis gratia per se spectata esse sufficiens principium suæ conservationis, quia, cum sit de se perpetua, et excellens divinæ naturæ participatio, dat vires ad omnes actus virtutum omnium perficiendos; ergo cum solo generali concursu et communi providentia ordinis gratiæ est sufficiens principium omnium operum, quæ ad suam conservationem sibi necessaria sunt. Et confirmatur, quia hoc nullo modo accedit ad errorem Pelagii; ille enim asserebat hominem lapsum non indigere sanitate gratiæ ut sine

peccato vivat; ratio autem facta solum suadet hominem jam sanatum per gratiam non indigere alia speciali gratia, quæ in illa non contineatur; quod videtur potius conforme definitionibus contra Pelagium; nam in Concilio Milevitano, capit. 3, definitur gratiam, qua justificamur per Christum, non solum ad remissionem peccatorum, sed etiam in adjutorium ne committantur, valere; confert autem hoc adjutorium sanando naturam, quæ infirma erat, et consequenter dando potestatem constanter bene operandi, quia opposita impotentia solum ex infirmitate naturæ oriebatur; ergo ablata infirmitate per gratiam sanantem, aufertur illa impotentia, non per naturam, sed per gratiam; hoc ergo modo non natura, sed gratia, ejusque efficacia commendatur, ac subinde non est cur de hac veritate dubitetur.

4. *Secunda ratio.* — Secundo, principaliter argumentor, quia homo justus potest sine auxilio speciali per vim tantum habitualis gratiæ cum generali auxilio omnia et singula præcepta, etiam supernaturalia, servare; ergo per eamdem potest in gratia diu perseverare. Antecedens supponitur ex dictis in lib. 3, c. 8 et 9. Consequentia vero probatur imprimis vulgari argumento, quod a singulis divisim sumptis, et non simul sed successive occurrentibus, fieri solet; et in actibus sufficientibus ad vitanda peccata mortalia, et in homine justificato videtur magnam vim habere, quia hæc peccata non committuntur sine sufficienti advertentia et libertate voluntatis, quæ per fidem vivam multum confortatur et juvatur, et ideo Petrus monet fideles ut resistant fortes in fide, et Paulus, ut assumant scutum fidei; ergo, si justus velit vigilare per fidem, poterit, sicut singula, ita etiam omnia præcepta servare, ac tentationes per virtutem gratiæ vincere sine alio specialiori auxilio. Secundo, probatur eadem consequentia, quia, si non posset, maxime propter fomitem; at hoc non obstat, tum quia efficacior est propensio et virtus gratiæ quam fomitis; tum etiam quia potentior est gratia Christi quam justitia originalis, juxta verbum Christi : *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Ergo si justitia originalis tollebat fomitem, multo magis poterit gratia Christi superare fomitem, licet illum non tollat. Tandem suadetur illatio, quia alias non omnes justi de facto possent totam legem servare, omniaque peccata collective vitare, quod dici non potest, ut infra videbimus. Sequela patet, quia non omnes justi recipiunt auxilia extraordinaria et specialia, sed ea tantum quæ statui gratiæ debentur; ergo si gratia habitualis cum his solis auxiliis non est potens ad totam collectionem, non omnes justi dictam potestatem habent.

5. *Resolvitur pars affirmativa.* — Nihilominus contraria sententia omnino vera est; prius vero quam illam proponamus et confirmemus, duos terminos explicare necesse est. Primum est perseverantiæ nomen; nam conservatio gratiæ, de qua loquimur, cum perseverantia coincidit, ut videbimus. Præmittit autem D. Thomas, dicta quæst. 109, art. 10, distinctionem perseverantiæ, quam tripliciter accipi dicit : primo, pro habitu quo resistit homo tristitiæ quæ in bene operando occurrit; secundo, pro habitu eliciente propositum bene operandi usque ad finem; tertio, pro continua et successiva operatione boni. Ex his autem tribus significationibus hæc sola tertia ad præsens spectat; nam de perseverantia, duobus primis modis accepta, difficultas est an sit habitus aliquis ab aliis virtutibus distinctus, vel sit tantum generalis conditio, vel munus cujuscumque virtutis in statu inchoationis, vel perfectionis constitutæ, de quo tractatur 2.2, quæst. 137, et in 3, d. 36; utcumque tamen sit, cum perseverantia utroque illo modo solum sit habitus, eo modo quo in supernaturali ordine esse potuerit, ad gratiam habitualem pertinebit, et consequenter ante conservationem diuturnam gratiæ præexistet; sola ergo perseverantia, quæ in duratione seu permanentia consistit, præsenti inservit instituto. In hac vero possunt tres gradus distingui ex Augustino, libr. de Dono persever., cap. 1. Unus gradus est illius perseverantiæ quam temporalem vocare possumus, quia usque ad finem vitæ non pervenit; est autem de illius ratione, ut diuturno tempore et moraliter considerabili perseveret. Nemo enim dicetur simpliciter perseverasse, vel ad tempus, si tantum brevissimo tempore gratiam habuit, et statim illam amisit, quia illa gratia non est stabilis, sed quasi transitoria, nec duratio illa est moralis, sed physice quasi necessaria. At vero, quando aliquis diu gratiam conservat in adulta ætate, dicitur aliquo modo moraliter perseverasse, non tamen simpliciter, sed secundum quid, si postea gratiam amittat. Perseverantia vero quæ usque ad intrinsecum mortis terminum pervenit, dicitur, teste Augustino, perseverantia simpliciter, et finalis, et perfecta,

quia illa est quæ coronat, juxta Christi verbum: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Hæc autem dupliciter contingit: uno modo, ut et in hac vita præcedat diuturna perseverantia, et perveniat usque ad mortem, et fiat æterna, et hæc est perfectissima, et (ut ita dicam) perseverantia antonomastice; alio vero modo contingit ut duratio in gratia pro tempore hujus vitæ brevissima sit, tamen in eo brevi tempore perveniat usque ad mortem, et finalis fiat, ut contingit in puero vel in peccatore qui in articulo mortis baptizatur vel absolvitur, et statim moritur. Et hæc quidem respectu temporis hujus vitæ valde imperfecta, et vix mereri perseverantiæ nomen videtur, tamen respectu æternitatis perfectissima est, et ideo absolute vocari solet perseverantia finalis. Hic ergo præcipue agimus de perseverantia ex utraque parte perfecta; extendi vero quæstio debet ad primam perseverantiam temporalem; quid vero de ultima, seu tertia perseverantia dicendum sit, explicabimus melius in sequentibus.

6. *Speciale auxilium explicatur, et dupliciter accipitur.* — Secundus terminus explicandus, est *auxilium speciale;* potest enim duobus modis accipi. Primo, ut distinguitur ab auxilio generali naturalis concursus, et comprehendit quodlibet auxilium gratiæ, et non debitum naturæ, et in hoc sensu manifestum est tale auxilium necessarium esse ad conservationem gratiæ, etiam brevissimam, vel quia ipsa gratia conservari non potest sine supernaturali influxu Dei, vel quia homo justus operari non potest sine concursu et excitatione Dei ejusdem ordinis, et ideo, quatenus per suam operationem conservare illam debet, hujusmodi saltem auxilio speciali indiget. Et sic dixit Augustinus, lib. de Natur. et grat. cap. 26: *Sicut oculus corporis, etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere, ita homo perfectissime justificatus, nisi æterna luce justitiæ divinitus adjuvetur, recte non potest vivere.* Secundo modo accipitur auxilium speciale intra ipsum ordinem gratiæ, et comparatione facta ad commune auxilium quasi intrinsece debitum ipsi gratiæ in illo ordine, et in hoc etiam sensu in præsenti loquimur.

7. *Assertio.—Probatur primo ex sacræ Paginæ testimoniis.* — Dicimus ergo: ad conservandam justitiam diu, et præsertim usque ad finem vitæ, id est, ut homo possit, postquam est justus, non cadere a justitia, necessarium illi est speciale auxilium divinum. Ita docet D. Thomas, quæst. 109, art. 9 et 10, ubi peculiarem Dei protectionem requirit, cujus rationem infra videbimus. Probatur ergo prius ex Scriptura, Ps. 126: *Nisi Dominus ædificaverit domum,* et: *Nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam,* quæ verba de spirituali gratiæ ædificio et custodia multi Patres intelligunt, Hilarius ibi late, et optime Cyrillus Alexandrinus, 11 in Joan., cap. 21; Ambrosius, lib. de Paradis., cap. 4, et melius lib. 2 in Luc., parum a principio; item Augustinus, in enarrat. ejusdem Psalmi, et serm. 29 de Verb. Domini, c. 7, et expendunt non esse minus necessarium auxilium protectionis Dei ad custodiendam gratiam, quam ad comparandam illam. Unde Paulus, 1 ad Cor. 1, inquit: *Qui et confirmabit vos usque in finem sine crimine.* Est ergo hoc proprium opus Dei. Et ideo, ad Philip. 1, dicit: *Confidimus hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonum, ipse perficiet usque in diem Christi Jesu;* et 1 Petri 5: *Deus omnis gratiæ ipse perficiet, confirmabit, solidabitque.* Quæ verba omnia perseverantiam significant, et similia sunt frequentia in Scriptura. Quæ plurimum juvantur illis testimoniis, in quibus docemur necessariam esse justis orationem, ut possint in justitia perseverare; nam ideo Dominus in Oratione Dominica hanc petitionem inter alias posuit: *Et ne nos inducas in tentationem,* ut exposuit Cyprianus in expositione Orationis Dominicæ, et expendit Augustinus, lib. de Dono persever., in principio. Neque solum verbo, sed etiam exemplo hoc docuit Christus, Joan. 17, orans pro suis discipulis jam justificatis, et simul pro omnibus: *Pater serva eos,* ut Cyrillus et Chrysostomus animadvertunt. Est autem frequens argumentandi modus in Conciliis et Patribus, ex necessitate orationis colligere necessitatem specialis auxilii et gratiæ, de quo multa in superioribus dicta sunt.

8. *Secundo, ex auctoritate Conciliorum.* — Secundo, traditur hæc veritas in Concilio Arausicano, nam in can. 9 sic dicitur: *Divini est muneris cum et recte cogitamus, et pedes nostros ab injustitia et falsitate tenemus;* et in can. 10: *Adjutorium Dei etiam renatis et sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.* In qua disjunctione expendo non solum ad perseverandum usque in finem, sed ad permanendum diu in bono esse hoc auxilium necessarium. Item cap. 19: *Natura*

humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam, creatore non adjuvante, servaret. Unde cum sine gratia Dei salutem non possit custodire quam accepit, quomodo sine gratia Dei poterit reparare quod perdidit? Et cap. 25 : *Hoc secundum fidem catholicam credimus quod, accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere ;* et infra dicit divini esse muneris quod *post baptismum cum ipsius adjutorio, ea quæ sibi sunt placita implere possimus.* Eamdem doctrinam tradit Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 11, ubi, de justificatis loquens, dicit posse cum divino auxilio servare mandata. Et, c. 13, ad perseverandum, speciale donum Spiritus Sancti requirit, et sine Dei gratia negat posse justos victoriam reportare. Idemque de perseverantia definit, can. 22. Unde loquendo de perseverantia includendo in ea terminum vitæ, non videtur dubium quin assertio posita sit expresse definita. At vero, si assertio intelligatur de diuturna conservatione gratiæ, non includendo perseverantiam usque ad finem, licet sit de fide non fieri sine auxiliis gratiæ, attamen quod illa auxilia debeant esse specialiora et majora quam gratiæ habituali debeantur, seu quasi connaturalia sint, non est tam clare definitum, licet sit satis certum, et prædictis definitionibus satis consentaneum.

9. *Tertio ex Pontificum, Patrumque testimonio.* — Tertio, accedunt Pontificum et Patrum testimonia. Nam Cœlestinus Papa, in sua epistola ad Gallos, cap. 6 : *Neminem, etiam baptismatis gratia renovatum,* ait *idoneum esse ad superandas diaboli insidias, et evincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adjutorium Dei perseverantia bonæ conversationis acceperit.* Ubi non de perseverantia tantum usque ad mortem, sed etiam in conversatione vitæ loquitur, et allegat Innocent., epist. 25. Eidemque sententiæ consentit Augustinus, ex cujus doctrina fere omnes citatæ sententiæ desumptæ sunt, ut videre licet in sentent. 22 apud Prosperum, quæ canonem 9 Arausicanum continet; et epist. 106, unde cap. 19 sumpsit idem Concilium. Item ex lib. de Grat. et lib. arb., cap. 6, ubi ait necessarium esse homini, *etiamsi fuerit justificatus ex fide, ut ambulet cum illo gratia, et incumbat super ipsam ne cadat,* quod optimis Scripturæ testimoniis confirmat. Similia habet Augustinus, lib. de Correpț. et grat., cap. 6 ; docet etiam Hieronymus, Dialog. 3 contra Pelag. ; Prosper, lib. 1 de Vocat. gent., cap. 24, alias 9, et in id. Ps. 118 : *Cogitavi vias meas.* Itemque Cyrillus loco citato ; Gregorius, 25 Moral., cap. 28, et alia statim referam.

10. *Quarto suadetur ratione.*—Quarto, probatur ratione, quæ fundari etiam potest in illo Pauli, 2 Corint. 4 : *Habemus thesaurum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei,* et clarius ex illo ad Roman. 7 : *Sentio aliam legem in membris meis ;* et statim : *Quis me liberabit a corpore mortis hujus? gratia Dei per Jesum Christum.* Nam Paulus etiam de homine justificato loquitur. Unde, licet gratia ex se sit magnæ virtutis, et potens ad vincendum omne peccatum, tamen in nobis propter fomitem, et corruptionem corporis, et alias occasiones et tentationes quibus subjecti sumus, habet statum quemdam valde infirmum et corruptibilem, et ideo non sufficit sola intrinseca virtus ejus, nisi Deus hominem specialiter dirigat et custodiat. Et hac ratione utitur D. Thomas, dicto art. 9, eamque expendit Hieronymus tractans dictum locum Pauli in epist. ad Ctesiphontem. Eamdemque confirmat Augustinus, in illa differentia quam lib. de Corrept. et grat., cap. 11 et 12, constituit inter Adamum et nos ; nam ille, quia cum gratia recepit integritatem naturæ, poterat per solam habitualem gratiam cum ordinario concursu perseverare ; in nobis autem licet gratia sanet naturam, relinquit fomitem, ratione cujus ipsamet gratia indiget speciali protectione. Atque ad hoc etiam confirmandum valent quæ supra diximus de necessitate gratiæ ad conservandam legem naturalem, præsertim collective, et ad vincendas graves tentationes ; nam illa revera æque probant de homine justificato ; quia habitus gratiæ, nisi a Deo excitentur et dirigantur, parum auxilii conferunt ad vincendas difficultates, præsertim contra legem naturalem. Denique ratio facta de necessitate orationis hoc etiam persuadet ; nam hoc est quod frequenter orat David : *Dirige gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea,* quod sæpe repetit Ps. 118, et in aliis multis ; oratio autem est indicium necessitatis, ut dixi, et Augustinus sæpe docet, et magis in sequenti capite declarabitur.

11. *Ad primam rationem partis contrariæ.— Ad confirmationem.* — Ad primam ergo rationem in contrarium in principio positam, admittimus, quod verissimum est, gratiam jus-

tificantem non solum auferre peccatum, sed etiam adjuvare hominem justum ad cavenda peccata, et consequenter ad sui ipsius conservationem; nihilominus vero dicimus hoc juvamen, prout est a sola gratia habituali cum concursu sibi debito, licet de se sit sufficiens, quantum est ex parte ipsius gratiæ, ad perseverantiam seu diuturnam ejusdem gratia conservationem, nihilominus ex parte subjecti in homine lapso non sufficere, nisi ipsamet gratia amplius juvetur per specialem Dei protectionem. Dixi autem, *quantum est ex parte gratiæ habitualis*, etc., quia si per gratiam justificationis intelligamus omnia auxilia quæ homini justificato tribuuntur, sic gratia justificationis potens est ad conservationem gratiæ habitualis, ut notavit Vega, lib. 12 in Trident., cap. 22, et capite sequenti dicemus. Ad confirmationem autem quæ in priori sensu de gratia habituali procedit, quatenus sanat animam et infirmitatem naturæ, dicendum est sanare naturæ infirmitatem quasi substantialem, excludendo culpam quæ est maxima ægritudo vel potius mors animæ, et consequenter etiam sanare illam quoad restitutionem virium internarum ad actus gratiæ et supernaturales efficiendos, restituendo virtutes omnes infusas quæ per peccatum amissæ fuerant, non tamen sanare animam quoad debilitatem, quæ ex parte fomitis est in persona ad utendum strenue et constanter illis supernaturalibus viribus, et ex hac parte necessarium esse speciale auxilium ad conservandam ipsam gratiam per constantem et suo modo continuam boni necessarii operationem. Et in hoc est magna differentia inter gratiam et originalem justitiam, nam gratia in hoc statu non tollit fomitem quem justitia originalis auferebat. Eo vel maxime quod justitia originalis includebat, vel supponebat gratiam ejusdem virtutis et excellentiæ, secundum speciem, cum gratia quæ nunc justis datur, et addebat speciale donum integrans naturam, quod nunc non datur, et ideo mirum non est quod nunc majus auxilium sit necessarium ad perseverandi potestatem. Neque refert quod nunc fortasse major gratia habitualis detur justis quam daretur in statu innocentiæ; nam præterquam quod id incertum est, vel falsum, vel saltem quod utrumque possit in diversis personis, et in distinctis justificationibus contingere, illo dato, excessus ille solum esse potest in intensione habituum gratiæ, quæ nunquam tollet fomitem in hac vita, sicut justitia originalis auferebat, et ideo ad sui conservationem in homine lapso semper specialiori auxilio indiget.

12. *Ad secundam rationem. — Pet. Lorca, disp.* 13 *de grat., memb.* 2 *solut.—Rejicitur.*— Circa secundum argumentum quidam negant antecedens, putant enim hominem justum non solum ad omnia opera supernaturalia collective, sed etiam ad singula efficienda indigere speciali auxilio, ita ut sine illo nullum actum supernaturalem efficere possit. Ita contendit quidam modernus scriptor, qui solum Bellarminum in suam sententiam citat, lib. 6 de Lib. arbitr. c. ult. Existimat vero efficaciter ex Patribus probari, et esse D. Thomæ sententiam in 1. 2, quæst. 109, art. 9, licet fateatur et esse contra graviores Theologos, et non posse satis probabili ratione fundari. Hæc vero sententia, intellecta de proprio auxilio speciali in ordine gratiæ, ut vocem supra explicuimus, falsa sine dubio est. Vel igitur loquimur de auxilio speciali, ut distinguitur a naturali concursu generali, et de omni auxilio supernaturali dicitur, etiamsi sit debitum, seu connaturale gratiæ. Sic quidem verum est ad singulos actus supernaturales esse auxilium speciale necessarium, nos autem in argumento non ita loquimur, sed in sensu quem explicuimus. Quod si dictus auctor in illo sensu locutus est, falso dicit illam esse contra graves Theologos, vel non posse efficaci ratione probari, vel etiam contrariam non esse hæreticam, quia sine dubio negare necessitatem actualis auxilii Dei ad opera supernaturalia, etiam respectu hominis justi, seu gratiæ supernaturalis, omnino falsum, seu contra fidem est, ut patet ex dictis supra, l. 3. Unde non est dubium quin loquatur de auxilio speciali in rigore, id est, quod non solum gratiæ auxilium et supernaturale sit, sed etiam in illo ordine speciale, seu majus quam ordinarie et ex vi habitus gratiæ debeatur. Et ita falsa est sententia, quia imprimis nulla ratione fulcitur, ut idem Theologus fatetur. Nam, si homo lapsus, per facultatem naturalem liberi arbitrii cum generali concursu naturæ, potest aliquid boni moralis facere sine auxilio gratiæ, ut idem fatetur, et lib. 1 late ostendimus, cur idem homo, informatus gratia, et facultatibus ejus, non poterit cum generali auxilio gratiæ aliquid boni supernaturalis facere sine majori aliquo ejusdem ordinis auxilio? Nam est eadem proportio quoad intrinsecas vires et difficultatem quæ ex fomite nascitur; sicut in operibus naturalibus

non semper et in singulis occurrit, ita neque in supernaturalibus. Quam rationem eludere conatur fingendo majora esse impedimenta in operibus supernaturalibus, et dæmonem illa magis insectari, quod et gratis dictum est, et non satisfacit, quia illa eadem accidentaria difficultas, qualiscumque illa sit, in supernaturalibus actibus non semper et in singulis actibus et momentis occurrit.

13. *Opinio præfata Patribus adversatur.* — Deinde illa sententia nullum habet fundamentum in Patribus, nam cum ad singulas actiones supernaturales auxilia gratiæ requirantur, generatim loquuntur de auxiliis gratiæ, sive in illo ordine communia sint, sive specialia. Et e converso, cum loquuntur de speciali protectione justorum, dicunt esse necessariam ad conservandam sanctitatem, et ad non cadendum, non vero ad singulos actus. Neque etiam in D. Thoma habet illa sententia fundamentum, nam in illo artic. 9, quæst. 109, duo quæsivit D. Thomas in illo argumento, scilicet, an homo justificatus possit *operari bonum* et *vitare malum* absque auxilio gratiæ, et ad utrumque docet esse auxilium gratiæ necessarium. Quia vero illud prius, scilicet, *operari bonum,* non solum fit collectione operum, sed etiam per singula opera, ideo generalem rationem adducit ad eam partem probandam, quia nulla res creata potest in actum prodire, nisi cum proportionato auxilio Dei, et ideo non potest justus per habitus gratiæ aliquid proportionatum illis sine auxilio gratiæ facere. Quæ ratio probat de auxilio gratiæ generali, non de speciali. Vitare autem peccatum absolute sumptum non fit uno tantum vel alio opere, sed continuatione operum bonorum, et ideo, ad probandum non posse hoc fieri ab homine justificato sine speciali Dei auxilio et protectione, rationem specialem adducit, sumptam ex difficultate quæ ex fomite et corruptione naturæ oritur, quam nos jam explicuimus, et probat quidem optime de perseverantia, non tamen de singulis actibus. Et ita intellexerunt D. Thomam Cajetanus ibi, Medina et Valent. Estque communissima sententia, ut ex supra tractatis, lib. 3, cap. 8 et 9, manifestum est. Nec Bellarminus recte in contrarium allegatur. Quia potius in illa assertione 13 hanc sententiam docet expresse, ut in dicto cap. 8 allegavi, solumque addit postea in aliquibus occasionibus et gravioribus operibus supernaturalibus esse necessarium speciale auxilium, etiam homini justificato, ad aliqua determinata opera, quod verissimum est, sed inde non licet inferre esse tale auxilium necessarium ad omnia et singula opera. Addit etiam Bellarminus esse necessariam gratiam adjuvantem ad operandum; at hæc gratia generalis etiam in ordine suo esse potest.

14. *Responsio alia rejicitur.* — Posset aliter argumento responderi juxta doctrinam Bellarmini proxime tactam, distinguendo antecedens : potest justus simpliciter et in universum quemlibet actum supernaturalem in quacumque determinata occasione facere sine auxilio speciali, vel potest ut plurimum vel frequenter. In priori sensu, falsum est, et sic cessat argumentum rejiciendo antecedens. In posteriori autem sensu, est verum, sed insufficiens ad inferendum consequens, quia ad perseverandum oportet absolute et in omni eventu necessario bene operari, non obstante quacumque difficultate. Verumtamen neque ista responsio omnino satisfacit, tum quia non est necesse ut illi particulares casus, in quibus ad determinatos actus est necessarium auxilium speciale, omnibus justis perseverantibus tempore diuturno occurrant, et tamen, etiamsi illi non occurrant, semper est necessarium auxilium speciale ad perseverandum; tum quia in quolibet etiam actu determinato urgeri potest eadem difficultas, quia in tempore, pro quo est necessarius et fieri potest talis actus, distingui potest totum tempus collective a singulis partibus vel momentis ejus; et in singulis momentis divisim sumptis potest fieri sine auxilio speciali, licet non possit pro toto tempore collective in eo perseverari, ut lib. 1, cap. 26, late diximus.

15. *Solutio argumenti.* — Ad argumentum ergo, dato antecedente, neganda est consequentia. Ratio autem hujus negationis, seu responsio ad probationem illationis non eodem modo ab omnibus datur. Aliqui enim necessitatem auxilii specialis ad perseverandum constituunt in sola necessitate auxilii congrui ad operandum cum effectu. Sic enim ad perseverandum necessariæ sunt tales Dei vocationes ad singula opera præceptorum, vel ad singula peccata mortalia vitanda, ut omnes sint congruæ, vel opportunis temporibus datæ, et quia hæc est specialissima gratia, ideo dicunt esse necessarium auxilium speciale ad perseverandum. Unde inferunt, cum dicitur homo justus sine tali auxilio speciali non posse perseverare, illam impotentiam intelligendam esse compositam, non divisam, id est, solum esse in præscientia Dei qui præ-

vidit talem justum cum aliis vocationibus non fuisse perseveraturum, qua scientia supposita, impossibile est illum præservare sine talibus vocationibus, licet absolute posset perseverare cum aliis quæ non essent congruæ.

16. *Rejicitur primo quorumdam solutionis explicatio.— Secundo.— Tertio.— Quarto.* — Hæc vero sententia nobis probari non potest, primo, quia illa necessitas auxilii congrui, et illa impossibilitas composita non oritur ex corruptione naturæ, ut D. Thomas et Patres volunt, sed ex præscientia quæ in natura etiam integra et in Angelica locum habet, ut per se notum est. Secundo, quia auxilium speciale illo modo explicatum non est necessarium ad posse perseverare, sed ad perseverandum cum effectu, ut infra explicaturi sumus, et consequenter sequitur, absolute loquendo et simpliciter posse justum perseverare sine auxilio speciali, licet sine illo perseveraturus non sit, vel (quod perinde est) sine auxilio speciali habere justum auxilium sufficiens ad perseverandum, licet efficax non habeat ; hæc autem omnia videntur contraria doctrinis Patrum quos allegavimus, et nimium tribuunt viribus hominis lapsi. Tertio, quia inde sequitur non magis requiri auxilium speciale ad perseverantiam quam ad singulos actus, servata proportione, cujus contrarium etiam ostendimus. Sequela patet, quia, si sermo sit de potestate divisa, sicut potest homo sine auxilio congruo bene operari in uno actu, ita in omnibus et in tota eorum successione ; si vero sit sermo de potestate composita, sicut non potest perseverare sine auxiliis congruis, ita nec unum bonum opus facere sine auxilio congruo. Quarto, est similis ratio, quia alias in potestate perseverandi sine speciali auxilio non esset discrimen inter hominem in lapsa vel integra natura, quod est contra D. Thomam et omnes, et contra rationem, ut declaravimus. Sequela patet, quia, si sit sermo de potentia, vel impotentia composita, etiam in statu innocentiæ non potuisset homo perseverare sine speciali dono congrui auxilii, ut mox videbimus ; si autem sermo sit de potestate divisa, ita dicitur homo lapsus, juxta illam sententiam, posse perseverare sine auxilio speciali, sicut Augustinus id docet de homine in statu innocentiæ.

17. *Solutio tenenda.* — In illo ergo argumento secundo, cum fit illatio a potestate circa singula ad potestatem circa omnia collective, sistendum est intra latitudinem auxiliorum sufficientium, et loquendum de necessitate talium auxiliorum non composita, quod pertinet ad auxilium efficax, sed divisa et orta ex defectu virium talis personæ. Et sic longe major difficultas, et alterius rationis est in collectione omnium operum quam in singulis operibus, quia in perseverando et vigilando continue ad operandum sine defectu longo tempore, est peculiaris modus difficultatis, qui in multis determinatis operibus, vel occasionibus eorum cernitur. Ad hunc enim modum similem difficultatem in lib. 1 expedivimus in homine naturaliter operante sine ulla gratia, et eamdem omnino rationem habet in justo operante ex gratia ; quamobrem necessarium non est ibi dicta repetere, nam facile possunt cum proportione applicari.

CAPUT III.

UTRUM QUILIBET JUSTUS POSSIT IN GRATIA DIU PERSEVERARE, SI VELIT ?

1. *Rationes dubitandi.—Prima.—Secunda.— Tertia quæ etiam solvitur cap. 6, num. 5.* — Ratio dubitandi oritur ex dictis in capite præcedenti. Dictum est enim gratiam habitualem non sibi sufficere ad suam diuturnam conservationem, nisi Deus homini justo specialius, et quasi extraordinarium auxilium tribuat ; sed Deus ex generali lege non confert ratione gratiæ habitualis extraordinaria auxilia, sed tantum illa quæ illi debita et quasi connaturalia sunt ; ergo non solum non confert Deus omnibus justis perseverantiam finalem vel diuturnam, verum etiam neque omnibus dat perseverandi potestatem. Secundo, confirmatur ex Augustino, lib. de Corrept. et grat., cap. 11 et 12, dicente Deum dedisse hominibus in statu innocentiæ perseverandi potestatem, licet perseverantiam non dederit, nunc autem in statu naturæ lapsæ dare perseverantiam cum potestate perseverandi, in quo indicat, illis hominibus quibus nunc Deus perseverantiam non præbet, nec potestatem perseverandi tribuere. Tertio arguitur, quia si omnes justi recipiunt potestatem perseverandi, vel illud intelligitur de sola potestate physica, vel de morali. Primum vel nihil vel parum est, quia illa potestas sine ullo speciali auxilio habetur, vel per solum liberum arbitrium cum concursu generali quoad naturalia præcepta, vel per liberum arbitrium cum generali auxilio quoad

supernaturalia, et consequenter non est potestas de qua loquimur, quæ per speciale auxilium completur, et moraliter loquendo necessaria est ad salutem. Secundum autem nimium est, nam si hæc potestas omnibus justis daretur, in aliquibus, saltem paucis, haberet effectum perseverandi actualiter, etiam usque ad finem vitæ, sine specialiori gratiæ dono, quia potestas moralis non potest non sæpius habere effectum in tanta hominum multitudine; consequens autem admitti non potest, ut in capitibus sequentibus videbimus; ergo.

2. *Assertio prima.—Hanc probant Scripturæ primo.* — Nihilominus dicendum est imprimis quemlibet justum simpliciter et absolute posse toto vitæ tempore in gratia perseverare, si velit. Hanc assertionem tradit D. Thomas, quæst. 109, art. 10, ad 3, ut ibi notat Medina, dub. 1, conclus. 3, qui illum defendit; et Bellarminus, l. 2 de Grat., capit. 12. Et probatur primo ex Scriptura, 1 Corinth., 13 : *Fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.* Quod quidem non tantum de tentationibus communibus vel transitoriis, sed etiam de gravissimis et diuturnis, seu permanentibus vel continuis intelligendum est; tum quia sermo Pauli valde absolutus est, et indefinitus, æquivalens universali; tum quia ratio fidelitatis Dei, qui omnibus justis suam protectionem et auxilium moraliter necessarium promittit, si per ipsos non steterit, id exigit; tum denique quia præmiserat : *Itaque qui se existimat stare, videat ne cadat,* et ad hoc promittit firmum adjutorium, cum dicit : *Fidelis Deus,* etc., quia Deus est, qui dat resistendi, seu non cadendi potentiam, et ad hoc se ostendit paratum, ut ibi D. Thomas exponit; at vero ad non cadendum a statu gratiæ, necessarium est non uni tantum vel alteri tentationi resistere, sed omnibus; ergo ad hoc est parata potestas ex parte Dei. Denique ipsamet exhortatio seu admonitio Pauli: *Videat ne cadat,* hanc potestatem supponit. Quæ etiam est frequens in Scripturis quæ passim occurrunt, præsertim in Psalmis, et in toto novo Testamento; quarum aliqua testimonia in cap. 1 contra hæreticos adduximus. Optima vero sunt verba Petri, 2 canon., capite primo : *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis;* non fit enim certa nisi perseverando in gratia ; est ergo hoc in hominis potestate.

3. *Secundo, Concilia.* — Secundo, videtur hæc veritas definita in Concilio Milevitano, cap. 3, dicente : *Gratiam Dei, in qua justificamur, non solum ad remissionem peccatorum valere quæ jam commissa sunt, sed etiam in adjutorium ne committantur.* Hoc enim saltem de adjutorio sufficiente intelligendum est; per gratiam autem qua justificamur intelligitur non sola et nuda habitualis, nec sola quæ primam justificationem confert, sed etiam auxilians, qua magis ac magis justificamur, ita enim solent loqui Patres contra Pelagium, præsertim Augustinus, epistol. 105, et sæpe alias, et ex eodem Concilio, can. 4 et 5, idem sensus manifeste colligitur. Expressiora sunt verba Concilii Arausicani, cap. 25, dicentis : *Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere.* Denique Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 11, docet justos cum divino auxilio Deum diligere, et consequenter servare sermonem ejus, quod solum necessarium est ad perseverandum, et rationem reddit, *quia Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.* Quæ fere sunt verba Augustini, lib. de Natur. et grat., cap. 43. Et infra cum eodem Augustino, eodem libro, cap. 26, dicit Deum non deserere justum, nisi deseratur ab ipso. Quod de desertione quoad auxilium necessarium intelligendum esse, supra libr. 5 docuimus. Unde ex eodem principio infert Concilium, in cap. 13, debere justos habere firmam spem perseverandi, si ex parte sua non defuerint, quia ex parte Dei paratum est auxilium quo perficiat quod incœpit. Ac denique, can. 22, definit absolute justos posse per Dei auxilium perseverare, sicut definit sine illo non posse.

4. *Tertio, Patrum auctoritas.* — Tertio, possunt ad veritatem hanc confirmandam ex Patribus adduci fere omnia quæ, in lib. 4, adduximus ad probandum auxilium sufficiens necessarium ad salutem omnibus dari, nam perseverare est unum ex necessariis ad salutem, et potestas perseverandi per auxilium sufficiens datur; ergo, sicut omnibus justis auxilium ad salutem sufficiens datur, ita etiam potestas ad perseverandum tribuitur. Unde Augustinus, lib. 2 de Peccat. merit., cap. 6 et 17, ut certum tradit posse hominem in hac vita cum gratia Dei sine peccato vivere : *Si enim* (inquit) *posse negaverimus, et hominis libero arbitrio, et Dei virtuti vel misericordiæ,*

qui hoc adjuvando efficit, derogabimus. Dicit autem virtuti vel misericordiæ, quia, si negemus posse Deum hanc potestatem dare, ejus virtuti et potentiæ derogabimus; si autem posse dicamus, non autem velle, ejus misericordiæ injuriosi erimus. Et cum Augustinus etiam de peccatis venialibus loquatur, majori ratione de mortalibus, et de ampliori potestate tali misericordiæ proportionata intelligendum est. Et lib. de Natur. et grat., cap. 26 de Christo Domino justificante hominem, ait : *Cum illum ad perfectam sanitatem, hoc est, ad perfectam vitam, justitiamque perduxerit, non deserit si non deseratur, ut pie semper justeque vivatur.* Similes sententias habet Prosper, ad 3 Gallorum objection., et ad 7, 8 et 9 Vincentii, et fere in omnibus sequentibus docet perseverantiam in bono nemini ex parte Dei deesse, ac proinde in potestate justorum esse perseverare, si velint. Quod etiam Hieronymus in libris contra Pelagian. sæpe docet, et optime Chrysostomus, hom. 9 et 80 in Joan.

5. *Quarto, ratione.* — Quarto, argumentamur ratione, quia omnis justus potest salvari, si velit; sed non potest salvari, nisi perseverando in gratia; ergo potest perseverare, si velit. Consequentia optima est, et per se evidens, utraque autem præmissa est in fide certissima. Similis ratio potest a contrario formari, quia, si in alicujus justi potestate non esset perseverare, non imputaretur ei quod non perseveraret; sed imputatur cuilibet justo, si non perseveret; ergo est in ejus potestate perseverare, ac subinde illi datur auxilium quo possit perseverare, si velit. Totumque argumentum est Augustini lib. de Corrept. et grat., cap. 11, ubi de Adam simili modo argumentatur. Dixerat enim, *habuisse Adam ante peccatum adjutorium, per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet;* et addit rationem : *Si enim hoc adjutorium vel Angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset permanere, si vellet, non utique sua culpa cecidisset, adjutorium quippe defuisset sine quo manere non posset.* Quæ ratio evidenter supponit illud principium, quod nemini imputatur si non facit id quod sine gratiæ auxilio facere non potest, quando ei tale auxilium non datur, et ita potest eadem efficacia ad quemlibet justum nunc applicari.

6. *Effugium.* — *Refutatur.* — Dicet forte aliquis hoc argumento recte concludi, posse justum singula peccata mortalia vitare, si velit, et hoc satis esse ut illi imputetur quilibet lapsus et perseverantiæ defectus, hoc autem non esse satis ut possit absolute perseverare, quia plus requiritur ad totam collectionem, quam includit perseverantia, quam ad singula, ut dictum est. Sed contra hoc est primo, quia ad divinam providentiam spectat, non solum præbere necessaria ad singula opera, sed etiam ad totum vitæ cursum, quia hoc est simpliciter necessarium ad salutem, et Deus non deest in necessariis, ut in lib. 1 et 4 late visum est. Deinde est hoc maxime verum respectu justorum, nam illos Deus diligit ut amicos; ad amicitiam autem spectat juvare amicos, præsertim in rebus adeo necessariis. Unde dicebat David, Psalm. 65 : *Qui posuit animam meam ad vitam, et non dedit in commotionem pedes meos.* Ubi Augustinus : *Ipse dedit vitam, ipse regit et pedes meos ne nutent et ne moveantur,* etc., et infra : *Ipse nos faciet vivere, ipse usque in finem perseverare, ut in æternum vivamus.* Præterea hoc maxime confirmat præceptum et virtus orationis; nam homini datur consilium ut petat auxilium non solum ad singula præcepta servanda, sed etiam ad simpliciter perseverandum; ergo, si, postquam homo unam tentationem vicit, auxilium petat ad secundam, dabitur illi; semper autem illi datur auxilium ad perseverandum, sicut etiam datur admonitio vel consilium, et eodem modo facta est a Deo promissio exaudiendi hujusmodi orationes; ergo si justus perseveraverit petendo, non deerit illi moralis potestas ad perseverandum; nam ut dixit Augustinus, serm. 29 de Verb. Domini, cap. 1, non exhortaretur Deus ad petendum, nisi dare vellet.

7. *Corollarium doctrinæ præcedentis.* — *Alvarez, disp.* 107, *rejicit.* — *Exponitur Molina.* — Ex hac doctrina inferimus primo aliquod speciale donum ad perseverandum necessarium, et per se sufficiens, esse commune omnibus justis. Probatur, quia posse perseverare commune est omnibus justis; sed hæc potestas non habetur sine speciali dono, quod aliquid addit supra gratiam habitualem, et concursus illi debitos, ut ostensum est; ergo hoc speciale donum commune est omnibus justis. Hanc veritatem videtur voluisse impugnare doctus quidam modernus; ut autem aliquo colore in illam invehatur, utitur nomine doni perseverantiæ, refertque aliquos dixisse aliquod donum perseverantiæ esse commune omnibus justis, et statim addit esse falsum, nec videri aliqua ratione probabili funda-

tum. Probat, quia donum perseverantiæ dicit actualem perseverantiam usque in finem; sed talis perseverantia non est communis omnibus justis, sed propria prædestinatorum; ergo. Et quia consequentia evidens est, et minor certa, in probatione majoris auctoritatibus et rationibus immoratur. Nos autem ad vitandam vocis amphibologiam vel æquivocationem, non de dono perseverantiæ, sed de dono sufficiente de se ad perseverandum locuti sumus. Neque aliter solent nostri Theologi in hac materia loqui; bene enim norunt, perseverantiam, actum, non solam potentiam significare, et ita donum perseverandi includere talem actum, sive illum includat usque ad terminum vitæ, sive non, de quo in capite sequenti dicam. Neque aliter loquitur Molina, quem ille auctor indicare videtur, nam illum maxime solet impugnare. At Molina, in Concord., disp. 1, memb. ult., ad quæst. 23, aperte dicit donum perseverantiæ dari ex præscientia conditionata actualis perseverantiæ, et ideo nunquam dicit donum illud esse commune omnibus justis, sed donum specialis auxilii, quod est necessarium ut possint perseverare, ut idem docuerat, disp. 17, ad quæst. 14, art. 13, asserens non posse secundum fidem negari. Sic ergo, ablata æquivocatione vocis, cessat objectio, quia non de perseverantia sed de dono perseverantiæ, id est, quo perseveratur, seu de dono quo potest perseverari, tractamus. Et de hoc, sicut negari non potest esse necessarium tam ut perseveretur quam ut possit perseverari, ita negari non potest quin, præcise spectatum, ut dat potestatem perseverandi, sit commune omnibus justis, sicut posse salvari est omnibus commune. Dices hoc etiam omnibus hominibus esse commune. Respondeo ita quidem esse; tamen quia peccatores nondum justificati sunt, ideo prius recipiunt potestatem, ut filii Dei fiant. At vero, postquam justificati sunt, solum indigent potestate perseverandi, ut absolute salvari possint.

8. *Assertio secunda. — Exponitur et probatur ex dictis.* — Circa hoc autem addendum ulterius est hanc potestatem perseverandi non dari omnibus justis, conferendo illis actu auxilium speciale necessarium immediate ad perseverandum, sed offerri illis, et in potestate illorum constitui, medio alio remotiori auxilio quod illis actu confertur. Hæc assertio ex dictis in lib. 4 de auxilio sufficienti facile intelligetur et probabitur. Ibi enim diximus sufficiens auxilium duobus modis posse et solere conferri, scilicet, proxime, et remote seu in alio, quod ibi late declaravimus. Hæc autem potestas perseverandi, de qua loquimur, per auxilia sufficientia et specialia datur; potest ergo dari utroque ex illis modis, et longe verisimilius est justis non perseverantibus frequentius dari hoc auxilium tantum remote, et in alio, et proxime non conferri, quia homo non bene utitur priori auxilio, per quod posset aliud majus et propinquius emereri vel impetrare. Et ratio est, quia non promittit hæc propinquiora et specialiora auxilia absolute, sed sub aliqua conditione aut bene utendi prioribus auxiliis, aut (quod solet esse frequentius, aut certius) sub conditione orandi, aut petendi talia subsidia. Ut, verbi gratia, cum gravis tentatio urget, sine cujus victoria perseverari non potest, et ad illam vincendam necessarium est majus quam commune gratiæ auxilium, non statim datur sine ulla hominis diligentia vel oratione, quam homo facile fundere posset per auxilium quod recipit; sæpe igitur non datur illud specialius auxilium ex defectu orationis vel alterius dispositionis. Et tunc homo habet quidem ex parte Dei moralem potestatem perseverandi, licet illam non actu seu proxime recipiat, quia non illam congrue postulavit aut meruit.

9. *D. Augustinus confirmat.* — Et fortasse hac ratione Augustinus, in dicto cap. 26 de Natur. et grat., dixit: *Hoc utique agit Deus ut sanet omnia, sed agit judicio suo, nec ordinem sanandi accipit ab ægroto.* Ipse ergo disposuit dare omnibus auxilium ad perseverandum sufficiens, sed voluit hominem ad illud recipiendum cooperari prioribus auxiliis, bene illis utendo, et præcipue orando, et necessitatem gratiæ semper recognoscendo. Propter quod monet Paulus, ad Philip. 2: *Cum metu et tremore vestram salutem operamini;* et hinc Augustinus dixit libr. de Grat. et lib. arb., cap. 16: *Ideo Deus jubet aliqua quæ non possumus, ut noverimus quid ab illo petere debeamus. Ipsa est enim fides quæ orando impetrat quod lex imperat.* Et adducit Sapientem, qui, cum, Ecclesiastic. 15, dixisset: *Si volueris mandata servare, conservabunt te,* quasi hoc in hominis potestate et voluntate constituens, nihilominus ait inferius capite 22: *Quis dabit ori meo custodiam,* etc., *ut non cadam, et lingua mea perdat me,* intelligens plane auxilium Dei esse necessarium, et per orationem esse impetrandum, juxta illud Psalm. 140: *Pone, D mine, custodiam ori meo,* etc., et alia quæ

Augustinus ibi prosequitur. Non datur ergo hæc potestas immediate omnibus, sed mediante oratione. Et ideo etiam Hieronymus de eadem potestate tractans in epist. ad Ctesiphontem, ait: *Non mihi sufficit quod semel donavit, nisi semper donaverit. Peto ut accipiam, et dum accepero, rursus peto, avarus sum ad accipienda Dei beneficia, nec ille deficit in dando, nec ego satior in accipiendo, quanto plus bibero, tanto plus sitio.* Ad hunc ergo modum potestas hæc perseverandi obtinenda est, accipiendo nunc unum auxilium, et bene illo utendo, et aliud majus ad recte progrediendum postulando, et sic paulatim, recipiendo auxilia, non deficiendo. Unde fit ut plures eorum qui deficiunt, in se talia auxilia proxime necessaria non receperint, licet illa ex parte Dei habuerint dicto modo parata, quod satis est ut absolute dicantur habuisse perseverandi potestatem.

10. *Solvuntur rationes dubitandi initio capitis propositæ.* — Ex qua doctrina facile est ad rationem dubitandi respondere. Dicimus enim homini lapso, et per Christum justificato, non solum dari vel offerri auxilia debita gratiæ, secundum naturam absolute ac præcise spectatæ, sed etiam illa quæ ad suam conservationem eidem, ut in tali subjecto fragili existenti, moraliter necessaria sunt. Nam hoc est redemptioni Christi debitum, et suæ sapienti providentiæ consentaneum, supposita voluntate, quam post lapsum humanæ naturæ de salute omnium hominum habuit. Et ad hunc finem præcipue remedium orationis instituit, et sufficientia auxilia ad illam sicut oportet faciendam præparavit, promisitque petentibus sicut oportet non deesse. Hoc ergo modo justis omnibus potestatem perseverandi concessit. Ad secundam ex testimonio Augustini, respondetur illum solum docuisse, in statu innocentiæ datam esse hominibus potestatem perseverandi, non vero perseverantiam, in statu vero naturæ lapsæ utrumque datum esse prædestinatis; non addidisse autem, nec indicasse non dari etiam in hoc statu justis plurimis potestatem perseverandi, etiamsi perseverantia non detur. Ad tertiam, respondetur sermonem esse de potestate morali perseverandi, quæ humano modo, et sine insuperabili vel gravissima difficultate posset in actum reduci, si homo vellet; in hoc enim sensu veritas hæc confirmata est. Cur autem talis potestas sine novo dono ac speciali beneficio gratiæ nunquam reducatur in actum, in capite sequenti dicemus.

CAPUT IV.

UTRUM PERSEVERANTIA IN GRATIA USQUE AD MORTEM SEMPER ET IN OMNIBUS SPECIALE DONUM GRATIÆ SIT?

1. *Prima ratio dubitandi, quæ solvitur c. 6, n. 7. — Secunda ratio dubitandi.* — Ratio dubitandi imprimis est tacta in tertio argumento capitis præcedentis, quoniam is qui habet potestatem ad aliquid agendum quod a suo arbitrio pendet, nullo alio indiget ut faciat nisi quod velit; sed perseverare positum est in arbitrio justi, et de illo diximus habere potestatem; ergo ut faciat et perseveret, non indiget alio dono, sed tantum ut velit. Dices: ad hoc ipsum velle est necessarium novum donum. Sed contra, nam vel hoc donum est etiam necessarium ut homo possit velle, et ita sine illo non habet homo potestatem perseverandi, vel, supposita potestate, solum est hoc donum necessarium ut actu velit, et sic non potest esse aliud nisi concursus actualis, qui non censetur donum distinctum, sed simul offertur cum ipsa potestate, solumque deest ut homo exhibeat quod ex parte ipsius est necessarium. Secundo, licet fortasse hoc peculiare donum esset necessarium ad diuturnam et finalem perseverantiam, non tamen apparet cur sit necessarium in omnibus qui de facto in gratia decedunt; nam multi illorum sine ulla tentatione aut difficultate perveniunt in gratia usque ad mortem, ut de infantibus baptizatis constat qui in ea ætate moriuntur; alii vero per brevissimum tempus vivunt post justificationem, gratia autem per se sola sufficit ad perseverandum per breve tempus. Et, licet in mortis articulo soleant graviores tentationes occurrere, ut dixit Concilium Tridentinum, sess. 14, in princip., etiam potest gratia pro brevi tempore gravem tentationem vincere. Præterquam quod aliquando contingit ut homo adultus non sit capax talium tentationum post primam justificationem, nam interdum per sacramentum illam recipit post amissum rationis usum, quem amplius non recuperat.

2. *Tertia ratio dubitandi.* — Tertio, argumentor in hunc modum. Nam Angeli sancti perseverarunt sine speciali dono, bene utendo auxilio sufficiente illis dato ut perseverare possent, et in statu innocentiæ idem contingere potuisset; ergo idem etiam potest evenire in statu naturæ lapsæ. Antecedens vide-

tur esse doctrina Augustini, de Prædestinat. Sanctor., cap. 7, et de Corrept. et grat., cap. 11 et 12, et videtur etiam sequi ex dictis supra lib. 1, ubi ostendimus in statu innocentiæ potuisse hominem servare totam legem naturæ per liberum arbitrium, et totam legem gratiæ per commune auxilium gratiæ; sed servando totam legem perseveratur; ergo ad perseverandum non erat necessarium speciale donum. Quæ ratio eamdem vel majorem vim habet in Angelis. Prima vero consequentia probatur, tum quia etiam in statu naturæ lapsæ potest homo servare totam legem per commune auxilium gratiæ per breve tempus, et illud breve tempus sæpe sufficit ad perseverandum; tum etiam quia, licet pro tempore longiori necessarium sit majus auxilium, illud etiam datur iis qui possunt perseverare; ergo, ut actu perseverent, non plus requiritur, servanda est enim eadem proportio.

3. *Resolutio quæstionis per quatuor conclusiones.*—Nihilominus tamen contraria sententia, affirmans neminem justum perseverare in gratia usque ad mortem sine speciali dono Dei, certissima est. Ut autem illam explicemus et confirmemus, distinguamus tres vel quatuor perseverandi modos supra tactos, scilicet, aut perseverando longo tempore, pugnando in spirituali et diuturno bello, vincendo constanter ac semper quoad carentiam peccati mortalis usque ad mortem, aut denique perseverando usque ad mortem sine pugna, vel capacitate, vel occasione illius, sive per breve, sive per longum tempus, ut in infantibus qui brevi tempore extinguuntur, vel in perpetuo amentibus qui longo tempore vivunt, vel in adultis habentibus usum rationis, quando in extremo vitæ tempore baptizantur, fructuose absolvuntur, vel per aliud sacramentum justificantur, et statim moriuntur, priusquam occasio peccandi vel etiam facultas proxima libere amplius operandi illis concedatur. Deinde suppono quæstionem esse de dono ac beneficio singulari, quod vel sit distinctum auxilium, vel aliquo modo superet illud speciale auxilium, quod in adultis, ratione utentibus per longum tempus, necessarium est ut perseverare possint.

4. *Prima conclusio. — Probatur primo ex Scriptura.* — Dico jam primo : ad perseverandum simpliciter ac perfecte, id est, primo modo, diuturnum tempus usque ad mortem includente, speciale donum gratiæ necessarium est. Sunt qui existiment hanc assertionem esse de fide, nunc vero solum assero esse certam; quanta vero sit illius certitudo, ex probationibus constabit. Prima sit ad Philip. 2 : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini; Deus est enim, qui operatur in vobis velle et perficere pro bona voluntate.* Quamvis enim hæc verba Pauli ad omnem piam voluntatem atque operationem communia sint, maxime vero in illam perseverantiam conveniunt, quæ frequenti ac continua bona voluntate piaque operatione, et sancta morte consummatur. Ibi enim maxime et quasi per antonomasiam, et velle, et perficere intercedit; ergo Deus est qui speciali gratia illud operatur. Quod si illud, *pro bona voluntate,* ad divinam gratuito hanc gratiam conferentem referatur, ut D. Thomas et quidam alii volunt, optime per verbum illud significatur, quam sit gratuitum et singulare hoc perseverantiæ donum, *quia non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis,* ad Roman. 9. Si vero referatur ad ipsam hominis voluntatem, ut Anselmus exponit, et consentiunt Ambrosio tributa commentaria, et Auctor lib. 3 Hypognosticon inter opera Augustini, sic etiam optime significatur non solum ad propositum et desiderium, sed etiam ad effectum perseverandi necessarium esse speciale Dei auxilium. Et ita Anselmus specialiter de dono perseverantiæ illum locum exponit dicens : *Neque de perseverantia boni voluit ipse sanctos in viribus suis gloriari, sed in ipso.* Et consonat quod idem Paulus, cap. 1 ejusdem epistolæ, dixerat : *Quis potest in vobis bonum opus perficere usque in diem Christi Jesu?* id est, usque ad diem in quo Christus vobis reddet coronam justitiæ, ut divus Thomas exponit; illa ergo perfectio maxime perseverantiam includit.

5. Deinde sunt optima illa testimonia in quibus perseverantia electorum singulariter tribuitur divinæ electioni, protectioni, et (ut sic dicam) manutenentiæ. Quale est illud Joan. 10 : *Oves meæ vocem meam audiunt,* etc.; *et non peribunt in æternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea;* quia utique ipse singulari protectione faciet ut infallibiliter perseverent. Quod etiam confirmat modus loquendi Christi Domini, Matth. 24 : *Nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro, sed propter electos breviabuntur dies illi.* Nam in hoc suam singularem providentiam erga electos ostendit ut in gratia perseverent. Unde infra subdit : *Ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi.* Dicit enim : *Si fieri potest,* quia, supposita ejus protectione et custodia, fieri non potest quod sine illa fie-

ret. Et huc spectant illa testimonia, in quibus victoria nostra Christo tribuitur, ut 1 Corinth. 15 : *Gratias Deo qui dedit nobis victoriam per Jesum Christum. Nam perseverare* (ut dixit Prosper, lib. 1 de Vocat. gent., cap. 24, alias 9) *nihil aliud est quam vincere*, seu, quod idem est, *tentatione non vinci*. Item sunt optima testimonia, quibus docemur esse donum Dei speciale dirigere hominis gressus ut in bono perseveret, Proverb. 20 : *A Domino diriguntur gressus viri, quis autem hominum intelligere potest viam suam?* et cap. 21, juxta vulgatam quamdam lectionem : *Sua cuique via recta videtur, dirigit autem corda Dominus;* et Psalm. 36 : *Apud Dominum gressus hominis dirigentur, et viam ejus volet*. Quo testimonio sæpissime utitur Augustinus. Unde etiam est illa frequens petitio David : *Dirige in conspectu tuo viam meam;* et Psalm. 118 : *Dirige gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea*. Nec est dissimilis Pauli observatio, 1 ad Thessal. 3 : *Vos autem Dominus multiplicet, et abundare faciat charitatem vestram invicem et in omnes, quemadmodum et nos in vobis ad confirmanda corda vestra in sanctitate ante Deum et Patrem nostrum in adventu Domini nostri Jesu Christi*. Consonatque Petri fiducia qua tribulatos fideles consolatur, 1 canon., c. 5, dicens : *Deus omnis gratiæ, qui vocavit vos in æternam suam gloriam in Christo Jesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit, solidabitque*. Et similis est apud Paulum, 1 Cor. 1 : *Gratias ago Deo meo*, etc., usque ad illud: *Qui et confirmavit vos usque ad finem sine crimine in die adventus Domini nostri Jesu Christi*. Addi etiam his possunt verba Domini Joan. 13 : *Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis ea; non de omnibus vobis dico, ego scio quos elegerim*, quæ de electione ad gloriam et perseverantiæ dono exponit Augustinus, tract. 53, et sequuntur Beda et Rupert. Item verba 1 Joan. 2 : *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis, nam si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum*. Quæ ad idem inducit Augustinus, de Dono perseverant., cap. 8, et de Corrept. et grat., cap. 9, et lib. 2 de Civit., cap. 8; et Prosper. ad Object. Vinc., num. 12. Sed hæc duo testimonia, licet probabilia sint propter auctoritatem Patrum, alias habent expositiones quas nunc prætereo.

6. *Secundo, ex Conciliis.*—Secundo, principaliter probatur assertio ex Conciliis, et imprimis induci possunt quæ in præcedenti capite adducta sunt. Maxime vero favere videtur Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 13, ubi : *De illo perseverantiæ munere, de quo scriptum est : Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, docet, inquam, de hoc dono *quod aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat statuere ut perseveranter stet*. Perseverantia autem illa, de qua dictum est: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, perfectissime, et quasi per autonomasiam talis est, quando et longo tempore in gratia permanetur, et ita usque in finem pervenitur; ergo illa non habetur nisi ab illo qui potens est illam tribuere. Et eadem ratione hoc præcipue auxilium est, de quo idem Concilium, in canon. 16, loquitur, vocatque, *magnum usque in finem perseverantiæ donum*, et de quo, can. 22 definit, *justificatum sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare non posse*.

7. *Tertio ex Patribus.* — Tertio, maximus hujus veritatis doctor et defensor fuit Augustinus, præcipue in toto libro de Dono perseverant., et in speciali, de perseverantia prout de illa nunc loquimur, a cap. 8, ubi ait quod, licet voluntate sua cadat quicumque cadit, nihilominus *voluntate Dei stat, potens enim est Deus statuere illum, non ipse seipsum, sed Deus*, et rationem reddit cum Ambrosio: *Quia non est in potestate nostra cor nostrum, sed in Dei potestate est cor nostrum et cogitationes nostræ*, ut in fine dicit. Idemque repetit cap. 17, 20 et aliis, et in lib. de Prædestinat. Sanct., præsertim cap. 8 et 7, ubi ex oratione sumit argumentum dicens : *Restat in his bonis perseverantia usque in finem, quæ frustra quotidie a Deo petitur, si non illam Deus per gratiam suam, in eo cujus orationem exaudit, operatur*, et lib. de Corrept. et grat., præsertim cap. 11 et 12, ubi necessitatem hujus doni sumit ex infirmitate naturæ lapsæ, quia cum solo auxilio quo perseverare posset, et perseveraret, si vellet, non perseveraret cum effectu propter infirmitatem suam, nisi Deus operaretur ut vellet, et ita perseverantiam donaret. Unde concludit : *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter augeretur, et ideo quamvis infirma non deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur*. Quæ ratio Augustini difficultate non caret; eam tamen in capite sequenti melius tractabimus, et allegata verba exponemus. Idem habet Augustinus, libr. de Natur. et grat., cap. 16, et lib. 50 Homiliar., in 23, c. 6. Idem aliis locis, capitibus præcedentibus allegatis. Et sequitur Prosper, lib. 1 de

Vocat. gent., cap. 24, alias 9, et lib. 2, cap. 28, alias 9, et cap. 7 ad Gallos. Eamdem veritatem ut certam tradit Hieronymus, Dialog. 2 et 3 contr. Pelagian.; Bernardus, serm. 3 de Sanct. Andrea, circa finem, inter alia de perseverantia dicit : *Perseverantiam faciunt expectatio præmiorum, recordatio pœnarum, primitiæ spiritus et donum cœleste.* Et optime serm. 3 in Cantic. : *Qui dedit voluntatem pœnitendi, opus est ut addat continendi virtutem, ne iterem pœnitenda, faciamque novissima mea pejora prioribus. Væ enim mihi etiam pœnitenti, si statim subtraxerit manum sine quo nihil possum facere.* Et infra : *Non sum omnino contentus priori gratia qua jam malorum sum pœnitens, nisi accepero secundam, ut videlicet dignos faciam pœnitentiæ fructus, et deinde non revertar ad vomitum.*

8. *Quarto ratione.*—Quarto, possumus brevi ratione eamdem ostendere veritatem, nam in hac perseverantia, de qua tractamus, duo vel tria possunt considerari, quibus quodammodo constat, seu quæ ad illam necessaria sunt. Unum est, cavere peccatum præcise prout est declinare a malo, quod maxime fit in observatione præceptorum negativorum, et per se potest fieri sine positivo actu. Aliud est operari omne bonum ad salutem necessarium, quod fit per actus morales et supernaturales ad observanda præcepta affirmativa necessarios. Tertium est, ut mors contingat in quodam puncto et momento quod proxime sequitur post tempus in quo duo priora observata sunt. At vero hæc tria simul non contingunt homini multo tempore viventi in hoc sæculo in statu gratiæ sine speciali dono gratiæ Dei ; ergo perseverantia hæc est speciale donum et beneficium gratiæ. Consequentia evidens est, et major, explicatis et intellectis terminis, est per se nota. Probatur ergo minor quoad singulas partes.

9. *Malum animæ vitatur negative, et positive.*—Prima erat de vitatione mali, quæ dupliciter cogitari potest : primo sine ullo actu, quod vix contingit, nisi quando vel menti nulla cogitatio occurrit alicujus mali operandi contra præceptum illud prohibens, vel, licet occurrat, non tamen per modum tentationis vel suasionis quæ occasionem præbeat peccandi, sed per modum speculativæ repræsentationis, quæ subito transit sine ullo opere voluntatis. Et ad vitandum malum hoc modo non est quidem necessaria specialis gratia interna per modum inspirationis aut illuminationis, vel supernaturalis influxus Dei, quia tunc homo nihil supernaturale operatur. Nihilominus tamen id non evenit homini sine divina providentia, cujus speciale beneficium est, ita res disposuisse et ordinasse, ut nec occasio perpetrandi malum occurreret. Quod beneficium tanto majus et specialius est, quanto pro longiori tempore et in pluribus eventibus confertur. Et hoc, ordinatum ad æternam salutem cum effectu consequendam, est peculiare auxilium gratiæ, saltem externum. Et hoc est quod ait Augustinus dicta hom. 23, cap. 6: *O tu, qui dicis te non multa crimina commisisse. Quare? Quo regente?* Et infra : *Hoc tibi dicit Deus tuus : Regebam te mihi, servabam te mihi; ut adulterium non committeres, suasor defuit; ut suasor deesset, ego feci; locus et tempus defuit; ut hæc deessent, ego feci.*

10. *Quid positive.* — Alio modo contingit vitare hoc malum resistendo, et per positivos actus liberæ voluntatis vincendo, et hujusmodi evitatio mali non fit sine operatione boni, et ita eadem ratio est de illa quæ de secundo membro. De illa tamen intelligitur quod in eodem loco subdit Augustinus : *Affuit suasor, non defuit tempus neque locus, ut non consentires, ego terrui.* Ratio ergo hujus partis et secundi membri de operatione boni necessarii ad salutem, ex dictis supra de auxilio efficaci sumenda est. Nam ibi ostensum est auxilium efficax esse specialius quam sufficiens tantum, esseque singulare beneficium Dei gratuito tale auxilium præparantis ; sed perseverantia, ex ea parte qua omne bonum necessarium tam propter se, quam propter vitandum malum continue operatur, includit auxilium efficax, neque tantum unum, sed plura, et cum ea continuatione quæ infallibiliter hominem in bono stabiliat; ergo talis perseverantia confertur per donum gratiæ longe majus quam sit auxilium sufficiens ad perseverandum, sed non ita congruum ut effectum habeat. Sic ergo concluditur ratio, quia ad omnia salutis opera necessaria est vocatio congrua, ut supra probatum est ; ergo ad perseverandum dicto modo, multiplex vocatio indeclinabiliter data (ut sic dicam) necessaria est ; sed hujusmodi vocatio, et multo magis vocationum collectio, et continuata successio, est donum gratiæ longe majus et specialius quam sit sola perseverandi potestas ; ergo ad perseverandum dicto modo, ex hoc capite speciale donum gratiæ necessarium est. Tertium beneficium hujus perseverantiæ esse dicebamus, quod mors

tali justo contingat opportuno tempore, et hoc tam grande et singulare beneficium est, ut, licet solum detur, ad donum perseverantiæ sufficiat, ut mox ostendemus; ergo etiam ex hac parte perseverantia est speciale donum Dei.

11. *Secunda conclusio.—Corroboratur conclusio, et rejicitur Alcarez.*—Hinc facile est cætera membra expedire. Dico enim secundo: perseverantia temporalis quæ de facto per diuturnum tempus datur, etiam est speciale donum potestatis perseverandi, et aliquale donum perseverantiæ dici potest, licet non perfectum, quando usque ad terminum mortis non pervenit. Hæc assertio clara est ex dictis; tamen quia prædictus Theologus etiam hunc loquendi modum reprehendere videtur, illum prius declarare oportet, deinde rem ipsam. Ait igitur dictus auctor non esse admittendum tale perseverantiæ donum, *quia Concilia et Patres nullam aliam perseverantiam agnoverunt, nisi illam de qua scriptum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, ut patet ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 13, dicente: *Similiter de perseverantiæ munere de quo scriptum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit, quod aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat statuere.* Ex quo contextu colligit, Concilium per donum perseverantiæ solum intelligere illud quo usque ad finem perseveratur. Sic etiam, can. 16, dicit: *Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum*, etc. Nihilominus tamen dicimus, licet donum perseverandi usque in finem sit maxima ac præcipua perseverantia, nihilominus etiam illud quo diu in statu gratiæ duratur, et ad finem non pervenit, donum speciale esse, et alicujus perseverantiæ dici posse, licet non perfectæ. Nam D. Augustinus, in principio libri de Dono perseverantiæ, cum dixisset donum perseverantiæ esse quo usque in finem vitæ perseveratur, statim objicit: *Sed ne quisquam reluctetur et dicat: Si ex quo fidelis quisque factus est, vixit, verbi gratia, decem annos, et eorum medio tempore a fide lapsus est, nonne quinque annos perseveravit?* Et respondet: *Non contendo de verbis, si et illa tam perseverantia putatur esse dicenda, tanquam temporis sui, hanc certe, de qua nunc agimus, perseverantiam, qua in Christo perseveratur usque in finem, nullo modo habuisse dicendus, qui non perseveraverit usque in finem.* Ex quibus verbis constat agnovisse Augustinum perseverantiam illam quam nos temporalem appellavimus, et in idem redit quod ipse temporis sui illam vocat, et non rejicere illam, vel quoad rem, vel quoad vocem, sed aliam, qua usque ad finem perseveratur, tanquam scopum suæ disputationis sibi proposuisse; quod merito tanquam egregius disputator admonuit, ne incerta esset et ambigua disputatio. Veruntamen in hoc ipso, et hanc esse aliqualem perseverantiam, et verbum perseverandi de se generale esse professus est. Imo, in ipsis Christi verbis idem notari potest, non enim dixit: *Qui perseveraverit, salvus erit*, sed addidit, *usque in finem*, ut verbum *perseverandi*, quod de se latius est, restringeret. Et in eodem sensu locutum est Concilium Tridentinum. Nam quia solum de perfecto dono perseverantiæ doctrinam et definitionem tradere volebat, ideo addit semper restrictionem, dicens in cap. 13: *De perseverantiæ munere, de qua scriptum est*, etc. Nam quia perseverantiæ munus absolute dictum posset latius sumi, addidit determinationem, ut suam doctrinam restringeret. Et eodem modo in canon. 16 dixit: *Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum*, indicans esse aliud parvum (ut sic dicam) perseverantiæ donum quod non est usque in finem.

12. *Explicatur proxima conclusio.*—Quamvis autem Concilium Tridentinum de sola perseverantia usque in finem doctrinam tradere voluerit, et Augustinus illam solam ad disputandum de ipsa elegerit, non negant aliam esse aliqualem perseverantiam, nec nobis prohibent ut declaremus quale gratiæ donum illa sit. Sic ergo dicimus, licet non sit tam excellens donum, sicut aliud, nihilominus esse donum gratiæ ita speciale, ut aliquid addat ultra gratiam primæ justificationis cum ejus generalibus auxiliis, et ultra auxilium speciale quo potestas tantum ad perseverandum longo tempore confertur. Utrumque est certum et planum ex dictis. Quia hæc perseverantia temporalis includit auxilium quo potest diu perseverari, quia actus supponit potentiam; sed illud auxilium est speciale ultra gratiam habitualem cum auxiliis generalibus illi debitis, ut ostensum est; ergo hæc perseverantia aliquid addit illi gratiæ. Rursus per hoc donum non solum datur homini posse perseverare longo tempore, si velit, sed datur etiam velle et perseverare; ergo ad minimum distinguitur hoc donum a præcedenti, sicut auxilium efficax a sufficiente tantum, seu tanquam vocatio congrua a non congrua; ergo est specialius et

majus donum. Accedit quod hoc donum non in una tantum vocatione congrua consistit, sed in multis quæ per longum temporis spatium cum quadam peculiari observatione, et quasi continuatione opportunis temporibus dantur, ut lapsus gravis non interveniat nec permittatur; hoc autem providentiæ genus magnus favor est, et singulare donum; ergo.

13. *Tertia conclusio.—Opinio Valent.—Declaratur conclusio.*—Dico tertio : perseverantia per quam homo adultus pauco tempore, et per paucos actus in gratia durat, in eo tamen usque ad mortem pervenit, speciale donum gratiæ est. Contra hanc assertionem videtur sensisse Valent., in Controvers. de divina gratia, p. 3, ubi sic ait : *Ad perseverandum in gratia obtenta paulo ante mortem, doctissimi existimant abunde satis esse gratiam habitualem cum actuali, quæ ad illam obtinendam fuerit necessaria.* Sed nihilominus conclusio certa esse videtur, et præter generales locutiones Conciliorum et Patrum, illam in particulari tradit Richard. de S. Victor., tract. de Eruditio. inter homin., lib. 1, p. 1, cap. 4, dicens sine divina protectione neque ad modicum tempus posse hominem perseverare. Et idem sentiunt D. Thomas et alii Scholastici communiter, et Valent. in tom. 2, disput. 8, quæst. 1, punct. 6, § *Sed est tamen,* tacite exponit, quod prius dixerat, intelligendum esse quoad auxilia interna et supernaturalia, non vero esse excludendam specialem providentiam et protectionem quoad genus et opportunitatem mortis sine periculo peccandi. Et ratione hujus partis probatur hæc assertio statim simul cum sequenti; nunc ergo solum declaratur, supponimusque hanc durationem gratiæ, licet sit brevis temporis, merito perseverantiam appellari propter perventionem ad finem; hinc ergo duplex beneficium speciale in ea perseverantia dari potest. Unum est, quo pro illo tempore non tantum datur homini auxilium sufficiens ad non peccandum, vel ad efficiendos actus ad salutem necessarios, sed etiam datur auxilium efficax et congruum ; at hoc semper est singulare beneficium, ut supra l. 5 ostensum est; ergo ex hac parte donum hoc est speciale gratiæ donum, ultra illud quod ad justificationem est necessarium, licet non sit specialius quam ad unum vel alium actum supernaturalem, vel ad unam tentationem vincendam necessarium sit. Quod si nec una tentatio gravis, nec alicujus supernaturalis actus obligatio in eo brevi tempore occurrat, tunc ipsummet auxilium, ad talem justificationem datum, peculiarem rationem gratiæ habet, quia scilicet datum est eo tempore quo futurum est non solum efficax, sed etiam, ut ita dicam, finaliter efficax; quæ circumstantia non provenit sine Dei prædinatione et providentia speciali; et tanti momenti est, ut æterna salus ab illa pendeat; ergo ex hac etiam parte crescit hoc beneficium, estque speciale gratiæ donum.

14. *Dubitatio resoluta in priore parte.* — Sed quæres quod sit majus gratiæ auxilium , hoc, vel illud quod secundo loco explicamus, nam de primo nulla est controversia, quin alios duos omnino superet, nam simul includit omnia gratiæ beneficia quæ in illis divisa sunt. Dico ergo hoc tertium esse simpliciter majus donum gratiæ, secundum vero secundum quid posse excedere in ratione auxilii. Recolenda est distinctio data in lib. 5, posse auxilia gratiæ comparari, vel in ratione entis seu principii activi physice aut moraliter, vel in ratione beneficii magis commodi, et majoris æstimationis. Hoc ergo posteriori modo, dico, longe majus beneficium gratiæ esse perseverantiam brevissimi temporis usque ad mortem, quam sit perseverantia cujuscumque temporis, quæ ante mortem amittitur. Ita sensit Augustinus, dicto cap. 1 de Dono perseverant., dicens : *Potiusque hanc habuit unius anni fidelis, et quantum infra cogitari potest, si donec moreretur fideliter vixit, quam multorum annorum, si exiguum temporis ante mortem a fidei stabilitate defecit.* Et ratio est clara, quia gratia quæ fit in secundo perseverantiæ modo omni modo est temporalis, et re ipsa non est habitura effectum vitæ æternæ ; gratia vero tertio modo collata est æterna, et in semine continet efficaciter beatitudinem æternam, quam prior gratia solum continet sufficienter; ergo simpliciter tertia illa perseverantia est majus donum, nam, ut recte dixit D. Thomas, Rom. 8, lect. 6 : *Bonum hominis non solum consistit in quantitate charitatis, sed præcipue in perseverantia usque ad mortem.* Quod etiam ex primaria utriusque causa colligi potest, nam hæc tertia perseverantia provenit ex prædestinatione et electione efficaci, qua Deus talem hominem ad regnum æternum elegit; secunda vero non oritur ex tanto amore Dei, ut per se notum est, quia perseverantia finalis est infallibiliter conjuncta cum divina electione ad gloriam, quia neque hæc potest carere suo effectu, cum voluntas Dei efficax infallibiliter impleatur, nec ille effectus potest sine finali perseverantia obtineri,

quia solum salvatur qui usque in finem perseverat. Est ergo hæc tertia perseverantia majus donum, ideoque illa est perseverantia simpliciter, altera tantum secundum quid.

15. *Secunda pars resolutionis suadetur.* — *Evasio.* — *Præcluditur.* — *Altera solutio ejusdem evasionis.* — At vero si illa dona comparentur in entitate physica vel in ratione auxilii, quod est principium operandi physice vel moraliter, sic perseverantia temporalis diuturna potest in multis excedere perseverantiam finalem brevi temporis. Primo, in multitudine actuum bonorum, qui sunt specialia dona Dei, et consequenter etiam in multitudine auxiliorum quæ ad illos actus dantur. Secundo, in perfectione etiam ipsorum actuum, quia fieri potest ut perseverans brevi tempore solum actum attritionis habeat cum communibus actibus moralibus elemosynæ vel similibus; alius vero diu perseveraverit, plures perfectos actus dilectionis Dei exercendo, et multa pro ipso patiendo, vel austeram vitam profitendo, quod sine pluribus, et majoribus, ac efficacibus auxiliis facere non potuit. Dicunt vero aliqui perseverantiam finalem, quantumvis brevem, semper excedere in ratione auxilii, propter specialem difficultatem quæ in illo ultimo tempore vitæ occurrit, et ex multis impedimentis, tam intrinsecis quam extrinsecis, tunc occurrentibus consurgit, et sine specialissimo auxilio superari non potest. Sed respondemus imprimis hoc non posse cum fundamento universaliter affirmari, quia nulla est causa quæ necessario inducat tantam difficultatem, et contrarium videtur experientia posse constare. Nam multi peccatores, usque ad tempus ægritudinis in peccato existentes, solent tunc per sacramenta justificari cum magnis signis doloris et pœnitentiæ, et ita interdum cum magna pace, et sine ulla perturbatione, aut gravi tentatione vitam finire. Et, licet verum sit hoc esse magnum beneficium Dei sub priori consideratione spectatum, non tamen includit necessario auxilium aliquod positivum in entitate perfectius quam sint auxilia, quæ alteri in discursu vitæ ad excellentiores actus, vel ad vincendas gravissimas tentationes conferuntur. Unde ulterius dicimus quod, licet difficultates articuli mortis aliquando sint gravissimæ, etiam possunt in discursu vitæ sæpe majores occurrere, et quod ad illas vincendas majus auxilium necessarium sit, ut est occasio patienter ferendi gravissimas injurias, vel gravissima nocumenta, etc. Ac breviter optime explicatur exemplo Job, in quo fortasse major fuit difficultas perseverandi toto tempore tentationis suæ quam postea tempore mortis, et comparando auxilia prioris temporis ad auxilium quod habuit tempore mortis, fortasse illa fuerunt multo majora, et nihilominus, si habuisset priora sine illo ultimo, multo minus beneficium fuisset, quam si habuisset sola posteriora auxilia sine prioribus, quia majus illi damnum esset prius vincere omnes illas tentationes, et in eis perseverare in gratia, ac postea cadere ac damnari, quam si caruisset prioribus efficacibus auxiliis et vinceretur, postea vero resurgeret per pœnitentiam, et brevi tempore usque ad finem perseveraret. Quamvis ergo brevis perseverantia finalis simpliciter in ratione doni ac beneficii excedat, quia finalis, nihilominus, quia brevis, excedi potest a diuturna non finali, in entitate et virtute activa auxiliorum quæ includit.

16. *Quarta conclusio.* — *Impugnatio conclusionis.* — *Præoccupatio objectionis.* — Dico quarto : conservatio gratiæ usque ad mortem, etiamsi absque ulla cooperatione hominis justificati fiat, nihilominus sine speciali auxilio gratiæ, et singulari dono perseverantiæ non confertur. Hæc assertio ab aliquibus vel negata vel in dubium revocata est, quia illa conservatio vel non meretur perseverantiæ nomen, vel ad illam non est necessarium ullum auxilium, nedum speciale. Primum fit verisimile, quia perseverantia proprie significat modum liberum aut humanum perseverandi in actione aut vita inchoata, et ideo non dicitur brutum proprie perseverare in opere suo vel in modo operandi, sed perseverare dicitur qui libere potest ab eo quod inchoavit desistere. Dicit enim perseverantia constantiam oppositam mutabilitati ex libertate arbitrii creati provenienti. Ergo infantes, vel amentes, dormientes, aut similes, etiamsi in gratia durent, quia in eis a Deo physice conservatur, ipsi tamen non possunt dici perseverare in illa, quia ad illam gratiæ conservationem nihil ex parte sua libere conferunt. Et hinc sequitur, secundum se ad gratiam ille modo conservandam non esse necessarium speciale auxilium, quia nullum necessarium est præter actionem physicam conservativam gratiæ, eidemque debitam, quamdiu contrarium corrumpens non intercedit. Assumptum probatur, quia auxilium proprium gratiæ non datur nisi ad actiones liberas et aliquo modo supernaturales; sed in illo per-

severantiæ seu durationis modo tales actiones non interveniunt; ergo ad illa non est necessarium proprium gratiæ auxilium. Neque hic dicendi modus videtur contrarius illis regulis generalibus, quod solum salvantur qui perseverant usque in finem, et quod nemo perseverat sine speciali auxilio. Nam utraque potest exponi de adultis utentibus ratione pro tempore apto et habili ad perseverandum, et non perseverandum; nam verba juxta subjectam materiam intelligi debent. Sicut etiam Paulus generaliter dixit : *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Quod intelligendum necessario est de his qui sunt apti ad certandum. Nam pueri sine certamine coronabuntur. Et similiter Innocent. III, in c. *Majores*, de Baptism., de solis adultis illam generalem sententiam intelligit : *Qui non crediderit, condemnabitur.* Quia de proprio actu credendi, ut proprietas verborum postulat, illam intellexit. Sic ergo in proposito, quia perseverare in rigore proprium est adultorum, non male de illis exponitur quod dixit Christus : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, et consequenter de eisdem intelligetur canon 22 Concilii Tridentini : *Si quis dixerit justificatum sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, anathema sit.* Nam plane videtur loqui de auxiliis quæ ad operandum dantur. Unde loquitur solum de his qui perseverando propriis actibus justitiam custodiunt, ut sunt adulti. Igitur in omnibus et solis personis aptis ad proprie perseverandum, speciale auxilium erit necessarium. Denique ratio potissima D. Thomæ et Augustini, qua solet hæc necessitas probari, est difficultas operandi virtutem, et vincendi tentationes in natura lapsa; hæc autem ratio solum habet locum in his qui ratione utuntur, ut per se notum est; ergo de eisdem est sermo, quoties de perseverantia ejusque dono tractatur.

17. *Stabilitur conclusio. — Tertiæ objectionis solutio.* — His vero non obstantibus, assertio posita communiter recepta est. Et sine dubio est magis consentanea Scripturæ, et doctrinæ Conciliorum et Augustini, et communior Scholasticorum. Nam antiqui nihil in hoc inter parvulos, et adultos distinguunt, moderni vero qui hoc attigerunt ita de perseverantia sentiunt. Unde imprimis negandum non est parvulos morientes in gratia, in illa usque ad finem perseverare, nam terminis utendum est juxta communem usum sapientum in unaquaque arte, vel doctrina; omnes autem Theologi illam permanentiam integram usque ad mortem in quocumque homine viatore perseverantiam usque in finem appellant. Unde D. Thomas in locis citatis, et sæpe alias, inter proprias perseverantiæ significationes, unam esse dicit continuationem in gratia usque ad mortem, nec requirit quod hæc continuatio sit aliquo modo voluntaria vel libera personæ ita in gratia permanenti, sed solum ut sit continuatio quasi non interrupta, et quod ad talem terminum perveniatur. Augustinus etiam in toto lib. de Perseverant. illam supponit dari parvulis qui in statu gratiæ moriuntur. Imo, a cap. 9 usque ad 13 et 17, et aliis innumeris locis, maxime urget argumentum a parvulis desumptum, ut probet donum perseverantiæ speciali dono et beneplacito Dei, sine proprio hominis merito, dari. Deinde interdum adultus perseverat in gratia pro aliquo tempore sine usu aliquo libertatis suæ, ut cum dormit et aliquando non peccat sine ullo actu vel libertate, et ita perseverat pro tunc in gratia, et non sine aliquo speciali favore Dei avertentis occasiones vel motiva quæ illum ad peccandum excitare possent, et fortasse etiam inducere; ergo etiam parvuli merito dicentur perseverare, etiamsi libertatem ad perseverandum habere non possint. Accedit tandem quod, licet illi infantes non possint amittere gratiam pro illo statu seu tempore, tamen simpliciter sunt capaces illius nocumenti, quia possunt vivere usque ad illud tempus in quo gratiam libere amittant; ergo hoc satis est ut vere ac proprie perseverare dicantur, quando ad finem brevis vitæ perveniendo ab illo periculo liberantur. Nec brevitas temporis obstare potest quominus illa perseverantia dicatur, nam (ut ex Augustino supra retuli) si usque ad finem perveniat, etiamsi tantum unius anni, vel quantum infra cogitari potest, existat, vera est in Christo perseverantia.

18. *Probatur primo conclusio. — Secundo ex Augustino. — Tertio ex Philippens.* 1, *num.* 29. — Supposito ergo vero usu et sensu verborum, optime probatur assertio ex generali definitione fidei, quod justificatus sine speciali auxilio Dei in gratia perseverare non potest, quia non licet nobis ab illa regula parvulos excipere, cum etiam illi in gratia perseverent. Secundo, ait Augustinus, de Dono Perseverant., cap. 2, omnes qui quocumque casu moriuntur in Christo, donum perseverantiæ recipere; sed parvulus baptizatus qui in infantia decedit, in Christo moritur, et perseverantiam recipit; ergo dono Dei et pro-

pter Christum illam accipit. Simile argumentum sumi potest ex perseverantia Sanctorum Innocentium, applicando verba Pauli ad Philippens. primo : *Vobis donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro ipso patiamini.* Ex quibus Augustinus colligit etiam perseverantiam esse donum Dei, quia pati pro Christo ad perseverantiam pertinet. At vero de Innocentibus verissime dicitur illis donatum esse pro Christo, non solum ut in Christum crederent, sed etiam ut pro ipso paterentur; ergo illis donata est perseverantia propter Christum ; ergo fuere capaces hujus doni sine propriis actibus; ergo eadem ratione omnes infantes, qui post justificationem quocumque modo moriuntur in Christo, speciale Dei donum recipiunt. Præterea in cap. 8 eamdem universalem sententiam his verbis tradit : *Voluntate Dei stat quicumque stat;* cum enim dicit, *voluntate Dei,* de gratuita voluntate conferendi speciale beneficium loquitur aperte ; at parvuli qui moriuntur in gratia, vere dicuntur stare ; ergo voluntate et gratia Dei stant et perseverant.

19. *Quarto ex doctrina ejusdem Augustini.* — Præterea sequitur hæc veritas ex alio Augustiniano et vero dogmate de efficaci electione omnium salvandorum ante prævisa merita : nam cum hoc dono gratuitæ electionis efficacis ad gloriam conjuncta est necessario perseverantia, quia est medium necessarium ad illum finem, et ad illius electionis executionem, et ideo a divina gratia et protectione maxime pendet, juxta illud 2 ad Timoth. 2 : *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, cognovit Dominus qui sunt ejus.* Scientia, scilicet, approbationis et prædestinationis, ut in sequentibus declarat. At vero parvuli, qui moriuntur in gratia, salvantur; ergo fuerunt præelecti; ergo ex vi illius electionis ita Deus disponit tempus vitæ eorum ut infra illum terminum concluderetur, in quo illam in statu gratiæ consummarent, priusquam caderent vel ab illa deficere possent; ergo saltem ratione hujus specialis providentiæ talis perseverantia est speciale donum Dei. Unde Augustinus, dicto lib., cap. 17 : *Videte* (inquit) *a veritate quam sit alienum, negare donum Dei esse perseverantiam usque in finem, cum vitæ huic, quando voluerit, ipse det finem, quem si dat ante imminentem lapsum, facit hominem perseverare usque in finem ;* quæ ratio hominibus etiam parvulis generalis est. Imo de his subdit : *Sed mirabilior, et fidelibus evidentior largitas bonitas Dei est, quod etiam parvulis, quibus obedientia non est illius ætatis ut detur, datur hæc gratia.* Et hoc optime confirmant verba Sapient. 4 : *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius.* Ex quo loco solent hoc donum colligere Augustinus, ut dicto libr., cap. 14, et de Corrept. et grat., cap. 8, et epist. 105 et 107 ; et Prosper, carmin. de Ingratis, cap. 31, et merito, nam statim addit Sapiens : *Placita enim erat Deo anima illius, propter hoc properavit illum educere de medio iniquitatum.* Simili modo idem, lib. de Vocation. gent., cap. 22, valde urget causam parvulorum, dicens in eis ostendi hoc donum evidentius, quia non fortuito et casu in tali ætate et statu moriuntur, sed ex singulari providentia et protectione Dei, juxta illud Job. 14 : *Breves dies hominis sunt, numerus mensium ejus apud te est, constituisti terminos ejus, qui præteriri non poterunt.* In ordine igitur ad hanc specialem providentiam Dei optime intelligitur quo modo in parvulis locum habeat, ac necessarium sit perseverantiæ donum ut salventur.

20. *Fit satis dubio de parvulis.* — Et ita etiam responsum est ad peculiarem rationem dubitandi de his parvulis positam. Jam enim declaratum est quomodo vera perseverantia in eis locum habeat. Unde etiam colligimus, verba Scripturæ, quæ necessitatem perseverantiæ ad æternam salutem requirunt, etiam parvulos comprehendere, quatenus in eis locum habere potest perseverantia. Et ideo non est simile de verbis illis : *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Præsertim quia Paulus quasi in sensu composito de certantibus loquitur, verba enim ejus sunt : *Nam qui certat in agone, non coronabitur, nisi legitime certaverit.* Non ergo de omnibus, sed de his qui certant, sententiam protulit; at parvuli nondum in statu certantium constituti sunt, et ideo illos non comprehendit illa sententia, nisi, eo modo quo in Christo et per Christum solum justificati sunt, in eo et per eum pugnasse, et vicisse dicantur; vel quia eo modo, quo in agone positi sunt, vel in hoc vicerunt, quod nec impugnari potuerunt, vel si impugnati sunt ut innocentes, suo modo legitime certarunt. Atque eodem modo altera sententia : *Qui non crediderit, condemnabitur,* licet in rigore possit ad adultos limitari, nihilominus eo modo, quo parvuli credere possunt, scilicet habitu, ad eos extenditur, ut idem Innocentius III notat. In præsenti autem multo certius et proprius perseverare dicuntur us-

que ad finem, quando in gratia moriuntur, et ideo necessitas specialis auxilii ad perseverandum generaliter tradita ac definita illos etiam comprehendit. Ratio autem hujus necessitatis, quæ a Patribus ex repugnantia fomitis sumitur, vel non est adæquata, sed una ex præcipuis quæ in nobis propriam radicem hujus necessitatis ostendit; vel, quod magis placet, suo modo etiam parvulos comprehendit; nam, licet in illa ætate per fomitem non possint ad peccandum trahi, tamen in se habent incentivum peccati, a quo, si viverent, impugnarentur, vel etiam vincerentur; dum ergo rapiuntur, ne malitia vel fictio, qui sunt fructus fomitis, illos dejiciant, per donum perseverantiæ præveniuntur ne a fomite vincantur, et ita etiam in parvulis ex corruptione et inordinatione naturæ hujus gratiæ necessitas desumitur. Atque ex his solutum manet secundum argumentum in principio quæstionis positum. Primum autem et tertium postulant quæstiones in capitibus sequentibus tractandas.

CAPUT V.

QUID SIT DONUM PERSEVERANDI USQUE IN FINEM, QUIDVE ULTRA POTESTATEM PERSEVERANDI ADDAT?

1. *Donum perseverantiæ non est habitus.— Probatur primo. — Probatur secundo.* — Primum omnium supponendum est, hoc donum perseverantiæ non esse aliquem habitum. Ita docuit D. Thomas, dicta quæst. 109, art. 10, estque res per se evidentissima. Primo, quia gratia habitualis, cum omnibus habitibus virtutum et donorum quæ illam comitantur, infunditur omnibus justificatis; et tamen non omnibus infunditur donum perseverantiæ; ergo hoc donum non est habitus infusus. Major supponitur ex lib. 6; minor certissima est, quia omnes qui recipiunt hoc donum perseverantiæ, de quo tractamus, perseverant; at non omnes justi perseverant, neque omnes hoc donum recipiunt. Dices donum perseverantiæ non esse habitum veluti connaturaliter debitum gratiæ habituali, et ideo non omnibus justis infundi; nihilominus tamen esse posse quemdam habitum fidei extraordinarium, et non debitum, nec naturæ, nec habituali gratiæ, quem Deus sua libertate infundit cui et quando vult. Sed contra hoc argumentor secundo, quia talis habitus frustra et sine fundamento fingitur, cum vix possit mente concipi. Nam vel est in essentia animæ, et sic, vel non potest addere virtutem operandi distinctam a gratia; vel est in potentiis, et sic non potest non versari circa materias virtutum et donorum, et inclinare ad actus illorum. Unde non potest non esse aliqua virtus, vel donum quod distingui non potest a donis et virtutibus quæ nunc infunduntur, cum nulla ratio distinctionis excogitari possit.

2. *Tertio probatur.*— Tertio, qualiscumque fingatur talis habitus, de se potest amitti durante vita; donum autem perseverantiæ amitti non potest, teste Augustino, dicto libro, a principio; ergo. Major declaratur ex discursu ejusdem Augustini, quia donum perseverantiæ ideo amitti non potest, quia non datur integre, donec per mortem consummetur, et postea perdi non potest. Unde recte dixit Augustinus supra, capite sexto, ideo perseverantiam non posse amitti, quia justus post mortem peccare non potest. At vero habitus in uno instanti infunditur, et postea de se manet subjectus mutationi liberi arbitrii, ac proinde amissibilis est, ut libro sequenti ostendemus. Dicunt aliqui esse posse habitum determinantem potentiam ad bonum. Sed contra, quia talis habitus necessitaret illam, et sic perseverare non esset liberum, quod dici non potest, ut capite sequenti videbimus. Respondent esse posse habitum determinantem ad bonum in communi, non vero ad singulos actus, et ideo non tollere libertatem in illis, quia non inducit necessitatem quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem. Sed contra, quia hoc ipsum est nimis falsum, tum quia, seclusis privilegiis, homines prædestinati, dum perseverant, libere perseverant, etiam quoad specificationem, quia ita non transgrediuntur præcepta ut possint transgredi, et ita stant ut possint cadere, et ideo monentur ut cum metu et tremore suam salutem operentur, ut ex Scripturis admonuit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 13; tum etiam quia impossibile est solum habitum posse determinare infallibiliter, seu necessitare voluntatem ad bonum etiam in communi, quia habitus non necessitat ad actualem considerationem necessariam ad bene operandum, nec consumit aut tollit libertatem innatam voluntati humanæ ad eliciendum et suspendendum actum suum, ut iterum capite sequenti occurret.

3. *Probatur quarto.* — Quarto, est optima ratio, quia per donum perseverantiæ præser-

vatur homo ab omni gravi lapsu; hoc autem non potest facere habitus per se spectatus, nisi addatur auxilium. Quod si auxilium actuale necessarium est, illud sufficit sine habitu superaddito gratiæ et virtutum; ergo non datur tale donum per habitum superadditum. Minor quoad priorem partem probatur, tum quia habitus indiget auxilio actuali ad operandum, ut docet D. Thomas, dicta quæst. 109, art. 9, et in lib. 3 dictum est; perseverantia autem per operationem fit; ergo non potest habitus illam præstare sine auxilio actuali; tum etiam quia habitus per se spectatus non applicat voluntatem ad opus, sed potius voluntas arbitrio suo utitur habitu, cum vult. Unde quantum est ex vi cujuscumque habitus, potest voluntas non uti illo in quacumque occasione et opportunitate, ac subinde peccare, nisi aliunde per auxilium applicetur efficaciter; ergo habitus sine auxilio non sufficit. Altera vero pars, scilicet, auxilium sine habitu posse sufficere, probatur, quia per auxilium potest Deus facere ut voluntas velit, et operetur secundum omnes virtutes infusas, vel acquisitas, temporibus opportunis ac necessariis. Sed si homo faciat, perseverabit; ergo si congruum detur auxilium, satis erit sine speciali habitu. Et hic discursus probat non solum de peculiari habitu ab aliis distincto, sed etiam de quacumque intensione gratiæ vel virtutum, quia nulla quantacumque habituum gratiæ intensio ad donum perseverantiæ sufficit, quia semper de se indifferens est, et in omni occasione et opportunitate ita inclinat ut voluntas illi conformari vel subtrahi possit, nisi aliunde per actualia auxilia protegatur, et certissime inducatur. Et e converso non est necessaria talis intensio habitualis ad perseverantiam, quia si dentur auxilia actualia congrua in quocumque statu gratiæ, etiamsi valde remissa sit, perseverari potest, ut constat in parvulis, et in adultis qui per duos vel tres actus, et interdum per unam tantum contritionem remissam justificantur et salvantur. In his vero qui longo tempore perseverant, major intensio gratiæ perseverando comparatur; verumtamen etiam illa potest esse non nimis magna, et quantacumque illa tandem sit, non tam est causa perseverantiæ, quia effectus, quamvis, quia perseverantia illa successione actuum perficitur, priores actus erunt causa majoris intensionis habitus, et illa intensio aliquid conducit ad posteriores actus quibus paulatim perseveratur, simpliciter autem non est ad perseverandum necessaria.

4. *Summa præcedentis doctrinæ.* — *Multiplex perseverandi modus.* — Relinquitur ergo ut proprium donum perseverantiæ usque in finem in speciali auxilio gratiæ consistat. Addendum vero est, regulariter seu ordinarie loquendo, donum hoc non esse unum simplex, sed multiplex seu plurium collectionem. Quia perseverantia non consistit regulariter in uno actu nec in uno momento perficitur, sed in temporis duratione ac successione, in qua plures actus, vel plures effectus gratiæ ad perseverandum necessarii sunt; ergo sunt necessaria plura auxilia congrua ad illos actus seu effectus; in illorum ergo collectione donum hoc consistet. Ut autem qualis sit hæc collectio declaremus, suppono, ab instanti illius primæ justificationis, in cujus gratia perseveratur, usque ad mortem, aliquam moram temporis intercedere, quia gratia infunditur per primum sui esse, et homo moritur per primum non esse, inter quæ duo instantia aliqua mora temporis necessario interponitur. In illa autem mora variis modis perseverari potest. Primo, sine ullo actu, ut patet in parvulis, qui etiam sine proprio actu justificantur, et potest contingere in adultis, quia, licet per proprium actum justificentur, possunt postea sine novo actu perseverare, vel quia dispositio ad primam gratiam præcessit infusionem ejus, ut sæpe contingit in his qui per solam attritionem cum sacramento justificantur, et tempore quo justificantur sunt amentes, aut non actu attendunt; vel quia, licet in ipsa justificatione actu operentur, statim cessant, et usque ad mortem non peccant mortaliter sine novis actibus positivis, ut facile accidere potest. Alius vero et ordinarius modus perseverandi in adultis est exercendo plures actus virtutum, quibus peccata etiam cavent post comparatam gratiam in qua permanent, et ita usque ad mortem procedendo.

5. *Triplex corollarium.*— *Primum.*— Hinc ergo colligimus primo duo præcipue auxiliorum genera ad perseverandum tribui; quædam extrinseca, alia intrinseca dici possunt. Extrinseca voco illa quæ dantur homini ut caveat peccatum mortale, non per voluntarium actum, sed per solam carentiam actus peccaminosi. Et hujusmodi sunt illa auxilia per quæ facit Deus (ut ex Augustino supra dicebamus) ut homini non occurrant suasores ad malum, ad quod spectat, ut nullum

occurrat objectum ad malum excitans, et huc etiam pertinet naturalis oblivio præcepti affirmativi, quia, si memoriæ occurreret, forte quis per omissionem peccaret, et dum non occurrit, saltem per naturalem oblivionem vel ignorantiam invincibilem excusatur, etiamsi interim nihil boni operetur, vel etiamsi alias venialiter peccet. Et ad hunc ordinem auxiliorum pertinet illa specialis providentia Dei, qua ex certa scientia et electione permittit vel procurat homini mortem, eo tempore quo in gratia existens omnem futuram vel possibilem occasionem amittendi gratiam per mortem evitat. Quia hoc totum non fit per internam hominis illuminationem, inspirationem, vel cooperationem, sed per extrinsecam providentiam et protectionem, removendo, vel applicando causas extrinsecas, prout ad talem Dei intentionem deservire possunt. Intrinseca vero auxilia sunt quæ intellectui, aut voluntati, aliisve potentiis internis hominis divinitus infunduntur, ut actus bonos eliciat, et per illos vel affirmativa præcepta impleat, vel peccata contra negativa præcepta voluntarie et per actus positivos evitet, seu tentationes vincat; quorum auxiliorum necessitas ex dictis in 3, 4 et 5 lib. satis est per se clara.

6. *Secundum corollarium.* — Secundo, colligimus donum hoc perseverantiæ non esse ejusdem collectionis (ut sic dicam), id est, non comprehendere eadem auxilia in omnibus qui salvantur. Hoc evidens est, quia hoc donum non in omnibus habet eosdem effectus; auxilia autem dantur propter effectus, et illis proportionata conferuntur; ergo collectio auxiliorum non est æqualis in omni perseverantiæ dono. In quibusdam igitur hoc donum in solis auxiliis extrinsecis consistit, nimirum, in parvulis, qui non sunt in ea ætate capaces aliorum auxiliorum, sed per extrinsecam providentiam proteguntur, et ad finem sanctæ vitæ perducuntur. Solum potest cogitari, licet ad hanc perseverantiam non concurrant auxilia intrinseca ipsi parvulo, posse ad illam pertinere auxilia intrinseca data parentibus, vel ministris Ecclesiæ in ordine ad salutem talis parvuli. Sic enim Prosper, lib. 2 de Vocat. gent., c. 23, dicit habere parvulos hujusmodi auxilia per parentes, vel in parentibus. Verumtamen, si quis attente consideret, talia auxilia, licet sint intrinseca adulto, parvulo sunt extrinseca. Præterquam quod illa potius sunt ad primam justificationem parvulorum quam ad perseverantiam. Nam primam gratiam per ministerium et diligentiam adultorum parvuli consequuntur, et ideo sanctæ cogitationes et auxilia quibus adultis inducuntur ad baptizandum infantem, ipsi parvulo data esse censentur ut justificentur; postquam autem justificatus est, talibus auxiliis etiam per alios non indiget ut in gratia perseveret, quia sive alii bene sive male operentur, semper ipse perseverabit, si præmatura morte rapiatur. Idemque locum habet in grandioribus quoad ætatem, si, vel perpetuo amentes fuerint, vel, si aliquando habuerunt usum rationis, illa post primam justificationem usi non sunt, sive quia non potuerunt, sive quia repente rapti sunt prius quam attenderent. Ac denique idem est in omnibus qui solum perseverarunt per puram carentiam negativam peccati mortalis, post comparatam gratiam sine positivo actu voluntatis; nam omnes isti indiguerunt extrinseca protectione, non tamen internis auxiliis quæ ad bene operandum dantur, cum supponamus illos sine boni operatione post primam justificationem perseverasse. In illis autem qui bene operando peccata cavent, donum perseverantiæ auxilia intrinseca includit propter contrariam rationem. Unde etiam hæc differentia inter hæc auxilia notari potest, quod donum perseverantiæ cum solis auxiliis extrinsecis inveniri potest, ut in parvulis et aliis quos diximus. Nam, licet in illis necessarius sit influxus physicus, quo gratia conservatur, qui dici potest intrinsecus homini habenti gratiam, non tamen censetur specialis nec distinctus ab ipsa gratia, cui debitus est, seu connaturalis. At vero e contrario non invenitur donum perseverantiæ cum solis intrinsecis auxiliis sine extrinseca Dei protectione, tum quia per longum tempus non vitantur omnia peccata, moraliter loquendo, nisi intrinsecis auxiliis extrinseca conjungendo, quibus nimirum fit ut tentator vel omnino absit, vel remissius tentet, vel breviori tempore, vel ut pauciora objecta seu occasiones occurrant, aut leviora, et similia, quæ extrinsecus, et per solam ablationem causarum vel occasionum peccata impediunt; tum etiam quia, etiamsi tempus breve sit, semper est necessaria illa peculiaris providentia, qua fit ut homo tali tempore præscripto in gratia moriatur, nam ad hoc non tam voluntas hominis quam causæ naturales vel extrinsecæ concurrunt, quas Deus ita disponit vel convenire sinit, ut infallibiliter præscripto tempore, et in tali statu mors homini contingat; ergo sal-

tem hoc genus extrinsecæ protectionis cum auxiliis intrinsecis conjungendum est in his qui per proprios actus perseverant.

7. *Tertium corollarium, quod etiam secundæ tituli quæstioni respondet.* — Tertio, colligitur ex dictis quid addat hoc speciale perseverantiæ donum ultra speciale auxilium sufficiens tantum, seu dans tantum posse perseverare, non tamen actualem perseverantiam. Nam imprimis addit illam singularem providentiam qua Deus decrevit imprimis custodire hominem in hac vita donec gratiam obtineat, ut in ea mori possit, ac deinde præripere illum postquam illam obtinuit, antequam cadat; seu, quod perinde est, ita definire, ac providere vel permittere terminum vitæ ejus, ut non nisi in statu gratiæ illi eveniat. Hoc enim genus providentiæ non habet Deus cum his qui non perseverant, licet eis auxilium quo perseverare possint concedat. Præterea addere potest multa auxilia extrinseca quibus aufert pericula peccandi, vel occasiones in quibus prævidebat Deus hominem fuisse peccaturum, si occurrerent, et ipse sua speciali gratia illas evenire non permittit. Non quidem nego sæpe concedere Deum hoc genus gratiæ etiam multis, qui usque in finem perseveraturi non sunt, quia possunt aliquando similem gratiam orando impetrare; aliquando vero Deus suo arbitrio potest illam concedere propter alia consilia voluntatis suæ, licet electi non sint nec finaliter perseveraturi; nihil enim hoc repugnat et multis congruentibus rationibus fieri potest. Nihilominus certius est hoc genus auxilii concedi perseverantibus, præsertim quando diu, et constanter, ac sine interruptione per aliquem lapsum usque ad mortem perseverant. Et præterea quando hæc gratia datur perseveraturis, maxime datur in eis occasionibus in quibus lapsus vitam æternam impediret, ut in fine vitæ ac mortis articulo, quia eis datur ex intentione efficaci perseverantiæ eorum, quod in aliis non perseverantibus locum non habet.

8. *Efficacia perseveranti additur supra posse.* — Denique quando perseverantia fit per actus hominis perseverantis, addit supra potestatem perseverandi congruentiam et efficaciam auxiliorum. Nam, licet ei qui perseverare potest, non tamen est perseveraturus, multa auxilia efficacia dentur, quibus sæpe sancte operatur et peccata evitat, non tamen dantur ei omnia auxilia efficacia quæ illi in præscientia divina ad perseverandum usque in finem necessaria essent. Alteri vero, cui Deus vult perseverantiam donare, illa præparat efficacia auxilia quibus præscit usque in finem perseveraturum. Et hæc est magna gratia in quocumque auxilio efficaci collato cum sufficiente. Unde est longe maxima in collectione omnium auxiliorum quibus infallibiliter usque in finem perseverandum est, sive illa sint numero plura vel pauciora, aut in entitate physica magna vel minora, ut supra dixi. Quamvis ipsa dona perseverantiæ usque in finem inter se comparando, sine dubio excellentius donum et majus beneficium est, quando hæc auxilia ad plures et meliores actus, ac denique ad moriendum in majori gratia efficaciora sunt. Statim vero inquirendum occurrit quid addat hoc auxilium efficax ad perseverandum supra auxilium tantum sufficiens ad perseverandum. Sed hæc quæstio coincidit cum illa quæ in libro 3 fuse discussa est. Unde qui docent auxilium efficax addere auxilium physice prædeterminans ex parte Dei, consequenter dicunt donum perseverantiæ addere simile auxilium, vel potius cumulum talium auxiliorum, et multitudinem eorum proportionatam modo perseverantiæ, scilicet per longius aut brevius tempus, aut per plures vel pauciores, aut etiam per unum actum. Nos vero consequenter et cum eadem proportione sentimus donum perseverantiæ addere congruentiam vocationis, aut vocationum plurium, aut pauciorum, juxta perseverantiæ diuturnitatem et perfectionem. Atque ita plane illud exponit Augustinus, in quæstione secunda ad Simplician., et libr. de Dono perseverant., capit. octavo et nono.

CAPUT VI.

UTRUM DONUM PERSEVERANTIÆ SIT EJUSDEM RATIONIS IN OMNIBUS, VEL ALIQUAM PARTITIONEM SEU DIVERSITATEM ADMITTAT?

1. *Alvarez opinio.* — Hanc quæstionem attigit P. Alvarez, disp. 107, et refert opinionem distinguentem duplex perseverantiæ donum: unum, quo aliqui justi ita proteguntur, et præveniuntur, ut indeclinabiliter perseverent, ut fuit datum Apostolis et aliis in gratia confirmatis; aliud vero esse donum quo Deus solum dat homini perseverare, si velit, quod potius est posse perseverare, si velit, quod commune est omnibus justis, licet in quibusdam habeat effectum, et non in aliis, pro innata voluntate. Ex qua distinctione (inquit ille

auctor, num. 9) sequitur donum perseverantiæ non esse ejusdem rationis in omnibus, quia potentia et actus diversæ rationis sunt; illa vero dona ita comparantur, ut unum det tantum posse, aliud det actum. Ipse autem putat assertionem hanc, quod donum perseverantiæ non sit ejusdem rationis in omnibus, esse novam, et in Patribus et Theologis non inventam, imo eorum sensui repugnantem; et coincidere cum sententia Catherini, distinguentis duos ordines salvandorum, unum, præelectorum ante prævisa merita, alium, eorum qui propter prævisa merita admittuntur ad regnum; nam his duobus ordinibus videntur duo illa dona perseverantiæ respondere. Prius, dans indeclinabilem potestatem perseverandi ordini præelectorum; alterum, dans solam potestatem perseverandi, si velit, ordini posteriori eorum qui suo bono usu auxiliorum sine præelectione salvantur.

2. *Nonnulla supponuntur. — Conclusio.* — Nos vero imprimis supponimus ex dictis, interrogationem factam solum fieri de illo dono perseverantiæ, quo salvatur et perseverat qui illud recipit. Jam enim diximus auxilium quo solum datur posse perseverare sine actu, licet revera donum gratiæ sit, non tamen dici vere ac proprie perseverantiæ donum, quia perseverantia actum dicit, non potestatem. Unde fit, et tanquam certum supponimus, donum perseverantiæ usque ad finem non solum non dari omnibus justis, sed nec etiam dari omnibus diu perseverantibus, quia non omnes, multo tempore in gratia constanter permanentes, in gratia perseverant usque ad mortem, ut notum est. Igitur singulare illud donum perseverantiæ usque in finem, illis omnibus et solis justis qui cum effectu salvantur donatur, juxta illud : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Deinde supponimus omnes salvandos esse prædestinatos ante præscientiam absolutam meritorum in eis futurorum; imo omnes etiam fuisse ante eamdem præscientiam efficaciter dilectos, et electos a Deo ad gloriam. Ex quibus duabus assertionibus primam ut certam, secundam ut probabiliorem supponimus; illas vero non amplius probamus, quia ad hunc locum non pertinent, et quia in superioribus lib. 5 tractatæ sunt, et ex professo in lib. 2 de Prædestin. Hinc ergo concludimus donum perseverantiæ, sicut est proprium salvandorum, ita etiam esse proprium prædestinatorum et præelectorum.

3. *Asserimus.* — Tertio, hinc etiam pro certo habemus, cum Augustino, donum hoc perseverantiæ non solum dare posse, sed etiam velle perseverare in his, quia sua voluntate perseverant. Quia non solum dat posse, sed etiam facere seu perseverare, ut prius diximus; sed illud facere non nisi voluntate fit; ergo ut det facere, necesse est ut det velle, non qualecumque, sed absolutum et efficax. Explicatur amplius, nam dupliciter intelligi potest hoc velle perseverare : uno modo, ut sit unus actus particularis habens pro objecto ipsum perseverare generatim, seu confuse et absolute sumptum. Et hoc velle magis necessarium esse solet ad primam justificationem quam ad perseverandum in justitia jam obtenta. Nam ad justificationem a peccato in adultis, necessarium est propositum absolutum non peccandi de cætero, quod perinde est ac propositum perseverandi. Post gratiam vero obtentam, ille actus non est per se ac simpliciter necessarius ad perseverandum, quia si in singulis occasionibus quis velit efficaciter cavere peccatum, et occurrens præceptum servare, et in omnibus successive et continue id faciat, perseverabit, etiamsi non habeat illum actum universalem. Et juxta hoc, cum velle perseverare dicitur esse necessarium ad perseverandum, sumitur pro omni velle particulari, quo actu perseveratur partialiter (ut sic dicam) per unumquodque velle particularis observationis alicujus præcepti, integre per omnia simul in discursu vitæ occurrentia. Ostendimus autem donum perseverantiæ includere omnia auxilia necessaria, ut quis cum effectu velit in omni occasione præceptum occurrens servare ; ergo donum perseverantiæ dat velle perseverare, quatenus ad perseverandum necessarium est. Imo, si sub perseverantia includamus intrinsecum initium ejus quod a justificatione sumitur, etiam in his qui voluntate sua justificantur, donum perseverantiæ includit auxilium dans voluntatem nunquam peccandi ad justificationem necessariam, quia Deus etiam in justificatione dat ipsum velle, ut in lib. 5 ostensum est. Quod si illa voluntas seu propositum efficax post justificationem iterum atque iterum fiat ut utilissimum ad perseverandum, vel ut in aliqua occasione necessarium, semper orietur ex auxilio dante ipsum velle, quia non potest fieri sine vocatione efficaci, vocatio autem efficax dat velle, ut in libr. 5 declaratum est. Unde etiam concluditur generalis ratio, quia omne auxilium efficax dat velle; sed donum hoc perseverantiæ est au-

xilium efficax, seu potius est congrua successio auxiliorum efficacium; ergo dat velle perseverare modo explicato.

4. *Conclusio præcedentis doctrinæ de perseverantia finali.* — Unde concludimus donum perseverandi usque ad finem per proprios actus semper includere prævenientia auxilia, quibus homo indeclinabiliter ducitur et agitur divina gratia ut infallibiliter perseveret. Quæ fere sub his terminis est expressa sententia Augustini, libr. de Corrept. et grat., cap. 11 et 12, quam male tulerunt Semipelagiani, ut constat ex epistolis Hilarii et Prosperi ad Augustinum. Et nihilominus Augustinus eam semper constanter docuit, lib. de Prædest. Sanct. et de Dono persever., cap. 6, 7 et sequentibus. Et sequitur manifeste ex principiis positis, nam auxilium efficax præveniens agit et ducit voluntatem, ita ut indeclinabiliter seu infallibiliter se duci sinat, et consentiat, ac velit; hac enim ratione dicitur dare ipsum velle, ut lib. 5 dictum est; sed donum perseverantiæ in hujusmodi auxilio vel auxiliis consistit, ut jam declaravimus; ergo hoc donum includit talia auxilia, idque generaliter convenit omni tali dono. Neque potest in hoc differentiam inter dona constituere, nisi qui tam prædeterminationem physicam, quam scientiam conditionatam, et divinam prædestinationem ante præscientiam absolutam meritorum negaverit. Nam qui ponunt prædeterminationem physicam ut necessariam ad bonum velle voluntatis, consequenter et a fortiori dicent per donum perseverantiæ duci indeclinabiliter et infallibiliter voluntatem. Sed hunc modum non probamus, tum quia juxta illum non solum infallibiliter et indeclinabiliter, sed etiam inevitabiliter et necessitate quadam absoluta perseverabit qui perseverat; tum etiam quia non minori necessitate non perseverabit qui non perseverat, quia indeclinabiliter et inevitabiliter ducetur ad actus quibus non perseveratur; tum denique quia sine tali dono nullus habebit auxilium sufficiens ad perseverandum. Quæ tria ita possunt in hoc dono urgeri, sicut de auxilio efficaci in genere tractata sunt.

5. *Respondetur primo argumento cap. 4 præcedentis. — Falsa sententia. — Responsio ad primam tituli quæstionem.* — Qui vero scientiam Dei futurorum sub conditione admittunt, facile intelligunt ac defendunt, omnes salvandos prædestinari vel eligi a Deo ad gloriam ante præscientiam absolutam meritorum, et consequenter gratuita voluntate Dei omnibus et singulis, qui de facto perseverant, præparasse Deum, donum quo infallibiliter et indeclinabiliter perseverarent, ipsis etiam se libere ad perseverandum determinantibus sine physica prædeterminatione extrinsecus proveniente. Quæ omnia ex lib. 5 facilia sunt, neque amplius illa explicare vel probare oportet. Et ita solvendum est argumentum primum, in cap. 4 relictum; solum enim probat donum perseverantiæ non addere auxilia prædeterminantia ex se seu physica; non tamen obstat quominus addat congruentiam auxiliorum, quæ necessaria est ad pie vivendum, non necessitate absoluta seu divisa, sed composita, propter ordinem ad cooperationem liberam voluntatis sub conditione prævisam, ut in lib. 5 late dictum est. At vero si qui sunt qui et physicam prædeterminationem abnegent, et scientiam conditionatam non assequantur, necesse est ut alium modum divinæ electionis, et providentiæ, ac prædestinationis circa salvandos sibi confingant, et consequenter quod alium modum donandi perseverantiam finalem excogitent. Sed illam sententiam tanquam falsam omittimus; qua vero censura digna sit, nec nostrum est hoc tempore definire, neque ad hunc locum pertinet, sed in materia de Prædestinatione tractandum est, ubi etiam expenduntur rationes quæ ab aliquibus fiunt, ut Pelagianæ hæresis illam insimulent. Illa ergo sententia omissa, quoad illa omnia quæ attigimus, donum perseverantiæ ejusdem rationis est in omnibus prædestinatis, electis, et salvandis, scilicet, quia omnibus dat non solum posse, sed etiam velle, ac facere, seu perseverare usque in finem, et ita dat ut antecedenter habeat hanc efficaciam, prout manat ex proposito efficaci voluntatis Dei salvandi homines per tale medium, scilicet, conservando illos in gratia indeclinabiliter pro tali vel tanto tempore usque ad mortem.

6. *Multiplex perseverantiæ concedendæ modus.* — Nihilominus tamen sub aliis respectibus et rationibus potest aliqua varietas in hoc dono perseverantiæ considerari, ratione cujus vere dici possit non omne donum perseverantiæ esse omnino ejusdem rationis; nam, ex parte effectuum, quoddam donum perseverantiæ dat voluntarie perseverare, aliud non voluntarie, sed quasi naturaliter seu necessario. Prior modus conceditur adultis, ratione utentibus, qui per bona opera perseverant. Posterior conceditur parvulis, perpetuo amentibus, et aliis etiam adultis qui-

bus post aliquam justificationem primam mors ita prædefinita est, ut sine ullo novo actu libero voluntatis illis eveniat. Quibus dici poterit voluntaria perseverantia quasi objective, ratione propositi non amplius peccandi, quod in sua justificatione habuerunt, non tamen active, ut nunc loquimur, quia non sua voluntate perseverarunt, sed per extrinsecam providentiam, ipsis nihil cooperantibus, in gratia usque ad mortem conservati sunt. Unde etiam distingui potest donum perseverantiæ, nam quoddam dat posse, velle et perseverare, aliud vero dat tantum perseverare, non posse neque velle. Primum invenitur in his qui volentes perseverant, ut jam declaratum est; secundum autem invenitur in his qui perseverant non volentes, quia vel propriæ voluntatis non sunt capaces, vel eis tempus et locus ad utendum propria voluntate non conceditur. Isti enim licet habeant potestatem quasi passivam ad perseverandum, illam non habent ex dono perseverantiæ, sed ex vi solius gratiæ habitualis illam habent, quatenus gratia de se perpetua est, nisi a contrario excludatur. Illud autem posse activum quod per auxilia gratiæ dari solet, istis non datur, quia vel absolute non sunt capaces, vel saltem non sunt pro tempore et loco in quo ad nullam piam cogitationem excitantur, et sine illa in gratia moriuntur, ut in multis violentis mortibus evenire potest. Et ideo istis etiam non datur velle perseverare modo explicato, quia ad sic perseverandum necessarium non est, imo nec possibile, supposito tali statu vel dispositione subjecti. Datur autem illis perseverare, quia veluti passive, vel per solam remotionem extrinsecam impedimentorum confertur.

7. *Dona perseverantiæ diversa sunt etiam in entitate.* — Quare necesse est ut hæc dona perseverantiæ aliquo modo diversarum rationum sint, etiam in suis entitatibus, (ut sic dicam). Nam donum illud quod dat velle, intrinsecum et reale donum est, ponens in homine perseverante divinas illuminationes, inspirationes, seu vocationes congruas; aliud vero donum nihil reale aut positivum ponit in perseverante præter gratiam habitualem, et influxum conservativum ejus, qui, ut sæpe dixi, non pertinet ad specialia auxilia in ordine gratiæ, et ideo potius supponitur ad perseverantiæ donum quam illi annumeretur; nam ille influxus communis est omnibus existentibus in gratia, et donum perseverantiæ ad hoc datur ut illa conservatio gratiæ duret et non auferatur. Et hoc etiam suadet secundum argumentum in capit. 4 relictum. Probat enim auxilium internæ inspirationis et illuminationis, non omnibus qui usque ad finem perseverant esse necessarium, sed aliquibus donum divinæ protectionis sufficere, et ita posse secundum hanc considerationem hæc dona distingui. Unde fit etiam ut donum perseverantiæ distingui possit secundum diversam supernaturalitatem. Nam quoddam esse potest in substantia mere naturale, ut est illud quod sine ullo actu perseverantis hominis suum consequitur effectum per solam ablationem occasionum peccandi, præveniendo etiam tempus mortis, vel usum rationis auferendo, vel ut hæc fiant permittendo, nam ista omnia possunt a Deo fieri sine productione alicujus entis supernaturalis, per solam providentiam specialem in ordine supernaturali, quæ, ordinata ad finem consequendæ salutis æternæ, magnum est gratiæ beneficium. Imo, etiam potest quis aliquo tempore perseverare per actus liberos suæ voluntatis sine novo dono, vel auxilio supernaturali in substantia, sed tantum in modo. Ut si infra illud tempus pro quo justus perseverat, non occurrat illi necessitas exercendi actus in substantia supernaturales, aut præcepta pro eo tempore ad illos obligantia; occurrant autem naturalia præcepta quæ necesse sit implere ad peseverandum in gratia; tunc enim donum perseverantiæ compleri potest per auxilia specialia ordinis naturalis, quæ sufficiant ad actus morales ordinis naturalis, quibus talia præcepta, implentur. At vero quando præcepta, quæ servanda occurrunt, sunt de actibus in suo esse supernaturalibus, ut fidei, charitatis, etc., vel quando, licet moralia sint, cum talibus circumstantiis et tentationibus occurrunt, ut sine fidei vel charitatis juvamine moraliter servari non possint, tunc donum perseverantiæ, saltem ex parte, supernaturale erit in suo esse, quia talia sunt auxilia quæ ad hujusmodi actus necessaria sunt, ut in lib. 3 diximus.

8. *Donum prædictum in ratione gratuiti diversimode se habet.* — Addo præterea, si hoc donum perseverantiæ in ratione doni gratuiti consideretur, sub eo respectu non esse ejusdem omnino rationis in omnibus. Nam quoddam donum ita est gratuitum, ut non solum præparatio ejus omnino gratuita fuerit, sed etiam collatio. Hujusmodi enim est illud quod datur infantibus et aliis, in qui-

bus nullum meritum talis doni præcedere potest, ut sunt infantes, et perpetuo amentes; vel certe non præcedit, ut in his adultis qui paulo post primam justificationem sine novo actu libero moriuntur. Hoc autem intelligendum est respectu ejus cui tale donum confertur, nam respectu alterius non repugnat tale donum dari alicui ex impetratione, vel merito de congruo alterius, ut in lib. 12 dicemus. At vero donum quod ad perseverandum per proprios actus datur, licet sit gratuitum omnino in divina præparatione, quia hoc pertinet ad ordinationem divinæ prædestinationis, quæ omnino gratuita est, et in collatione sit etiam gratuitum simpliciter respectu liberi arbitrii pure spectati, et sit etiam gratuitum, ut opponitur justitiæ meriti de condigno, non tamen semper ita gratis datur, quin ex aliquo merito de congruo vel impetratorio dari possit, vel totum, vel saltem quoad aliqua ejus auxilia. Sic enim Augustinus, libr. de Dono persever., c. 6, cum retulisset sententiam Semipelagianorum dicentium non esse ita perseverantiam prædicandam, *ut non vel suppliciter emereri, vel amitti contumaciter possit,* respondet Augustinus, primum concedendo, et secundum negando: *Hoc enim donum* (ait) *suppliciter emereri potest, sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest.* Et omissa hac posteriori parte, ex his quæ ibi dicit de impetratione hujus doni, prior pars aperte confirmatur, et in libro 12 probanda est latius. Nunc satis est hoc non repugnare huic dono, eo quod speciale sit et ex gratia, quia illud qualecumque meritum ejus in gratia fundatum est, nec etiam repugnat divinæ prædestinationi, nam multa omnino gratis, et sine ullo motivo ex parte hominis in æternitate prædestinantur, quæ in tempore non sine aliqua ratione prævia ex parte hominis conferuntur, ut ex propria materia manifestum est.

9. *Duplex in adultis perseverantiæ donum distinguitur. — Impugnatur Alvarez relatus, num.* 1. — Ultimo, potest optime distingui etiam in adultis per proprios actus perseverantibus duplex donum perseverantiæ: unum, quo aliqui confirmantur in gratia; et aliud, quo perseverantiam sine confirmatione in gratia nonnulli, imo plerique accipiunt. Probatur distinctio, quia certum est Apostolos a die Pentecostes, et Paulum fortasse a die conversionis suæ, fuisse confirmatos, et de omnibus in utero sanctificatis idem sentit Gab. in 2, d. 20, a. 2, et de sancto Joseph idem sentit Gerson. in serm. de Nativit. Mariæ, alphab. 59, litt. R et S, et sequitur Ekius, de Prædest., centur. 3, in princip. Estque probabile et verisimile etiam aliquos alios eximiæ sanctitatis viros fuisse pro aliquo tempore in gratia confirmatos. Unde fit consequens per illud idem donum confirmationis perseverantiam in gratia recepisse; nam confirmatus in gratia, pro tempore pro quo confirmatus est, non peccat; qui autem non peccat, perseverat; ergo qui recipit donum confirmationis in gratia, per illud ipsum donum a fortiori perseverantiam recipit. At vero e contrario non omnes qui perseverant, recipiunt donum confirmationis in gratia; ergo donum perseverantiæ quod recipiunt est alterius modi vel rationis, ab altero quod confirmatis donatur. Quæ autem, et qualis, vel quanta sit hæc diversitas, in alio capite inquiremus, quia longiori sermone indiget. Sine causa igitur negat dictus auctor posse in prædestinatis distingui hoc modo duplex donum perseverantiæ: unum, quod solum Apostolis et aliquibus excellentioribus sanctis, aliud quod cæteris prædestinatis conceditur. Falsumque est hanc distinctionem in Sanctis Patribus non reperiri, vel formaliter vel æquivalenter. Quid enim frequentius docent Patres, et maxime Scholastici, quam dari aliquos electos qui in hac vita, vel tota, vel magna ex parte, confirmantur in gratia? Simul autem docent illud esse singulare donum, quod non omnibus justis qui salvantur conceditur, in quo satis significant esse illud donum distinctum a dono perseverantiæ sine quo nemo salvatur; ergo in hac doctrina evidenter illa distinctio duplicis doni perseverantiæ continetur: unum, quod tantum est perseverantiæ donum (ut sic dicam); aliud, quod non est tantum perseverantiæ, sed etiam confirmationis beneficium; et hoc paucorum est, illud cæterorum prædestinatorum.

10. *Non eadem hæc et Catherini distinctio. — Illatio Alvarez solvitur.* — Neque vero distinctio hæc similitudinem, vel affinitatem, aut umbram habet distinctionis Catherini. Nam ille ita distinguit salvandos in duas classes, ut in una constituat solos præelectos ante prævisa merita, quos solos vocat prædestinatos, et in non magno numero esse sentit; in alio vero reliquam turbam salvandorum collocat, et illos dicit non esse præelectos, et ideo nec prædestinatos vocat, nec ordinatos ad gloriam per media ex parte Dei efficacia seu infallibilia. Hæc autem doctrina, quam

nos etiam valde reprobamus, cum hac ultima distinctione a nobis proposita nullo modo connexa est. Quia non solum confirmationis donum, sed etiam solius perseverantiæ finalis solis prædestinatis, et propriissime electis conferri censemus. Et præterea optime potest illud donum dari ut efficax medium et infallibile ex parte Dei, ut suam electionem efficacem exequatur, etiamsi non attingat illam perfectionem quam donum confirmationis in gratia singulariter habet; ergo ex distinctione talium donorum nullo modo sequitur altera distinctio in modo electionis vel prædestinationis divinæ. Denique quod ulterius infert dictus auctor, sequi donum perseverantiæ non esse ejusdem rationis in omnibus, si intelligatur consequens, non esse ejusdem rationis quoad hoc ut unum det tantum *posse*, aliud etiam *velle*, negatur sequela, quia non solum confirmatio in gratia, sed etiam aliud donum, quod illum gradum non attingit, dat posse et velle, ut ostensum est. Illatio ergo in hoc sensu facta non procedit contra conclusionem quæ solum fuerat de distinctione doni confirmatorum, et doni quod sine confirmatione perseverantiam præbet. Si autem sequela procedat contra hunc modum distinctionis, optima erit illatio; negamus tamen esse contra communem Sanctorum consensum, in hoc sensu dicere donum perseverantiæ non esse ejusdem rationis in omnibus electis; jam enim ostensum est quomodo in communi Patrum doctrina hoc sit fundatum. Imo addere possumus etiam in ipso dono confirmationis varietatem inveniri. Nam excellentius donum perseverantiæ et confirmationis datum est Beatissimæ Virgini quam cæteris confirmatis, nam illa in omni bono confirmata est, ita ut etiam a venialibus fuerit præservata; alii vero solum a mortalibus; quæ differentia sine magno excessu perfectionis in dono confirmationis et protectionis Virgini collato esse non potuit. De quo iterum in c. 8 sermo occurret.

CAPUT VII.

UTRUM PERSEVERANTIÆ DONUM EX LIBERO ARBITRIO RECIPIENTIS PENDEAT?

1. *Alvarez opinio. — Primum fundamentum. — Secundum. —* Hanc quæstionem fuse tractat P. Alvarez, disput. 105, ubi valde exagitat eos qui dicunt efficaciam doni perseverantiæ ex libera hominis cooperatione dependere, quia sine illa rationem doni perseverantiæ non haberet. Itaque opinio ejus est donum perseverantiæ in sua efficacia nullo modo dependere a cooperatione liberi arbitrii, etiam ut a conditione vel sub quacumque alia ratione. Movetur sequentibus testimoniis et rationibus. Primo, quia donum perseverantiæ non potest esse nisi a Deo, ut docet Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 13; ergo non pendet a libero arbitrio. Probatur consequentia, quia alias posset aliunde haberi quam a Deo solo. Secundo, quia aliud est perseverare, aliud donum perseverantiæ; comparantur enim sicut actus secundus et principium ejus, nam perseverare fit per actus hominis qui prodeunt a dono perseverantiæ; ergo, licet perseverare pendeat a libero arbitrio, nihilominus ipsum perseverantiæ donum, quod a solo Deo infunditur, præveniendo ipsum liberum arbitrium, non potest ab illo pendere. Probatur consequentia, quia causa non pendet ab effectu, nec prius a posteriori; sed donum hoc est causa perseverandi, et prævenit liberum arbitrium ut perseveret, nam ad auxilia prævenientia pertinet; ergo.

2. *Tertium fundamentum.* — Tertio, donum perseverantiæ tale est ut contumaci hominis voluntate amitti non possit; ergo neque ipsum neque efficacia ejus pendet a libero arbitrio. Antecedens est Augustini, de Dono perseverant, c. 1 et 6 ac multis sequentibus, et lib. de Corrept. et grat., capite 12, idem dixerat. Contra quam sententiam insurrexerunt Massilienses, dicentes, *quidquid donatur prædestinatis posse ab eis propria voluntate vel amitti, vel retineri,* ut refert Hilarius, in epist. ad Augustinum, et nihilominus ab Augustino refelluntur. Idemque sentiebat Vitalis, quem idem Augustinus reprehendit, epist. 107 ad ipsum. Et probari facile potest ex distinctione inter hoc donum et illud quod non dat perseverare, sed tantum posse. Sequela vero probatur, quia si hoc donum in sua efficacia a libertate hominis penderet, posset non habere effectum, si homo vellet. Unde addit Hilarius, in dicta epistola contra Massilienses: *Falsum dixissent, si putarent verum, eam quosdam perseverantiam percepisse, ut nisi perseverantes esse non possent.*

3. *Quartum fundamentum.* — Quarto, quia donum perseverantiæ tale est, *ut det homini habere in fide* (viva) *liberrimam, fortissimam et invictissimam voluntatem;* ergo efficacia ejus non pendet a libera voluntate. Antece-

dens est August., lib. de Corrept. et grat., ubi illud probat ex verbis Christi, Luc. 22 : *Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua*, sic ea inducens : *An audebis dicere, etiam rogante Christo, ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse, si Petrus eam deficere voluisset, id est, si eam usque in finem perseverare noluisset? Quasi aliud Petrus ullo modo vellet quam pro illo Christus rogasset, ut vellet?* In quibus verbis sentit Augustinus, tale esse perseverandi donum, ut non possit voluntas aliud velle quam quod ipsum donum facit velle. Et eamdem doctrinam repetit Augustinus, in c. 12, ubi specialiter notanda sunt illa verba: *Christo sic eos ponente* (scilicet, Apostolos) *ut eant, et fructum afferant, et fructus eorum maneat, quis audeat dicere: Forsitan non manebunt*, et infra: *Ipse dat perseverantiam, qui statuere potens est eos qui stant, ut perseverantissime stent, vel restituere qui ceciderunt.* Consequentia vero probatur eodem modo quo probata est in argumento præcedenti, quia quod pendet a libero arbitrio potest ab illo impediri.

4. *Quintum fundamentum. — Sextum.* — Quinto, quia alias, si hoc donum a nostra voluntate penderet, gratia ejus non regeret ac duceret voluntatem, sed potius esset pedissequa liberæ voluntatis, et ita gratia hujus magni doni subjiceretur voluntati, et obedientiæ humanæ, et non subjiceret sibi humanam voluntatem, quod videtur in Concilio Arausicano damnatum, et ab Augustino frequentissime. Sexto, quia si hoc donum perseverantiæ proprium prædestinatorum a libero arbitrio penderet, non daret illis perseverare, sed tantum posse, ita ut ipsum perseverare pendeat a libero arbitrio; quod si non perseverant, ex culpa illorum procedat. Consequens est falsum, quia alias non esset excellentius perseverantiæ donum quod nunc datur prædestinatis, quam illud quod Adamo in statu innocentiæ datum est, contra Augustinum, dicto c. 11, de Corrept. et grat.

5. *Exponitur quæstio præsens. — Supponendum primo.* — Hæc quæstio eamdem difficultatem attingit, quæ supra de auxilio efficaci tractata est ; tamen quia in hoc dono peculiariter urgetur ab auctoribus physicæ prædeterminationis, necessarium visum est doctrinam superius datam ad hoc donum dilucide et breviter applicare, et ob eamdem causam præcedentia argumenta ut distincta proposui, quamvis omnia unum sint, quia ita fere proponuntur a dicto Theologo, et ne videamur aliquam difficultatem subterfugere. Ante omnia vero ea in quibus convenimus separanda sunt, ut punctum controversiæ attingamus. Et inprimis suppono hic non esse quæstionem de illa perseverantia quæ sine actibus hominis perseverantis obtinetur, nec de dono per quod præstatur. Nam illud sine dubio non pendet a libero arbitrio, neque in suo esse, qualecumque illud sit, quia non fit effective ab homine, sed a solo Deo, seu ab ejus protectione extrinseca, ut declaravi; neque quoad illius donationem vel collationem, quia non datur propter aliquam dispositionem liberam recipientis; nec denique quoad ipsum perseverare actualiter, quia hoc non fit in his personis per actus positivos, nedum liberos, sed fit per solam carentiam seu negationem novæ culpæ, quæ in eis libera non est, ut declaravi. Quæstio ergo est de dono quo perseverat justus adultus per proprios actus.

6. *Supponendum secundo.*— De quo supponimus secundo ut certum, donum hoc non tollere libertatem in illis actibus per quos perseveratur. Ita docet dictus auctor in sua conclus. 3, et optime probatur ex illo Ecclesiast. 11 : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus;* nam sine dubio hoc maxime de perseverantia dictum est; ergo donum perseverantiæ non aufert ab illo peccandi libertatem. Ideoque merito dixit Prosper, libro secundo de Vocat. gent., capit. 27, in principio, quod Deus, *ad obediendum sibi ipsum velle sic donat, ut etiam a perseveraturis illam potestatem, quæ potest nolle, non auferat.* Denique eadem est ratio de hoc dono et de quocumque speciali auxilio efficaci præveniente, quia hoc donum non est nisi cumulus talium auxiliorum, ut explicatum est.

7. *Tandem supponenda est quadruplex hujus doni distinctio. — Assertio prima hac in dubitatione.*— Tertio, tria vel quatuor sunt in hoc dono distinguenda : unum est substantia seu entitas illius, prout in nobis physice fit; secundum est collatio illius, quatenus aliquo morali modo potest a nobis pendere; tertium est efficacia illius, quam subdistinguere possumus, et in hoc tertio loco efficaciam in actu primo intelligere, quæ non est nisi virtus activa ipsius doni, et quarto loco ponere efficaciam in actu secundo, quæ est actualis influxus in actum quo homo perseverat. Unde possumus etiam addere ipsum effectum talis doni, qui est actu perseverare, et proprie dicitur perseverantia ipsa actualis. Igitur de primo istorum nulla est controversia. Nam

certum est tale donum non pendere physice a nostra voluntate, ut liberum arbitrium est. Hoc enim convincit ratio illa, quod hoc donum pertinet ad prævenientia auxilia quæ Deus facit in nobis sine nobis libere cooperantibus. Dixi autem *ut liberum arbitrium est*, quia, sicut auxilium efficax præveniens et internum non fit in nobis nisi physice efficientibus, quamvis non libere, ita hoc donum, cum non sit nisi quædam collectio seu ordinata successio talium auxiliorum, licet non pendeat a voluntate ut libere operante, pendet nihilominus ab illa et intellectu, ut physice influentibus, utique respective, et cum distributione accommoda; nam hoc donum actus intellectus et motus voluntatis includit, et ita illi ab intellectu, isti a voluntate physice pendent, quia vitales actus sunt, licet non libere, sed modo naturali in eis et ab eis fiant.

8. *Assertio secunda.* — Deinde de tertio, id est, de efficacia in actu primo talis doni, convenimus non habere illam a libero arbitrio, nec quoad hoc ab illo pendere. Quod probant aliqua ex argumentis factis, ut respondendo dicam, et ex præcedenti puncto est manifestum. Quia hæc efficacia seu activitas, ut cum minori æquivocatione loquamur, non est aliquid distinctum a substantia talis doni, et quamvis a nobis possit illa activitas considerari, ut proprietas talis entitatis, erit distinctio rationis, non rei; et ideo non aliunde habet tale donum activitatem suam, quam unde habet substantiam et entitatem suam; sicut ergo in entitate non pendet a libero arbitrio, ita nec in ipsa activitate in actu primo. Habet ergo illam effective a Deo principaliter efficiente, et a potentiis nostris, eo modo quo ab illis fit; formaliter vero ex se et natura sua talem habet activitatem, quæ etiam secundum rationem considerari potest a tali entitate intrinsece resultans. Speciali vero modo dicitur hoc donum quoad hæc duo a solo Deo pendere, quia et ipse solus est principalis causa ejus, utiturque nostris potentiis tanquam instrumentis ad illud infundendum, sicut de auxiliis gratiæ generatim dictum est; et pro arbitrio solo ipsius Dei infunditur sine consensu libero recipientis, nimirum quoad ipsam infusionem talis doni, nam quoad usum ejus id non procedit, ut jam dicemus.

9. *Assertio tertia.* — Præterea in quarto puncto de efficacia hujus doni in actu secundo, id est, de actione ejus et influxu in actus liberos voluntatis propter quos efficiendos datur, certum est donum hoc ad hanc efficientiam suam postulare liberam cooperationem liberi arbitrii, et sine illa suum influxum præstare non posse. Hoc etiam ingenue concedit dictus auctor in sua conclus. 2; est enim evidens, quia hoc auxilium non potest in nobis sine nobis hujusmodi actus efficere; quia ipsi actus, ut vitales sunt, essentialem dependentiam habent a nostris potentiis; ut vero liberi sunt, ab ipso libero arbitrio et potestate ejus ad non consentiendum quasi formaliter in esse libero constituuntur. Unde recte dictum est in lib. de Ecclesiast. dogmat., c. 21 : *Ut non labantur in adepto salutis munere, sollicitudinis est nostræ, et divini pariter adjutorii.* Idem docet Prosper, lib. 2 de Vocat. gent., c. 26. Cum ergo hoc donum non possit sine libera cooperatione voluntatis hos actus efficere, consequenter nec potest influxum suum sine libero arbitrio præbere, quia ejus influxus non est nisi ejus actio, et actio illa est una seu indivisibilis doni seu auxilii, et liberi arbitrii, et ideo, sicut liberum arbitrium non potest influere in actum sine tali dono, ita nec tale donum sine libero arbitrio, utique quoad necessariam concomitantiam, seu mutuam cooperationem utriusque principii, quicquid sit, an in modo influendi emineat, seu perfectius influat donum, seu principium supernaturale gratiæ, quod nemo negat, neque in controversiam nunc venit, quia cum hac inæqualitate potest esse simultas et mutua connexio necessaria inter utrumque principium.

10. *Repugnantia Alvarez.* — Non obstante vero hac necessaria connexione, addit dictus auctor in eadem assertione donum hoc non pendere a libero arbitrio in sua efficacia in actu secundo, idemque dixerat de auxilio efficaci in disp. 90, conclus. 2, ad quem locum probationem remittit. Ubi solum in prædeterminatione physica talium auxiliorum totum fundamentum hujus partis constituit. Unde argumentatur, quia efficacia gratiæ est prior cooperatione liberi arbitrii, quia, etiam ut adjuvans et cooperans, est præveniens, et cooperatio liberi arbitrii est posterior, quia est effectus ejus. Hoc vero fundamentum imprimis supponit falsa principia, quia auxilium efficax non prædeterminat physice voluntatem in actu primo, seu prius natura quam ipsa operetur, nec etiam prius natura efficit actum secundum, quam ipsa voluntas, id enim repugnantiam involvit, cum actus ipse vitalis sit et liber, in quocumque signo naturæ consideretur. Unde non minus repugnat

ut idem auxilium, quatenus cooperans est, prius natura operetur quam potentia quæ illi cooperatur, quæ omnia in lib. 5 late probata sunt. Quapropter, loquendo in particulari de dono perseverantiæ, sicut voluntas illo dono affecta nihil operari potest sine influxu et actione illius doni, ita etiam e contrario donum ipsum non potest efficere actum seu actionem voluntatis sine voluntate, neque in instanti temporis, neque in ordine naturæ. Quo principio verissimo supposito, solum relinquitur quæstio de nomine, an propter illam necessariam connexionem in tali operatione, possit donum illud dici dependere a voluntate in tali efficientia, quæ vocatur in actu secundo. Et quidem si verbum dependendi, habitudinem effectus ad causam significet, ut philosophicus rigor interdum exigit, sic clarum est non dependere tale donum gratiæ a voluntate, quia non est effectus ejus, utique in genere causæ efficientis, ut loquimur. Alio vero modo, dependendi verbum etiam in communi et proprio sermone accipi solet latius, ita ut significet necessitatem alicujus conditionis vel alterius concausæ ad agendum. Sic enim dicitur ignis dependere a convenienti applicatione in agendo, et sol in illuminatione orbis dici potest dependere a motu suo, et visus pendere in videndo ab specie et lumine. Hoc, ergo modo, inter eos qui terminos intelligunt et sincere veritatem amplectuntur, recte et sine ullo inconvenienti dici potest donum perseverantiæ in actuali efficientia sua a libero arbitrio pendere tanquam a concausa, sine cujus cooperatione nihil efficere potest, sed tantum afficere et excitare potentiam non effective, sed formaliter, sub quo respectu habet rationem prævenientis gratiæ, non adjuvantis proprie seu cooperantis, ut in lib. 5 generaliter dictum est. Neque etiam oportet fingere quod liberum arbitrium prius natura operetur quam donum perseverantiæ, ut tacite supponit Alvarez in dicta disp. 90, num. 8 et 9; nam satis est quod omnino simul influat liberum arbitrium cum dono seu auxilio perseverantiæ; quia in concausis, ut dicto modo invicem pendeant, satis est simultas inseparabilis in agendo, ita ut una sine alia efficere non possit.

11. *Objectio. — Solutio prima.* — Sed objiciunt quia etiam in hoc genere dependentiæ inter concausas non dicitur una causa pendere ab alia, nisi quando una est superior et subordinata alteri; at vero quæ superior est, et cui altera subordinatur, non dicitur etiam illo modo pendere ab inferiori sibi subordinata, quia ipsum nomen dependentiæ indicat superioritatem. Unde non dicitur Deus pendere a causis secundis, etiam in his quæ cum illo concausant. At vero liberum arbitrium est inferius dono perseverantiæ, et illi subordinatur; ergo ipsum arbitrium pendet a dono in tali efficientia, non e converso. Respondetur primo negando assumptum, quia non solum in inferiori, respectu superioris, sed etiam in æqualibus causis, et in superiori, respectu inferioris, habet locum et est usitata illa locutio; nam, si duo portantes lapidem ad id sufficiunt, et neuter per se potest, optime quilibet illorum dicitur ab altero in portando pendere, quia neuter sine altero posset illud facere, et simul possunt. Et non solum species pendet a visu in efficientia visionis, sed etiam visus a specie, quamvis non visus speciei, sed species visui subordinetur. Et in materia propinquiori voluntas informata habitu charitatis minus principalis causa est actus ab utraque eliciti quam ipsa charitas, et nihilominus non solum dicitur voluntas pendere a charitate in illa actione, sed etiam charitas a voluntate. Imo hoc secundum in rigore generalius est, quia charitas nullo modo potest efficere actum suum sine voluntate, voluntas autem posset illum elicere sine habitu per auxilium actuale.

12. Unde etiam dici potest quod, licet in entitate et virtute sua charitas excedat voluntatem in efficientia talis actus, nihilominus in eadem efficientia, quatenus libera et quatenus vitalis, habitus subordinatur voluntati, et ideo etiam dicitur voluntas uti tali habitu ad operandum. Unde propter hanc etiam specialem rationem potest dici habitus ille pendere a libero arbitrio in efficientia sua; ergo pari ratione potest idem dici de dono perseverantiæ, vel propter absolutam necessitatem talis concausæ, vel quia actus ille, ut vitalis est et liber, speciali modo pendet a voluntate, et quia in illa actuali efficientia voluntas bene utitur auxilio divino, sicut bene utitur suo habitu, quamvis sub alia ratione illud auxilium sit simpliciter prius, et ducat ac regat voluntatem. Et hoc exemplum de habitu charitatis solvit objectiones omnes quæ circa hoc fieri solent. Nam ex eo quod habitus charitatis pendeat dicto modo in sua efficientia a voluntate, non sequitur mendicare actualem efficientiam a libero arbitrio, nec sequitur quod voluntas det illi efficaciam, sed solum sequitur nec posse habitum exercere suam efficientiam sine coefficientia volunta-

tis, nec posse habitum libere efficere nisi dicto modo a voluntate libera in agendo pendeat, quæ verissima sunt, et, quantum assequi possum, necessaria. Idem ergo de dono perseverantiæ dicendum est, nam quantumvis sit efficax, non potest vitaliter et libere suam exercere efficientiam, nisi eodem modo a libero arbitrio pendeat in agendo. Est enim eadem ratio. Nam,licet auxilia per quæ datur perseverantiæ donum in se sint actus vitales, et sub illa ratione secundi, nihilominus in ordine ad consensum liberum comparantur ut actus primi, et ita dici potest voluntas illis uti libere, et sub ea ratione donum illud in agendo a libero arbitrio pendere. Ad exemplum autem de Deo, jam in superioribus responsum est, Deum absolute non posse dici pendere a causis secundis, quia quod cum illis agit, posset sine illis efficere; tamen si consideretur præcise ut causa prima efficiens cum secundis, sic etiam dici potest pendere in illo genere efficientiæ a causis secundis, per quod verbum dependendi solum significatur, dum non applicat suam potentiam ad agendum, plus quam applicet ad influendum cum causa secunda, non posse talem actionem vel effectum sine causa secunda producere.

13. *Assertio quarta.* — Ex quibus manifestum est quid de quinto puncto, id est, de ipso effectu producto ab auxilio doni perseverantiæ dicendum sit, nimirum, pendere a libero arbitrio. Nam, sive in illo effectu consideretur terminus illius efficientiæ, sive actio per quam ille terminus fit, utrumque dependet a libero arbitrio, licet utrumque sit etiam ab ipso perseverantiæ dono. Probatur, quia effectus ille in termino suo non est nisi actus ipse vitalis, prout est qualitas quædam quæ effective pendet a voluntate libere influente in ipsam. Actio etiam, per quam illa qualitas fit, eadem indivisibilis est a potentia et dono gratiæ; ergo illamet actio, quæ est a dono perseverantiæ, est a libero arbitrio; ergo per seipsam a libero arbitrio pendet, et per eam pendet qualitas quæ est terminus ejus. Jam enim in lib. 3 ostensum est non posse ibi ex natura rei distingui duas actiones, unam a libero arbitrio, aliam ab auxilio vel dono gratiæ; sed ad summum mentis præcisione et consideratione, secundum quam verum est actionem illam, ut dicit habitudinem ad auxilium, distingui ratione a seipsa, ut dicit habitudinem ad arbitrium; sed cum hæc sit tantum mentis consideratio, non tollit quin illa indivisibilis actio ab utroque principio pendeat et a singulis tota, licet non totaliter seu solitarie. Præterquam quod etiamsi præscindantur secundum rationem, habent inter se mutuam dependentiam non causalitatis propriæ, sed necessariæ connexionis, quæ ab intellectu, eas sic distinguente ratione, per modum mutuæ concomitantiæ necessario concipienda est.

14. *Resolvitur punctum difficultatis hujus capitis. — Opinio negans. — Præcipuum fundamentum.* — Solum superest nonnulla controversia de secundo puncto, seu de dependentia doni perseverantiæ a nostro arbitrio, quoad ipsius collationem seu receptionem. Est enim quæstio an aliquis bonus usus liberi arbitrii sit conditio necessaria, vel ratio ob quam Deus nobis infundit perseverantiæ donum. Et ut Semipelagianos vitemus ac relinquamus, supponimus non esse quæstionem de bono usu, quem liberum arbitrium suis solis naturalibus viribus habeat. Satis enim in l. 3 ostensum est liberum arbitrium solis viribus nihil posse efficere quod sit ratio, vel conditio recipiendi aliquod vel minimum beneficium gratiæ, nedum magnum perseverantiæ donum. Est ergo quæstio de bono usu ex auxilio gratiæ. Et in hoc sensu præcipue negatur donum perseverantiæ pendere a libero arbitrio, id est, ab aliquo bono usu ejus. Et præter argumenta facta, fundamentum præcipuum est, quia, si donum perseverantiæ finalis penderet quoquo modo a bono usu liberi arbitrii, eodem modo penderet prædestinatio; nam hæc duo, juxta doctrinam Augustini et D. Thomæ, pari passu currunt; absurdum autem est dicere dari aliquam rationem vel conditionem necessariam ex parte nostra, a qua prædestinatio pendeat; ergo.

15. *Veritas explicatur.*—Nihilominus contrarium verum censemus, in legitimo sensu explicatum. Potest namque intelligi quæstio de bono usu liberi arbitrii, qui ab illo fit cum ipsismet auxiliis, in quibus perseverantiæ donum consistit, vel de bono usu per alia auxilia distincta ab ipso dono perseverantiæ, ipsumque præcedentia, nam subsequentia esse non possunt. Quia, si donum perseverantiæ sit consummatum, post illud non dantur auxilia ad statum viæ pertinentia, cum in termino viæ et non antea, tale donum perseverantiæ compleatur. Si vero donum perseverantiæ non sit consummatum, necesse est ut sit saltem inchoatum, et consequenter talia auxilia non erunt subse-

quentia, sed concomitantia ipsum donum, vel potius erunt quasi partes ipsius doni, et ita bonus usus illorum ad bonum usum ipsiusmet doni perseverantiæ pertinebit, quamvis in ipsomet dono possit unum auxilium, et bonus usus ejus considerari, ut præcedens aliud auxilium et ejus bonum usum. Hæc vero comparatio in illis duobus membris de usu præcedente donum, vel ab ipso procedente comprehenditur, ut dicemus, et ideo ad illa tantum duo membra respondere necesse est.

16. *Assertio prima bimembris. — Probatur prima pars, primo.*—Dico ergo primo : nullus bonus usus liberi arbitrii consequens totum perseverantiæ donum potest esse conditio necessaria seu ratio obtinendi ipsum integrum donum; aliquis vero bonus usus procedens ab aliquo auxilio pertinente ad perseverantiæ donum, potest esse aliqualis ratio consummationis ejusdem doni. Ac subinde totum donum perseverantiæ non pendet ab aliquo bono usu liberi arbitrii antecedente ; consummatio autem, seu progressus, ac perfectio talis doni jam inchoati potest a præcedenti usu liberi arbitrii pendere. Prior pars suaderi potest aliquo modo motivis contrariæ sententiæ, et præsertim illo de prædestinatione. Propria vero ratio illius est, quia primum auxilium gratiæ in aliquo ordine non potest cadere sub aliquod meritum liberi arbitrii, etiamsi sit imperfectum, et per modum congruentis rationis, vel necessariæ conditionis, ut contra Semipelagianos ostensum est; ergo neque in præsenti auxilium primum efficax, quod ad perseverandum vel potius ad inchoandam perseverantiam datur, non potest habere fundamentum in prævio bono usu libero operantis, sive dicatur meritum, sive impetratio, vel dispositio, aut necessaria conditio. Probatur consequentia ex paritate rationis, servata proportione, quæ in hunc modum declaratur. Quia vel ille bonus usus procedit ab auxilio gratiæ, vel non; si non procedit, certum est non posse esse rationem sequentis auxilii gratiæ, ut supposui ex doctrina catholica contra Semipelagianos; si procedit ab auxilio, vel ab illomet auxilio quod perseverantiam inchoat, vel ab alio priori : non ab alio priori, quia supponitur illud esse primum, nec ab eodem, quia effectus auxilii non potest esse ratio ob quam detur idem auxilium, tum quia est posterior, tum etiam quia alias idem auxilium esset ratio et causa sui ipsius; ergo non potest dari ex parte hominis ratio ob quam illi datur primum auxilium ad perseverandum ; ergo nec potest dari ratio totius doni perseverantiæ, nam in toto illo dono primum auxilium includitur.

17. *Evasio quædam. — Impugnatur.* — Dicetur forte ad primum auxilium, quod ad perseverandum datur, antecedere auxilium ad justificationem obtinendam, et per bonum usum ejus posse hominem mereri primum auxilium ad perseverandum. Sed contra hoc est, quia dispositio ad primam justificationem solum est ratio vel causa ipsius justificationis, non perseverantiæ, quæ posterior est, et interdum datur, et interdum non datur ; totus autem bonus usus liberi arbitrii ab illo auxilio procedens pertinet ad dispositionem necessariam, vel convenientem ad obtinendam primam gratiam ; ergo non potest esse ratio obtinendi aliud speciale auxilium efficax ad perseverandum in illa. Denique talis usus liber præcedit vel tempore vel natura ipsam justificationem ; ergo nondum potest esse ratio recipiendi perseverantiam ; omnis autem bonus usus gratiæ subsequens justificationem de se inchoat perseverantiam, et ita provenit ab auxilio efficaci dato ad perseverandum, vel pro aliquo tempore, vel simpliciter, si usque ad finem progrediatur, ac proinde non potest totum perseverantiæ donum in prævio usu liberi arbitrii aliquo modo fundari, aut ab illo pendere.

18. *Probatur secunda pars.* — Altera pars assertionis probatur contraria ratione, quia donum integrum perseverantiæ multa prævenientia et efficacia auxilia includit, quæ non simul, sed successive opportunis temporibus dantur ; ergo optime intelligitur et fieri potest ut ea lege dentur, quod homo bene utatur primo auxilio ut recipiat secundum, et secundo ut recipiat tertium, et sic de cæteris. Probatur consequentia, quia ille prior usus jam procedit a gratia, tam auxiliante quam sanctificante ; ergo de se potest esse dispositio vel ratio proportionata subsequentis auxilii, et alioqui est hoc consentaneum divinæ providentiæ et justitiæ; ergo nihil vetat ita fieri, quamvis non sit de hoc certa et infallibilis lex statuta, quia potest Deus et non dare secundum auxilium efficax bene operanti per prius auxilium, et dare illud multo majus et abundantius quam priori bono usui correspondeat; dividit enim singulis, prout vult. Et confirmatur ex Augustino, supra dicente posse justum hoc donum simpliciter emereri, quod non potest de toto seu integro dono intelligi,

ut in priori parte probavi; ergo oportet intelligi de progressu vel consummatione talis doni; at meritum est ratio obtinendi donum quod propter illud datur, et potest esse conditio necessaria ex ordinatione divina. Idem argumentum sumitur ex eo quod potest justus donum perseverantiæ impetrare, alias frustra illud peteret, cum tamen certum sit petendum esse a Deo. Simile est quod Cajetanus, 1. 2. quæst. 114, art. 9, dicit pendere hoc perseverantiæ donum a dispositione recipientis, ut latius in lib. 12 dicemus. Quoad hoc ergo potest optime donum perseverantiæ a libero arbitrio pendere.

19. *Satisfit argumento opinionis negativæ num.* 14. — Neque contra hoc obstat argumentum a prædestinatione sumptum (de aliis enim infra dicam), primo quidem, quia sufficere potest proportio quoad totum perseverantiæ donum, quia totius prædestinationis vel primi effectus ejus non datur ratio ex parte nostra, subsequentium autem effectuum aliqua ratio fundata in priori effectu dari potest; sic ergo totius doni perseverantiæ vel primi auxilii ejus non datur ratio ex parte liberi arbitrii, subsequentium autem auxiliorum dari potest. Addo præterea aliud esse loqui de prædestinatione, aliud de collatione gratiæ vel auxiliorum ejus, aut doni perseverantiæ, vel etiam gloriæ. Nam hæc duo distinguuntur ab Augustino, tanquam præparatio et effectio. Fatemur ergo præparationem doni perseverantiæ, per propositum et electionem divinæ voluntatis, non habuisse rationem ex parte hominis seu liberi arbitrii, et gratis etiam hoc admittimus non solum de integro dono, ut plura auxilia efficacia et prævenientia complectitur, sed etiam de singulis hujusmodi, quatenus ab æterno fuerunt præparata. Nihilominus tamen non sequitur idem esse dicendum de collatione talis doni quoad singulas partes ejus, quia ipsamet prædestinatio hæc auxilia ita ordinavit, ut in tempore unum daretur propter bonum usum alterius, quod ex ipsamet prædestinatione in executione procedit. Sicut electio ad gloriam fit sine meritis, ipsa vero gloria confertur ex meritis; idemque dici potest de quacumque gratia, et de quocumque auxilio gratiæ præterquam de primo, quia ad illud non potest antecedere meritum. Sic ergo in præsenti, licet prædestinatio hominis ad perseverandum non habeat causam ex parte hominis, nec pendeat ex aliquo usu liberi arbitrii, qui sit ratio prædestinationis, nihilominus collatio ipsius doni potest fieri propter aliquem bonum usum præcedentem, non quidem quoad primum auxilium ejusdem doni, sed quoad cætera, ut explicavi.

20. *Assertio ultima. — Suadetur prima pars.* — Dico secundo: bonus usus liberi arbitrii futurus ex dono perseverantiæ, et respective ex unoquoque auxilio efficaci in tali dono incluso, non potest esse ratio, per modum meriti, dispositionis aut impetrationis, recipiendi tale auxilium, nihilominus tamen ille bonus usus, sub conditione prævisus, est necessaria conditio ut tale donum habeat rationem efficacis auxilii, et ut gratuito possit Deus illud eligere, tanquam medium aptum ad salvandum infallibiliter prædestinatum quem gratis etiam elegit. Atque hoc tantum modo dici potest donum perseverantiæ pendere a libero arbitrio ejusque usu sub conditione præviso, ut a conditione ad hoc necessaria, ut per illud detur non tantum posse perseverare, sed etiam velle et actu perseverare. In prima parte hujus assertionis nulla est dissensio, illamque satis probavimus in lib. 3 et 5. Et in summa, ratio est quia donum perseverantiæ, quoad hanc partem de qua tractamus, primario constat ex auxiliis prævenientibus efficacibus. Unumquodque autem auxilium hujusmodi, etiam ut præveniens, est efficax, ut id eodem l. 5 probatum est, unde est principium et causa usus boni qui ex illo sequitur, et consequenter etiam antecedit ordine naturæ talem usum; ergo non potest ille usus esse aliquo ex dictis modis ratio dandi vel recipiendi tale auxilium. Probatur consequentia, quia principium meriti non cadit sub idem meritum, quod ab illo procedit, eademque ratio est de impetratione, ut per se patet. Et sine dubio idem est de dispositione, quia effectus principii efficientis non potest esse dispositio ad illud, licet interdum aliqui Thomistæ hoc principium negent, de quo satis in lib. 8 dictum est. Ac denique talis usus subsequens auxilium non potest esse conditio prærequisita ad illud recipiendum, quia est clara repugnantia in ipsis terminis. Et hic discursus a fortiori probat, usum posterioris auxilii, verbi gratia, secundi, non posse aliquo ex dictis modis esse rationem dandi vel recipiendi præcedens seu primum auxilium, quia est multo posterius, et ab illo, saltem remote et radicaliter, procedit.

21. *Suadetur secunda.* — In secunda vero parte est dissensio, sed illa oritur ex alia

principali circa efficaciam auxilii efficacis respectu liberi arbitrii, an sit per physicam prædeterminationem arbitrii prius natura quam actu efficiat, an per moralem inductionem infallibilem ex conditionata præscientia. Supposito ergo hoc posteriori modo quem sequimur, probatur assertionis pars, quia auxilia prævenientia, quæ ad hoc donum necessaria sunt, efficacia esse oportet, quia dare debent infallibiliter velle et facere, ut capite præcedenti probatum est. Sed non possunt esse alia, nisi in præscientia Dei certum sit et voluntatem liberam in tali vel tali opportunitate, et tali modo excitatam non restituram, licet possit resistere; ergo hic bonus usus sub conditione est aliquid necessario supponendum in præscientia Dei, ut possit tale donum ut efficax in æternitate præparari, et in tempore dari. In hoc ergo vero sensu et non in alio, recte dicitur donum actualis perseverantiæ a libero arbitrio aliquo modo pendere, seu ab ejus usu futuro et dicto modo præviso, ut a conditione necessaria. Possuntque ad hujus partis confirmationem addi rationes factæ de auxilio efficaci, quia si donum perseverantiæ est necessarium ad salutem, et alias saltem isto modo non dicit habitudinem ad usum liberi arbitrii, nec erit in potestate hominis non habentis salvari, quia nullo modo habet in potestate sua tale donum, nec erit aliquod auxilium dans posse perseverare, si non dat actu perseverare, quia, præter quodcumque auxilium dans posse, necessarium est aliud præveniens ad perseverandum, quod non est in hominis potestate. Nec denique intelligitur quomodo tale donum relinquat integrum liberum usum voluntatis, si non datur cum aliqua habitudine ad illum, nec satis etiam percipitur quomodo relinquat veram potestatem resistendi eidem dono, et male operandi, si donum ipsum physice determinat voluntatem. Sed hæc latius tractata sunt in generali de auxilio efficaci, et in particulari de hoc dono eamdem rationem habent, et eisdem modis expendenda sunt. Quomodo autem hoc non obstet quominus hoc donum det non tantum posse perseverare, sed etiam velle et infallibiliter perseverare, ex dictis in lib. 5 satis notum est, et in solutionibus argumentorum necessario attingetur.

22. *Diluitur primum fundamentum opinionis Alvarez.* — Ad primum ergo argumentum sumptum ex Concilio Tridentino, dicente hoc donum dari a solo Deo, quamvis Concilium non addat illam particulam *solo*, illam in bono sensu admittimus; supposita enim optima distinctione, quam ille auctor docuit de perseverantia, prout dicit actum perseverandi, vel prout dicit principium perseverandi, illam præsenti argumento applicamus. Cum ergo objicitur sequi ut donum perseverantiæ non sit a solo Deo, si sermo sit de perseverantia ipsa, concedimus sequelam, quia actus quibus perseveratur sunt a libero arbitrio cooperante divino auxilio. Si vero sit sermo de dono pro auxilio præveniente, quod est principium perseverandi, negamus sequelam, ita ut particula *solo* non excludat physicam et necessariam efficientiam, quam voluntas creata habet in illos internos motus illuminationum et inspirationum efficacium in quibus tale donum consistit; nam illa est necessaria ad actus vitales, ut sæpe est dictum, et ille auctor non negat, sed ita ut particula *solo* excludat cooperationem liberam voluntatis. Sic ergo negatur sequela, quia, licet Deus præbeat hoc donum cum habitudine ad futurum usum liberi arbitrii prævisum sub conditione, nihilominus solus ipse facit in nobis ipsum donum, movendo potentias, ut recipiant et necessario coefficiant auxilia illa in quibus tale donum consistit. Nam usus ille liber qui futurus supponitur, non pertinet ad productionem ipsius doni prævenientis, sed potius ad effectum ejus, et ideo solum sequitur quod effectus doni sit futurus cum cooperatione liberi arbitrii, non vero quod effectio ipsius doni sit a libero arbitrio. Infusio ergo ipsius doni est a solo Deo, sed cum habitudine ad liberum effectum, et consequenter cum eadem habitudine ad liberum usum futurum. Quod certe non obscure significat Concilium cum loquens de hoc dono in cap. 13 docuit ut de illo *nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debeant; Deus enim nisi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet operans velle et perficere.* In quibus verbis docet Concilium esse in hominis potestate et libertate habere auxilium quo actu perseveret, quod revera subsistere non potest nisi donum ipsum præveniens et efficax ad liberum usum voluntatem prædictam habitudinem includat.

23. *Solutio secundi.* — Ad secundum, respondetur optime concludere donum perseverantiæ in sensu declarato (id est, pro principio perseverandi, sic enim illa voce absolute

sumpta utimur et utemur) non esse efficienter a libero arbitrio, neque ab illo in suo fieri, seu in sua infusione pendere; inde autem non sequitur quod non infundatur cum habitudine ad futurum liberum usum, quia illa habitudo non est ad illum usum tanquam ad causam, sed tanquam ad effectum infallibiliter futurum, juxta divinam præscientiam et voluntatem illi accommodatam. Unde ad probationem quod causa non pendet ab effectu, respondetur in illo modo loquendi non esse sermonem de propria dependentia, quæ est causalitas, vel ex causalitate, sed lato modo, prout significat quamcumque conditionem necessariam ut aliquid fiat, et hoc modo, licet effectus existens realiter non possit esse conditio necessaria ut causa fiat, nihilominus effectus, ut prævisus ut futurus, potest esse talis conditio, ut tale auxilium tanquam efficax liberi effectus donetur ex intentione efficaci, ut infallibiliter habeat effectum. Quæ necessitas provenit tum ex parte objecti et effectus, ut possit infallibilitas cum libertate conjungi, tum ex parte agentis a proposito ut possit ex intentione efficaci finis medium illud ut efficax eligere. Et ita hoc nihil derogat gratiæ vel efficaciæ talis doni, et libertatem arbitrii commendat, optimeque cum gratia conciliat.

24. *Solutio tertii.* — Ad tertium argumentum, neganda est consequentia, si absolute sit sermo de dono perseverantiæ, et ideo contumaciter amitti non potest, quia non est integre donatum, donec per mortem consummetur, et tunc clarum est amitti non posse. Et in hoc sensu expresse loquitur Augustinus dicto lib. de Dono persever., c. 6, et alibi sæpe. Si autem, ut in eodem cap. 6 tangit Augustinus, dicatur hoc donum posse in hac vita contumaciter amitti, quia per hominem fieri potest ut non integre accipiatur, prout revera loquebantur Semipelagiani, et in contrario sensu dicatur non posse hominem etiam hoc modo donum perseverantiæ contumaciter amittere, quando Deus illi donat efficacem gratiam ut talem tentationem non habeat, nec tentationi succumbat, et ita perseverantiam amittat, ut in eodem cap. 6 Augustinus replicat, dicendum profecto est illam impotentiam amittendi perseverantiam esse compositam, non divisam, quia liberum arbitrium revera potest tali dono ut prævenienti resistere, et effectum ejus impedire; non tamen faciet; et quia Deus prævidet arbitrium non restiturum, et impossibile est scientiam Dei falli, ideo supposito auxilio efficaci cum tali præscientia dato, impossibile est liberum arbitrium componere contumaciam suam cum tali auxilio sub tali respectu et intentione dato. Ita loquitur Augustinus de efficacia hujus doni, in dicto cap. 11 et 12 de Corrept. et grat., et in aliis, præsertim in q. 2 ad Simplician., et de Spir. et litter., c. 33 et 34, ut in l. 5 late ostensum est. Unde in hoc sensu distinguitur tam antecedens quam illatio; nam antecedens, scilicet, hoc donum tale esse ut amitti non possit, est verum in sensu composito, et in eodem sensu negatur sequela, cujus probatio procedit de potentia divisa, non de composita. Idem vero antecedens intellectum etiam in sensu diviso falsum est, ut recte in probatione illationis ostenditur.

25. *Instantia Alvarez.— Diluitur.*— Dices eadem distinctione uti in eodem puncto auctores contrariæ sententiæ, ut distincte P. Alvarez in eadem disp., concl. 3, docet, dum ait donum perseverantiæ non tollere ab homine potentiam non perseverandi, sed efficere quod cum possit non perseverare, infallibiliter perseveret. Et ideo hæc duo esse compossibilia: Petrus habet donum perseverantiæ; potest non perseverare, si velit. Hæc vero duo esse incompossibilia: Petrus habet donum perseverantiæ, et non perseverat. Quæ verba æquivalentia sunt illis vulgaribus de sensu composito et diviso, quibus etiam in solution. ad 3 dictus auctor utitur. Respondeo verba quidem esse eadem, sensum autem longe diversum. Nam dicti auctores in illa suppositione, cum qua fit sensus compositus, nullo modo includunt liberum usum arbitrii, sed quamdam causam omnino antecedentem et physice determinantem ad unum ipsam voluntatem, non admittendo in illa vim resistendi illi dono absolute et secundum se spectato. Nos autem persuasum habemus hoc genus impotentiæ compositæ repugnare libertati, et ideo in suppositione necessaria ad legitimum sensum compositum includimus futurum usum liberi arbitrii, saltem ut a Deo sub conditione prævisum, et ideo simpliciter et absolute fatemur liberum arbitrium posse resistere tali dono secundum se spectato, etiam postquam antecedenter datum est; nihilominus infallibiliter non esse restiturum, neque posse non perseverantiam componi cum tali dono ut dato sub tali præscientia, et intentione, seu proposito Dei. Unde etiam in alio sensu diviso est longe diversum, nam,

si donum de se prædeterminans voluntatem illi inest, potentia, quæ in illa manet ad perseverandum, non est proxima secundum præsentem statum, et positis prærequisitis ad agendum, sed est remota tantum, utique si auferatur illud auxilium et detur aliud aliter prædeterminans, quæ non est potentia sufficiens ad usum liberum, et ex parte potius est passiva quam activa. Nos autem dicimus, posito auxilio, esse in voluntate integram potentiam resistendi, non obstante præsenti auxilio, et sine alia prædeterminatione, quamvis certum sit voluntatem non esse in tali opportunitate usuram illa potestate contumaciter resistendi, quia jam supponitur prævisum quid sit actura.

26. *Solutio quarti.* — Ad quartum, dato antecedente, negatur consequentia, quia, ut hoc donum det voluntati stabilitatem fortissimam, satis est quod moveat illam, quando et quomodo novit Deus illi congruere, quia, eo ipso quod tale donum datur ex tali præscientia, infallibile est non esse talem voluntatem superandam, licet posset. Et ideo simul dixit Augustinus in verbis ibi citatis, dari homini *liberrimam et invictissimam* voluntatem; quomodo enim esset liberrima, si esset prædeterminata ad unum; est tamen liberrima, quia, etiam recepto auxilio, et illo posito, posset illi resistere, et contrarium velle, et nihilominus est invictissima, quia sic mota infallibile est in præscientia non esse vincendam. Unde in sua Præfatione sic interrogat Augustinus : *An audebis dicere, etiam rogante Christo ut non deficeret fides Petri, defecturam fuisse?* Et infra : *Quasi aliud Petrus ullo modo vellet, quam pro illo Christus rogaret ut vellet?* Ubi non dicit : An audebis dicere deficere potuisse, sed, defecturam fuisse ; nec dicit : Quasi aliud Petrus velle potuisset, sed, aliud vellet ; nimirum ostendens non deesse veram et realem potestatem deficiendi vel volendi aliud, sed efficaciam consistere in infallibilitate effectus quæ deesse non potest, ubi promissio et consequenter præscientia Dei, et secundum illam congrua motio antecedit. Et similiter in alio loco interrogat : *Quis audeat dicere: Forsitan non manebunt?* quia dictum *forsitan* infallibilitati futuri effectus opponitur, et ita efficacitatem auxilii destruit. Denique hoc modo verissimum est Deum esse potentem perseverantissime statuere eum qui stat, sicut potens est lapsum erigere efficaciter, utrumque enim facit per vocationes congruas, ut aliis locis Augustinus explicavit. Et ista æquiparatio ostendit, secundum Augustinum eumdem esse modum efficaciæ in dono perseverantiæ, qui est in auxilio efficaci ad pœnitentiam agendam.

27. *Solutio quinti.* — *Solutio sexti.* — Ad quintum, negatur sequela, nam auxilium efficax, licet detur cum habitudine ad futurum usum liberum prævisum, non datur ob meritum ejus, nec propter illum ut propter dispositionem, sed mere gratuito datur, et, ut sic datum, etiam est antecedens, et regens, ac ducens voluntatem, imo isto modo perfectissime ducit, quia congrue illam regit, et juxta infinitam sapientiam regentis, ut ille, qui regitur, et recte et indeclinabiliter ducatur ad perseverandum, et nihilominus etiam ipse se libere, et cum vera indifferentia moveat, et moveri se sinat. Ad sextum, negatur etiam sequela, quia dare velle et perseverare nihil aliud est quam ita dare posse ut infallibiliter velit et perseveret, et hoc modo datur hoc donum prædestinatis, et nihilominus absolute verissimum est quod perseverare pendet a libero arbitrio prædestinati, ut jam probavimus. Et similiter illa conditionalis verissima est : *Si prædestinatus non perseveraret*, *ex culpa illius esset*, quia non posset aliunde provenire. Tamen conditionalis nihil ponit in esse ; et ideo non obstante illa hypothetica veritate, sicut prædestinatus infallibiliter perseverabit, ita infallibiliter non committet culpam perseverantiæ contrariam. Et licet utrumque facturus sit libere, et cum vera potestate contrarium faciendi , nihilominus infallibiliter id faciet propter regimen divinum ex certa scientia et congruitate datum.

CAPUT VIII.

UTRUM DONUM PERSEVERANTIÆ HOMINEM IN GRATIA CONFIRMET, AUT QUOMODO A DONO CONFIRMATIONIS IN GRATIA DISTINGUATUR ?

1. *Sensus quæstionis.* — Suppono sermonem esse de dono perseverantiæ, quod datur adultis ut, sua voluntate bene operando, ac voluntarie peccata mortalia vitando, perseverent. Nam donum illud perseverantiæ quod datur infantibus, licet illos infallibiliter, imo, et inevitabiliter in gratia conservet usque ad mortem, non potest dici propria confirmatio in gratia, quia illi non sunt capaces peccati ; confirmatio autem in gratia proprie dicit habitudinem ad subjectum potens ex vi sui status ac libertatis amittere gratiam peccando,

quod ita illum in bono confirmat, ut omnino nunquam cadat. Et idem dicendum est de quacumque perseverantia, seu carentia peccati quæ habetur sine libera actione hominis, quia ita extrinsecus prævenitur ut illi nulla cogitatio peccandi nec objectum ad illam excitans occurrat; tota enim illa perseverantia, sive diuturna, sive brevis, quatenus talis est, non datur homini humano modo, ut sic dicam, seu in ordine ad liberum modum operandi, et ideo non videtur proprie ad confirmationem in gratia pertinere; vel certe, ne contentio sit de nomine, si illa etiam confirmatio in gratia vocetur, quoad hanc partem non video, in quo perseverantia a confirmatione distinguatur. Nos vero nunc de propria perseverantia adultorum ratione utentium loquimur.

2. *Perennitas perseverantiæ doni et confirmationis in gratia.* — Deinde suppono sermonem esse de dono perseverantiæ prout a quodam momento vitæ inchoatur, a quo usque ad mortem gratia non amittitur. Nam perseverantiæ donum dicit quamdam continuationem in statu gratiæ sine interruptione per mortale peccatum, quæ non oportet ut duret pro toto vitæ tempore, sed pro aliqua ultima ejus parte. Nam, licet prædestinati omnes gratiam conservent usque ad mortem, non tamen omnes pro toto tempore vitæ, sed multi cadunt et resurgunt, tandem vero perveniunt ad ultimam (ut sic dicam) justificationem a peccato, post quam semper in gratia durant, et ex tunc censentur donum perseverantiæ accipere. In quo eadem ratio est de confirmatione in gratia, nam interdum per totam vitam, interdum vero post aliquod vitæ tempus inchoatur, et ita cum proportione hæc dona comparanda sunt. De quibus etiam suppono neutrum dari in hac vita per intrinsecum donum quod reddat hominem ab intrinseco impeccabilem. Nam hoc donum non est nisi unio hypostatica, vel visio Dei clara, ut ex tractat. de Incarnat., et Beatitud. suppono. Quod vero in puro homine non vidente Deum non possit esse talis impeccabilitas ab intrinseco, certum est apud omnes, et docet divus Thomas, 4 contr. gent., cap. 70. Et ratio est, quia dona habitualia per se non sufficiunt, nam habitibus utimur cum volumus, et ideo, si volumus, contra illos utimur. Actualia autem dona non faciunt animam semper et immutabiliter adhærere Deo, et habere semper præsentem regulam recte operandi, et tendendi, seu adhærendi vero ultimo fini, nisi visio beata quæ divinum amorem necessario conjunctum habet, et ideo extra illum statum non potest homo fieri impeccabilis ab intrinseco. Unde fit commune esse tam confirmationi in gratia quam dono perseverantiæ dare impeccabilitatem illam quam præbent, non per sola dona intrinseca, sed divinam præterea potestatem et specialem providentiam in utroque dono necessariam esse.

3. *Utrum donum perseverantiæ, et confirmationis in gratia inter se differant?— Proponitur pars negativa, et probatur.* — Hinc ergo nascitur difficultas proposita, an illa dona inter se distinguantur. Ratio dubitandi, quæ partem negantem suadet, est quia idem omnino est effectus utriusque doni, nempe, infallibiliter non peccare mortaliter pro tali tempore usque ad mortem; ergo ex effectu non possumus colligere distinctionem inter illa duo dona, quæ sunt principia talis effectus; ergo nulla est ratio illa distinguendi. Antecedens et prima consequentia per se nota videntur. Secunda consequentia probatur, quia utrumque ex illis donis est sufficiens et efficax ratio illius impeccabilitatis, quæ necessaria est, vel ad confirmationem in gratia, vel perseverantiam; ergo superfluum est fingere aliquid amplius in uno quam in alio. Et confirmatur, nam qui est confirmatus in gratia, sine dubio perseverat in illa ; hoc enim quis neget? habet ergo perseverantiæ donum, quia hoc donum commune est omnibus morientibus in gratia, ut ostendimus. Rursus omnis qui perseverat, ex definita Dei voluntate, ita conservat gratiam pro tempore usque ad mortem, ut indeclinabiliter bonum eligat et peccatum caveat; ergo ex tunc manet confirmatus in gratia ; sunt ergo idem. Unde nec ex fine vel effectu, nec ex modo quo talia dona dantur a Deo, possunt illa dona distingui, nam utrumque provenit ex efficaci decreto Dei dandi gloriam, et perseverantiam, seu confirmationem propter illam; ergo non differunt.

4. *Proponitur pars affirmativa, et suadetur primo.— Secundo.— Tertio.* — In contrarium vero est modus loquendi omnium Theologorum ; nullus enim dixit omnes prædestinatos adultos, et longo tempore viventes, pro aliquo tempore in gratia confirmari, sed hoc specialiter tribuunt quibusdam excellentioribus Sanctis, et singulariter privilegiatis, quamvis donum perseverantiæ prædestinatis omnibus attribuant. Favet etiam modus loquendi D. Thomæ, 1 part., quæst. 100, articul. 2, ad 1, quod si aliqui illorum conservarentur semper in gratia : *Non esset per hoc quod essent in justitia*

confirmati, sed propter divinam providentiam per quam a peccato conservarentur immunes. Ubi aperte distinguere videtur inter conservationem in gratia et specialem providentiam Dei conservantem hominem sine peccato, quæ non est aliud quam collatio doni perseverantiæ. Tertio, potest ratione suaderi, quia donum perseverantiæ est necessarium ad salutem æternam consequendam; confirmatio autem in gratia non est ita necessaria; unde donum perseverantiæ, quibus datur, secundum legem ordinariam datur, quamvis non omnibus justis detur. Confirmatio autem in gratia ex singulari privilegio datur; ergo aliquo modo inter se differunt.

5. *Quid hac in re sentiant recentiores. — Prima opinio.* — Propter priores conjecturas, moderni omnes supponunt aliquod esse discrimen inter confirmationem et perseverantiam in gratia, ita ut tanquam includens et inclusum comparentur, nam confirmatio in gratia sine dubio perseverantiam includit, ut efficaciter probatum est. Quod vero aliquid ultra illam addat, variis modis explicatum est. Prima sententia affirmat confirmationem non solum dare auxilium efficax ad non peccandum, sed etiam auferre potestatem peccandi, et facere ut homo in gratia confirmatus ex necessitate non peccet, non tantum necessitate composita, modo supra explicato, sed divisa et absoluta, ita ut libertatem ad peccandum tollat. Istam sententiam satis clare docuerunt Ocham, in 1, distinct. 41, et ibi Gabriel, artic. 3, dub. 1, et solet tribui Catherino in Opuscul. de Prædestinat. Nam de illis præelectis quos eximie prædestinatos vocat, dicit eos ex necessitate perseverare in gratia, neque habere libertatem, ut peccare possint, vel in peccato durare usque ad mortem. Verumtamen Catherinus non tam videtur in hoc distinguere confirmationem in gratia a dono perseverantiæ, quod præelectis et proprie prædestinatis datur, sed potius existimat proprium donum perseverantiæ inducere hanc necessitatem, et ideo solum dari illis eximie prædestinatis. Nam de aliis quos salvandos, et non prædestinatos seu præelectos vocat, sentit non indigere illo dono perseverantiæ quod antecedenter sit efficax, sed tantum concomitanter, cooperante libero arbitrio, sine ulla præelectione, vel præordinatione divina, vel alio speciali gratiæ beneficio, sed solum quia generali auxilio gratiæ sua libertate bene utuntur.

6. *Refellitur proposita opinio.* — Hæc vero sententia quoad hanc posteriorem partem in superioribus satis rejecta est, quatenus ad donum perseverantiæ spectat, nam, quatenus attingit punctum de prædestinatione et electione divina, in propria materia refutata est. Quoad alteram vero partem, quod donum proprium perseverantiæ, eo ipso quod procedit ex efficaci Dei electione, inferat absolutam necessitatem repugnantem libertati, nititur fragili et falso fundamento, scilicet, quod absoluta electio Dei, vel præmotio efficax ab illa procedens, tollat libertatem et absolutam necessitatem inducat; haberet enim id locum, si electio illa efficax mandaretur executioni per motionem præviam antecedentem simpliciter in ordine causalitatis, et de se, et vi sua efficaciter ac physice prædeterminantem voluntatem. At vero supposita scientia conditionata ex parte objecti, nullam vim vel apparentiam habet illatio, quia, licet in se sit absoluta, virtute includit medium accommodatum libertati, per quod efficaciter et infallibiliter, salvaque libertate, executioni mandetur, nempe vocationem congruam cum tali respectu datam, vel etiam multiplicatam, prout ad perseverandum cum effectu fuerit necessarium. Ex hoc ergo capite non est necessarium ponere in electis donum necessitans dicto modo ad perseverandum, ut præcedenti capite sufficienter tactum est.

7. *Valentia discrimen agnoscit inter prædicta dona. — Consentit apertius Ledesma. — Hujus sententiæ fundamentum.* — Magis ergo illam differentiam videtur constituere Valentia in tom. 2, disputat. 8, quæst. 3. punct. 4, § 2. sub tit. *De gratia efficaci,* post conclus. 4, versic. *Tertio alia,* ubi explicando propriam vocationem simpliciter ex suo ordine efficacem, quæ infallibiliter habet effectum, duplicem tacite distinguit : unam, quæ ita movet, *ut absolute non possit non habere effectum, ut accidit* (inquit) *confirmatis in gratia ;* aliam, quæ ideo infallibiliter habet effectum, quia Deus certo scit futurum, ut homines convertantur libere, *si talibus invitamentis, et tali modo ad conversionem incitentur.* Sentit ergo priorem vocationem inducere necessitatem absolutam, posteriorem vero habere infallibilitatem, salva libertate. Et confirmationem in gratia constituit in primo ordine, commune autem donum perseverantiæ usque ad finem infallibiliter, in secundo. Eamdem sententiam expresse docuerat tomo 1, disput. 1, quæst. 23, in prima illius parte, punct. 4, § 7, versic. ultim., ubi

de his confirmatis ait non solum esse præelectos ut salventur, sed etiam ut necessario salventur, et ideo non posse peccare mortaliter, et necessario perseverare in gratia, *ac catenus non libere, sed necessario salvari.* Evidentius hanc differentiam constituit Ledesma, libro de Auxil., quæst. unic. princip., artic. 5, ad confirmationem sexti argumenti; ait enim confirmationem addere donum intrinsecum, videlicet ipsam gratiam cum quadam perfectione participata ad similitudinem gratiæ consummatæ in patria : *Quæ perfectio* (inquit) *nihil aliud est quam tollere a voluntate potentiam peccandi mortaliter, tollendo vertibilitatem arbitrii ad peccatum mortale.* Et citat divum Thomam in 3, ubi specialiter de Virgine loquitur, ut infra referemus, ipse autem ad omnes confirmatos id extendit. Hi vero auctores nullum sententiæ suæ fundamentum afferunt, sed ex ipso nomine et ratione confirmationis id ut manifestum supponunt; quia necessarium putarunt aliquid majus et (ut ita dicam) infallibilius confirmatis oportere tribuere quam cæteris; nihil autem aliud esse videtur nisi auxilium gratiæ præveniens, quod ad conservandam gratiam illis tribuitur, et in communibus prædestinatis non habet infallibilitatem, nisi supposita conditionata scientia, in confirmatis autem habet ex se ac proinde absoluta necessitate. Possuntque ad hoc suadendum induci testimonia Augustini et D. Thomæ, ac rationes quibus aliqui putant aliquos salvari per auxilium physice prædeterminans, licet necessarium non sit, et sine illo plerique cum auxiliis congruis salventur; nam, licet illi qui ita distinguunt conentur in utrisque salvare libertatem, re tamen vera non possunt, ut in libr. 5, cap. 24, late dixi, ubi etiam distinctionem illam auxiliorum fusius impugnavi.

8. *Discrimen inter perseverantiam, et confirmationem in gratia, duplicem sensum habere potest.*—Hæc ergo differentia inter confirmationis, et perseverantiæ donum nobis nullo modo probatur. Potest autem duos sensus habere quos oportet distinguere, quia non in eodem gradu, nec eodem modo censemus esse improbandos. Prior ergo sensus est, si illa necessitas confirmatorum in gratia non solum intelligatur quoad negationem seu carentiam peccati mortalis, sed etiam quoad singulos actus positivos, quibus in omnibus occasionibus peccata evitant, ita ut in illis actibus libertatem non habeant, vel quoad specificationem, vel etiam quoad exercitium. Alter sensus est, ut isti confirmati ad peccandum libertatem non habeant, sed necessario non peccent, salva nihilominus libertate, saltem quoad exercitium vel etiam quoad specificationem intra latitudinem bonorum actuum. Quod enim hic modus possibilis sit in Christo Domino certissime conspicimus; ille enim peccare non potuit absolute et simpliciter, et ideo concedendum est necessario non peccasse, neque habuisse libertatem ad peccandum, et nihilominus liber fuit in omnibus suis actibus, etiam in illis quibus affirmativa præcepta implevit, si quæ habuit. Quomodo autem hæc duo conciliata in ipso fuerint, in t. 1 tertiæ part., quæst. 19, pro nostra tenuitate explicuimus. Possunt ergo illi duo modi ad puros homines applicari.

9. *Assertio prima. — Probatur primo.* — In priori ergo sensu, aliqui putant illam sententiam esse impossibilem, etiam de potentia absoluta. Sed, licet verum sit hoc fieri non posse per solos habitus, vel perfectionem intrinsecam eorum, ut jam tetigimus, et iterum dicemus, nihilominus absolute et per omnem Dei motionem non est id simpliciter impossibile, ut ostendimus in Prolegom. 1, cap. 4 et 5, et lib. 5, cap. 24. Esto vero id sit possibile, nempe confirmationem in gratia necessitare hominis voluntatem ad non peccandum, vel potius ad omnem actum voluntatis quo vitatur peccatum, existimo tamen, non solum de omnibus confirmatis, verum nec de aliquo, etiam de Beatissima Virgine posse id cum probabilitate affirmari. Probatur primo, quia id est valde novum, et neque in Scriptura, neque in Patribus habet fundamentum; omnia enim, quæ de confirmatis docent, multo melius et congruentius, salva illorum libertate, intelliguntur, ut videbimus.

10. *Probatur secundo. — Tertio. — Quarto.* — Secundo, quia Christus Dominus exemplar fuit omnium confirmatorum in sanctitate, quia ille ab intrinseco, et connaturaliter, et cum summa perfectione fuit ab omni peccato immunis, alii ex accidenti dono et privilegio habuerunt quamdam illius perfectionis participationem; sed Christus Dominus non ita fuit impeccabilis, quin libere singulos bonos actus viatoris exercuerit, et per eos præcepta impleverit; ergo multo minus de cæteris confirmatis id potest affirmari. Nam vel hoc pertinet ad perfectionem, et sic magis Christo conveniret, vel perfectionem non auget, sed potius minuit, et sic non est cæteris

confirmatis tribuendum, quia confirmatio in gratia ad perfectionis augmentum, non ad diminutionem illis data est. Tertio, quia alias non meruissent hujusmodi confirmati per actus quibus præcepta servabant, quia sine libertate actus nullum est in eo meritum, ut lib. 12 ostendemus. Imo neque hi sancti obligarentur præceptis, quia præcepta etiam solum de actibus liberis dantur. Denique ista tanta necessitas ad nullum effectum seu finem hujus privilegii confirmationis in gratia necessaria est, et valde aliena est non solum a connaturali modo tendendi in finem rationalis creaturæ, etiam per gratiam sanctificatæ, sed etiam a conditione æternæ beatitudinis, quæ ut corona justitiæ promittitur, nam ubi non sunt opera libera nec corona justitiæ esse potest; ergo nullo modo potest attribui his sanctis tanta necessitas. Et confirmatur, nam Paulus unus fuit ex præcipuis confirmatis in gratia, et tamen ille dicebat sibi esse repositam coronam justitiæ.

11. *Assertio secunda : Beatæ Virgini concessa fuit necessitas absoluta non peccandi lethaliter. — Suadetur prima pars assertionis.* — In altero vero sensu non est quidem improbabile dicere necessitatem absolutam non peccandi mortaliter concessam esse his sanctis per confirmationem in gratia; nihilominus tamen indifferenter id de omnibus dicere, neque fundamentum habet, neque verum esse videtur; de aliquo autem, ut de Beata Virgine, id sentire nullum habet inconveniens, licet incertum sit. Prima pars probatur, quia, non obstante illa necessitate, salvatur vera libertas in omnibus actibus bonis, ut declaravi, et consequenter salvatur obligatio præceptorum, et in eorum observatione meritum, et alioqui potestas peccandi non pertinet ad perfectionem simpliciter libertatis vel sanctitatis, sed potius ex maxima perfectione provenire potest non posse peccare, ut in Deo ipso et Christo Domino est manifestum ; ergo nullum est inconveniens admittere dedisse Deum quamdam hujusmodi perfectionis participationem hominibus in gratia confirmatis. Et confirmatur, nam talis necessitas conferri potest sine auxilio positivo antecedenter prædeterminante voluntatem, per solam negationem concursus necessarii, vel immediate ad actum ipsum voluntatis, vel antecedenter negando concursum ad cogitationem et judicium quo peccari possit, vel magis remote, removendo objecta et occasiones quæ talem cogitationem excitare possint. Nam sine his non datur potestas proxima peccandi. Potest autem Deus hæc omnia facillime prævenire independenter a nostra libertate, et simul potest ob augmentum perfectionis congruam cogitationem bene operandi ita immittere, ut contrariam cogitationem impediat. Neque aliquid horum est violentum aut omnino alienum a providentia gratuita ; nam si Deus per illam rapit adolescentem justum ne mutetur mens ejus, quid mirum quod præveniat et rapiat intellectum, ita ut pravas cogitationes necessario impediat. Unde non est hoc alienum a perfectione gratiæ, tum quia quo mens fuerit amplius elongata a potestate peccandi, eo est melius disposita ; tum etiam quia hoc non fit sine positivis cogitationibus bonis aliisque internis auxiliis. Denique totum hoc non adversatur aliis principiis sanæ doctrinæ ; ergo talis dicendi modus neque grave inconveniens neque improbabilitatem habet.

12. *Suadetur secunda pars.* — Nihilominus suadetur secunda pars assertionis, quia hoc videtur esse contra generales regulas Scripturæ, ut est illa qua de unoquoque justo qui salvatur, dicitur Ecclesiastic. : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit.* Item illa Apocalyps. 3 : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam ;* et illa 2 ad Corinth. 5 : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum,* utique tanquam habens ad utrumque libertatem. Ex his ergo et similibus regulis argumentamur, quia non licet nobis ab hujusmodi Scripturæ regulis tam magnam exceptionem facere, sine magno fundamento auctoritatis vel rationis ; sed auctoritas nulla est, nec ratio cogit, quia effectus confirmationis in gratia potest facile sine hac tanta necessitate intelligi ; ergo. Et confirmatur, quia omnibus generaliter dicitur ut orent : *Adveniat regnum tuum ; ne nos inducas in tentationem ; libera nos a malo,* id est, ut petant victoriam tentationum, liberationem a peccatis , et consecutionem regni cœlorum , quæ petitiones supponunt in homine postulante potestatem et libertatem ad opposita. Et ideo omnibus generaliter dicitur : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini,* ad Philip. 2. Unde etiam Paulus, licet sciret se esse in gratia confirmatum, ita de se interdum loquitur , ut libertatem peccandi in se ostendat , dicens : *Castigo corpus meum et in servitutem redigo , ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar,* 1 Corinth. 9,

ubi particula *forte* propter libertatem posita est; et alibi : *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ,* 2 ad Corinth. 12. Quod si Paulus illum modum confirmationis non accepit, profecto nec de cæteris Apostolis, nec de aliis confirmatis in gratia id affirmari potest.

13. *Suadetur tertia pars.* — Addimus nihilominus tertiam partem de singulari exceptione Beatissimæ Virginis, non ut illam approbemus, sed ut ab omni nota et censura illam liberemus. Multi enim et graves auctores hoc privilegium Beatæ Virgini tribuunt, ut non solum innocens ab omni peccato, sed etiam impeccabilis in hac vita per gratiæ privilegium fuerit effecta, vel a principio suæ conceptionis et sanctificationis, vel saltem ab eo momento quo Verbum incarnatum in utero suo concepit, quæ diversitas præsenti instituto nihil refert. Distinguunt autem dicti auctores innocentiam cum potestate et libertate ad peccandum, saltem venialiter, ab impeccabilitate. Unde manifeste sentiunt hanc impeccabilitatem esse cum necessitate non peccandi, et sine libertate peccandi. Quæ sententia pro aliquo ex dictis temporibus (ut distinxi) est communis in 3, distinct. 3, ubi D. Thomas, Bonaventura, Richardus, Paludanus, Gabriel, Almain., et Marsil. in eodem 3, quæst. 4, artic. 1; Ocham, quæst. 2, artic. 2; Alens., 3 part., quæst. 9, membr. 3, artic. 2, § 2. Quam sententiam etiam ad Paulum extendit Gabriel in 1, distinct. 41, art. 2, concl. 3; imo videtur idem sentire de quibusdam quos eximie prædestinatos vocat. Sed omissa hac extensione, quoad Beatissimam Virginem tot Doctorum auctoritas sufficit ut hæc sententia non solum censuram non mereatur, sed etiam probabilis sit. Quia privilegia Virginis sunt longe excellentiora quam aliorum Sanctorum, et præsertim ea, quæ ad immunitatem et elongationem a peccato pertinent, cum omni perfectione possibili ei concessa fuisse meritissime creditur, ut latius in 2 tom. 3 part., disput. 3, sect. 5, et disput. 4, sect. 3, 4 et 5, late a nobis probatum est.

14. *Vasquez, 3 t., 3 part., disp. 120, c. 2, opinatur sic. — Triplex modus explicandi prædictam Beatæ Virginis necessitatem. —* — *Primus proponitur et rejicitur.* — Novissime autem quidam gravis Theologus contendit ostendere hoc privilegium non solum non fuisse Beatæ Virgini datum, sed etiam nec de potentia absoluta dari potuisse. Quod probare conatur improbando modos omnes quibus hactenus id fieri potuisse, vel factum esse traditum est. Primus est ut libertas peccandi venialiter ablata fuerit Virgini per fomitis extinctionem; sed hic modus, licet sufficiat ad impotentiam peccandi ex surreptione, non tamen ad impotentiam simpliciter, quia potest cum perfecta deliberatione venialiter peccari, ut recte Durandus et Gabriel argumentantur. Unde in statu innocentiæ, ubi nullus erat fomes, magna quæstio est an potentia peccandi venialiter pro illo statu fuerit sublata.

15. *Secundus etiam statuitur, et refellitur.* — Secundus modus est, ut potentia peccandi venialiter per habitum aliquem infusum auferri potuerit, quem modum defendit Paludanus supra, quæst. 2, artic. 4. Sed hic modus merito improbatur, tum quia nullus habitus potest imponere necessitatem voluntati ad operandum, ut a nobis supra probatum est in Prologomen. 1. Neque Paludanus affert modum probabilem quo id possit intelligi. Quia, si habitus sit in intellectu, quantumvis sit perfectus, non cogit ad perfectam considerationem actualem, quæ ad vitandum omne peccatum necessaria est. Et præterea, non obstante consideratione actuali, non cogit voluntatem ad consensum vel ad non divertendam considerationem illam. Si vero habitus sit in voluntate, non minuit facultatem illius, seu radicalem potestatem ad utrumlibet. Unde quantumcumque illam inclinet ad unam partem, semper manet integra potestas suspendendi actum suum, vel alium operandi. Et hac ratione probant Theologi, per habitus vitiorum, quantumcumque crescant, non posse prorsus extingui libertatem voluntatis ad operandum bonum. Et ex eodem principio rejitur opinio Nominalium, dicentium damnatos obstinari et necessitari ad semper male operandum per habitum illis inditum. Accedit quod, licet habitus posset necessitare ad non peccandum, non posset id facere, nisi necessitando ad volendum; jam vero supponimus confirmatos in gratia non necessitari simpliciter in suis actibus, ut probavimus, idemque de Virgine supponimus; ergo necessitas pure ad non peccandum non potuit ullo modo esse per habitum inditum solum ac præcise spectatum. Et hoc etiam probant argumenta, quibus supra ostendimus perseverantiam infallibilem, etiam cum libertate, non posse esse per solum habitum.

16. *Tertius quoque impugnatur.* — Tertius modus explicandi illam necessitatem est, ut

inducatur per aliquos actus. Sic enim de Beata Virgine dixit Richardus de Sanct. Victor., in lib. de Eman., cap. penultim., ab instanti incarnationis adeo divinum amorem in Virgine convaluisse, ut illam omnino solidaret, ita ut de cætero spiritualis qualiscumque defectus in eam incidere omnino non posset, nec aliquid quod qualicumque excusationi subjaceret. Et in cap. ultim. videtur argumentum sumere ab statu Beatorum, dum ait Virginem in via quoad hanc partem illam participasse. Veruntamen, licet tanta amoris perfectio et frequentia multum ad vitanda omnia peccata juvare potuerit, et in eo possit etiam magna ratio et congruentia considerari, ob quam Deus Virginem sic se diligentem ab omni macula peccati præservaret, non tamen potuit esse per se sola ratio adæquata et sufficiens ad inducendam absolutam necessitatem non peccandi, vel ad auferendam peccandi libertatem. Quia amor Dei perfectus et maxime fervens, licet, dum est, non compatiatur secum veniale peccatum actuale, nihilominus si amor ille non sit necessarius, sed liber, non potest omnino auferre potestatem peccandi, quia, cum libere exerceatur, potest ab illo cessari; si autem suspendatur, eo ipso non impedit actuale peccatum pro eo tempore pro quo actu non amatur Deus. Nam actus præteritus jam non habet incompossibilitatem formalem, vel effectivam cum veniali peccato. Unde in hoc non potest comparatio inter beatum et viatorem fieri, quia actus amoris in beatis omnino est necessarius, et ideo semper et immutabiliter constituit voluntatem rectam; amor autem viatoris non est ita necessarius, et ideo non potest necessitatem inferre voluntati, ut semper recta sit. Quod si objicias quia Deus potest necessitare viatorem ad perpetuum amorem sui actualem, responderet ille auctor, negando posse Deum necessitare hominem non videntem se, ad se amandum, ita enim docet aliis locis quæ ibi allegat. Veruntamen, licet id possit Deus de potentia absoluta, certum credimus non ita fecisse cum confirmatis in gratia, neque etiam cum Virgine, quia viatori longe melius est libere amare Deum quam necessario, et ideo, loquendo de facto, eodem modo certum videtur non abstulisse Deum libertatem peccandi a quocumque confirmato, etiam Virgine, ex vi solius amoris, quia, supposita libertate amoris, ille modus impossibilis est.

17. *Quartus adhibetur. — Instantia, et ejus solutio.* — Quartus modus est, negando voluntati concursum ad peccandum et ad omnem actum malum. Quem modum defendunt Ocham et Gabriel. Sed dictus auctor putat esse impossibilem etiam, quoad peccata omissionis. Nam peccata quæ per positivum actum committuntur, indigent concursu Dei ad actum ut committantur, et ideo in eis optime intelligitur auferri posse libertatem ad peccandum negato concursu ad talem actum. At peccatum omissionis non requirit actum, et ideo etiamsi negetur concursus ad actum, potest voluntas peccare per liberam suspensionem, quia ad illam non indiget concursu. Quam vulgarem objectionem sibi proponunt Gabriel et Ocham, et respondent tunc posse Deum se solo infundere actum necessarium ad non peccandum. Sed non bene respondent, tum quia actus vitalis non potest fieri a solo Deo, ita ut voluntas velit; tum etiam quia etiam illo modo non impleretur præceptum, quia præceptum est de agendo, voluntas autem tunc non ageret, sed reciperet actum. Melius tamen dicere possent in eo articulo Deum necessitare voluntatem ad agendum talem actum, quod sine dubio facere potest, et tunc voluntas satisfaceret præcepto, vel saltem illud non transgrederetur, quia et vult et facit quod præceptum est; quod vero non faciat libere, sibi non imputatur, quia prævenitur et necessitatur a Deo. Sed, licet hic modus sit possibilis, non est Virgini tribuendus, quia est valde imperfectus, et quia incidit in alium modum reprobatum, quod Deus necessitet confirmatum in gratia ad actus ipsos quibus implet præcepta, ita ut per illos non mereatur, quod de Virgine nullatenus admittendum est. Unde melius posset ad illam replicam responderi, ad transgrediendum præceptum affirmativum non sufficere negationem actus præcepti, sed necessariam esse voluntatem non faciendi actum præceptum, vel expressam et formalem de tali negatione, vel de aliquo, quod sit causa omissionis cum sufficiente prævisione, et ideo, negato concursu ad talem actum, auferri potestatem peccandi. Sed statim occurrit objectio de pura omissione, quod possibilis sit, et satis esse indirectum voluntarium, ut sit peccatum, quia potest facere, et non facit. Sed responderi potest vel hoc solum voluntarium non sufficere ut omissio ad peccandum imputetur, vel saltem non sufficere in illa voluntate quæ non potest illam omissionem directe velle, quia indirectum non imputatur nisi

quatenus æquivalet directo, quod est in potestate proxima talis voluntatis. Et præterea posset Deus pro illo articulo negare voluntati concursum, tam ad voluntatem faciendi quam non faciendi, et ita in neutro posset esse peccatum, necessitareturque voluntas ad non peccandum, non quia impletio præcepti necessario fieret, sed quia ipsa omissio necessario esset cum excusatione culpæ. Adde potuisse etiam Deum non permittere ut talis voluntas in eas angustias redigeretur, ut, nisi pro tali momento non impleret præceptum, peccaret, quia posset vel talem cogitationem pro tunc ab illa avertere, vel antea illam prævenire, ut infallibiliter impleret præceptum eo tempore pro quo nondum obligabat; hoc enim in affirmativis præceptis semper fieri potest, quia tempus obligationis eorum latitudinem habet.

18. *Auctoris judicium.*—Mihi ergo dubium esse non potest quin Deus possit confirmare purum hominem in bono, necessitando illum ad non peccandum, servata libertate in singulis actibus ejus. Et præter dicta, convincor exemplo animæ Christi, quæ ita caruit libertate ad peccandum, retenta libertate in omnibus actibus viatoris. Nec satis est dicere hoc fuisse singulare in Christo, quia per unionem hypostaticam voluntas ejus facta est incapax peccati. Hoc, inquam, non obstat, quia gratia unionis, præcise sumpta, licet constituat humanitatem impeccabilem, non tamen est donum proxime et formaliter dans voluntati creatæ impeccabilitatem, sed est radix et forma quasi remota, ratione cujus debita est illi voluntati talis impeccabilitas, et donum illud quo proxime et formaliter confertur. Ergo, seclusa hypostatica unione, est possibile illud donum. Et explicatur optime a simili de fomite; nam fomes non fuit in Christo, nec (ut opinor) esse potuit de potentia absoluta ratione unionis, et nihilominus fomes in illo non fuit extinctus formaliter per unionem, sed per aliud donum creatum, sive illud sit gratia perfectissima, sive consummata per visionem beatam, sive aliqua alia virtus interna simul cum externa Dei protectione. Quidquid illud sit, optime sequitur potuisse communicari alteri appetitui et voluntati humanæ, seclusa unione hypostatica, quia est quid distinctum ab illa, et ab illa non pendet essentialiter. Ita ergo de illo dono quo voluntas Christi est confirmata in bono per impotentiam peccandi cum libera potestate bene operandi, nam si illud possibile fuit in Christo, etiam dari potuisset sine unione, solumque esset differentia, quod voluntati unitæ est illud donum connaturale et inseparabile ab illa, stante unione; supposito autem creato, non esset connaturale, neque ullam necessariam connexionem cum illa haberet. Ergo non magis repugnat tale donum in voluntate Virginis quam in voluntate Christi. Cujus etiam vehemens signum est, quia omnes difficultates occurrentes circa tale donum in voluntate Virginis, habent locum in voluntate Christi, et specialiter illa de peccato omissionis maxime in Christo urgetur et solvitur, ut in tom. 1 tertiæ part., q. 19, late tractatum est, et eadem potest solvi in voluntate creata, ut jam insinuavi, et ex dictis in dicto loco constare potest. Non est ergo cur dicamus genus hoc confirmationis esse impossibile.

19. *Assertio tertia in præsenti dubitatione.* — Nihilominus in illa disput. 4, tom. 2, in 3 part., indicavi non oportere hunc modum necessitatis in evitandis peccatis Virginis attribuere, neque id pertinere ad majorem ipsius perfectionem, idemque nunc censeo. Primo, quia sine dubio potuit Deus eam immunem præservare ab omni peccato, etiam veniali, per auxilia congrua simul cum eximia gratia, et excellenti virtute, et carentia fomitis; nam, supposita hujusmodi habituali perfectione cum ablatione impedimentorum, facillimum erat per cogitationes pias et accommodatas illius mentem ita regere, ut semper ac infallibiliter recte eligeret; ergo alia necessitas per denegationem generalis concursus nihil ad puritatem et innocentiam vitæ conferebat. Aliunde vero non erat debita naturæ et personæ creatæ, imo erat contra exigentiam naturæ, unde fuisset aliquo modo violenta. Quamvis autem admitteremus in Virgine hoc speciale privilegium et singularem modum confirmationis per absolutam impeccabilitatem, cum ablatione libertatis ad peccandum, non ideo subsistere posset differentia illa prima inter donum perseverantiæ et confirmationem in gratia. Quia, posito illo privilegio, etiam confirmatio Virginis differret multum a confirmatione aliorum Sanctorum, non solum ex parte materiæ, quia ipsa præservata est ab omni peccato, et in bono simpliciter confirmata, alii vero Sancti solum a mortalibus peccatis præservantur, et in bono tantum illis contrario confirmantur, sed etiam in modo, quia cæteri non privantur potestate peccandi mortaliter, quod commune est omnibus perseverantibus in gratia, quamvis non

dicantur confirmari; ergo illa differentia inter eos locum non habet.

20. *Discrimen doni perseverantiæ et confirmationis improbatur.* — Unde facile etiam rejicitur aliud discrimen ab aliis excogitatum, nimirum, quod donum perseverantiæ non datur simul in eo momento in quo incipit perseverare, sed successive per totum vitæ tempus in quo perseveratur, continue dando auxilia congrua in singulis opportunitatibus, ut homo non cadat. At vero confirmatio in gratia datur simul in eodem instanti in quo homo confirmatur in gratia. Sic enim dicunt Sancti Patres Apostolos fuisse confirmatos in gratia in die Pentecostes, et multi dicunt Joannem Baptistam fuisse confirmatum in gratia, vel etiam in bono in prima sanctificatione in utero matris. Imo aliqui etiam sentiunt non solum de Jeremia, sed etiam de Sancto Joseph, ut in præcedenti libro retuli. Hoc (inquam) discrimen subsistere non potest; haberet enim locum, si confirmatio in gratia daretur ex vi alicujus habitus infusi vel qualitatis permanentis determinantis voluntatem ad non peccandum, quæ aliis perseverantibus communi modo non tribueretur; vel etiam posset aliquo modo subsistere, si confirmatis libertas ad peccandum in instanti confirmationis auferretur, saltem per absolutam et perpetuam denegationem concursus ad actum quo peccatur; utrumque autem horum falsum esse ostendimus; ergo non magis potest dari confirmatio in gratia simul in uno instanti quam perseverantiæ donum dari possit.

21. *Improbatio ostenditur.* — Et declaratur ac probatur aperte, quia sicut in prædestinatis communiter necessarium est ut congrua auxilia suis temporibus infallibiliter dentur ut perseverent, ita in confirmatis est eadem auxiliorum subministratio ad non cadendum necessaria, quia habitus non continent hominem in officio infallibiliter, nec præcedentia auxilia jam adjuvant, quia non sunt, et virtus eorum, si quæ relicta est, habitualiter tantum manet; ergo si postea cessarent nova auxilia, posset homo cadere, nihil enim relinquitur quod illum valeat infallibiliter continere. Quod si forte dicatur confirmatio simul dari in efficaci proposito voluntatis Dei, qui statuit ex tunc manu tenere hominem quem confirmat, idem dici poterit de dono perseverantiæ, quia idem propositum habet Deus pro aliquo tempore circa omnes prædestinatos. Unde modus ille loquendi de Apostolis, Joanne Baptista, et similibus, vel hoc modo exponendus est, vel proprius dicemus Apostolos confirmatos fuisse a die Pentecostes, quia tunc incepit eis dari donum usque ad mortem continuandum, quod pari ratione de dono perseverantiæ dici potest, ut declaravi. Denique confirmatio in gratia perseverantiam includit, unde successive habet effectum suum; ergo oportet ut donum illud, quod est principium talis effectus, etiam successive detur, cum res permanens esse non possit, ut declaratum est.

22. *Tertium discrimen inter prædicta dona.* — Tertiam differentiam excogitavit Vazquez in 1 part., disput. 90, cap. 2. et 1.2, disput. 200, cap. 5, dicens confirmatum in gratia solum differre a communi prædestinato perseverante, quia confirmatus habet suæ perseverantiæ revelationem, quam prædestinati communiter non habent. Quæ posterior pars manifesta est, priorem vero ipse non probat, adeo autem certam esse supponit, ut posteriori loco interroget: *Quis autem dicat confirmatos in gratia de sua justificatione et perseverantia revelationem non habuisse?* Quod etiam, posita illa revelatione, sufficiens cônstituatur differentia inter utrumque donum, ipse directe non probat, sed quasi a sufficienti partium enumeratione, quia oportet aliquam differentiam assignare, et nulla alia inveniri posse videtur. Potest vero sufficientia illius differentiæ in hunc modum declarari, quia non oportet ut confirmatus ab aliis distinguatur in virtute seu efficacia perseverandi, hæc enim æqualis esse potest in utroque, satis ergo est quod differat in securitate perseverandi, quam habet confirmatus ex revelatione, et inde etiam majori pace (ut sic dicam), seu cum minori animi sollicitudine et anxietate timoris et tremoris perseverat, quod totum ad majus donum et beneficium gratiæ spectat, licet ad majus auxilium non pertineat: quanquam vix etiam fieri potest quin revelatio, si adsit ejus memoria, magis excitet, majoresque animos ad perseverandum præstet.

23. *Judicium auctoris de hoc tertio discrimine.* — Hæc sententia probabilis est, id tamen quod tanquam certum supponit, omnes confirmatos in gratia habere et habuisse revelationem suæ perpetuæ stabilitatis, nobis valde incertum est, quia est res valde supernaturalis, quæ nulla auctoritate ostendi potest, nisi fortasse petendo principium, utique ex confirmatione in gratia revelationem colligendo. Nam de Paulo, verbi gratia, communiter creditur fuisse confirmatum in gratia a

tempore conversionis suæ vel baptismi, ut indicat Beda, Actor. 23, circa illa verba : *Ego in omni scientia bona conversatus sum ante Deum*, etc. Et tamen non constat illum statim habuisse suæ confirmationis revelationem. Quin potius aliqui sentiunt eum id significare, cum scripsit primam Epistolam ad Corinth., et in ejus cap. 4 dixit : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*, et cap. 9 : *Castigo corpus meum*, etc., *ne forte*, etc. Et ita partem hanc probabilem existimat Vega, libr. 9 in Trident., cap. 12. Fateor tamen ex illis locis non satis probari, nam alias habent expositiones quas nunc omitto. Unde D. Thomas 1.2, quæst. 112, artic. 5, probabiliter credit, quando illi dictum est : *Sufficit tibi gratia mea*, 2 Corinth. 12, illam notitiam et revelationem habuisse, et tamen illa verba dicta illi sunt in raptu usque ad tertium cœlum, qui multo ante scriptam Epistolam ad Corinthios contigit, ut ex eodem cap, 12 colligitur. Item multi colligunt hanc revelationem factam Paulo, ex illo 1 Corinth. 2 : *Nos spiritum Dei accepimus, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis ;* et ex illo Rom. 8 : *Certus sum enim quia neque mors, neque vita*, etc. Quæ etiam testimonia non cogunt, nam aliis etiam modis exponuntur. Verumtamen licet daremus, cum illa scribebat, jam habuisse illam revelationem, nihilominus non constat in ipsamet conversione sua, vel cum baptizatus fuit talem revelationem accepisse; ergo potuit fieri vel inchoari confirmatio sine tali revelatione; ergo etiam potuit sine illa consummari. Idem argumentum fieri potest de cæteris Apostolis, quia nullo testimonio constat illos omnes in die Pentecostes illam revelationem accepisse, neque scholastici hoc illis tribuunt, quamvis tunc fuisse confirmatos fateantur. Et vix de Petro et Paulo affirmant aliquando habuisse illam revelationem. Item de Sancto Joseph probabilissimum est fuisse a principio in gratia confirmatum , cum tamen revelationem a principio non habuerit, et de toto vitæ tempore sit res satis incerta, idemque argumentum de Jeremia fieri potest. Denique forte Deus multos in gratia confirmavit, quamvis id neque ipsis neque aliis in hac vita revelaverit. Denique Machar. senior., hom. 17, sic ait : *Dico autem tibi, quod etiam Apostoli qui Paracletum habebant, non erant plane securi;* et alia his similia habet, homil. 19, quibus significat illos certam scientiam suæ perseverantiæ non habuisse.

24. *Illud discrimen infringitur.* — Deinde non apparet cur illa revelatio sit necessaria ad confirmationem, vel ad illam sufficiat. Certe enim D. Thomas, quæst. 24 de Veritat., art. 9, ex professo explicat quomodo homines viatores confirmentur in gratia, et nullam mentionem talis revelationis facit, sed per internam gratiæ perfectionem, et externam Dei protectionem sufficienter se donum illud explicasse existimavit. Et in solut. ad 2, dicit illo modo fuisse confirmatos Apostolos et Joannem Baptistam. Et præterea talis revelatio videtur supponere confirmationem eo modo quo cognitio supponit objectum suum, quia confirmatio ipsa ut infallibiliter futura revelatur; ergo non fit confirmatio per revelationem, sed solum agnoscitur. Quod si quis dicat revelari perseverantiam futuram, et per revelationem transire in confirmationem, instari potest, quia revelatio est quasi speculativa cognitio quæ non mutat objectum; ergo si perseverantia revelatur, per revelationem talis esse cognoscitur; ergo etiam post factam revelationem, illa manet intra rationem doni perseverantiæ. Quod si illa perseverantia est confirmatio, ex se talis est, et per revelationem cognoscitur, non fit. Alias ipse confirmatus non cognosceret per directam revelationem se esse confirmatum, sed solum reflexe, cognoscendo se habere suæ perseverantiæ revelationem. Denique donum confirmationis in gratia est illud quod homini dat vires, quibus infallibiliter firmatur in bono; revelatio autem non firmat in bono, sed firmatum supponit. Propter hæc igitur in hac sententia non quiesco, licet plus probabilitatis quam cæteræ hactenus relatæ habeat.

25. *Quartum discrimen utriusque doni. — Dupliciter explicatur.—Primus explicandi modus impugnatur.* — Quartum discrimen inter hæc dona constituunt aliqui in majori perfectione intrinseca gratiæ. Hoc assignant Thomistæ, inter se vero non consentiunt. Nam Ledesma id tribuit internæ gratiæ soli absque ulla Dei protectione et manutenentia extrinseca, quæ ad perseverandum necessaria est. Alii vero docent confirmationem partim provenire ab intrinseco ex perfectione gratiæ habitualis, partim ex divina custodia et protectione. Ita docet Ferrar., 3 contra gent., cap. 70, in fine, et sequitur Medina. Et quidem prior sententia merito improbatur. Primo, quia ille auctor omnibus confirmatis attribuit necessitatem non peccandi, quod improbatum est. Secundo, quia illa perfectio gratiæ viatoris, quam dicit esse ad similitudinem gratiæ consumma-

tæ, intelligi non potest, nedum explicari. Nam vel est perfectio habitualis et permanens per modum actus primi in ipsis habitibus gratiæ, vel est perfectio actualis; neutrum dici potest; ergo. Primum patet, quia talis perfectio habituum gratiæ non potest esse nisi intensio illorum, quid enim aliud in illis cogitari potest? tum etiam quia, licet aliquid aliud esse fingatur, scilicet, vel perfectio individualis eorumdem habituum, vel novus habitus infusus, distinctus ab omnibus, qui non confirmatis tribuuntur, præterquam quod totum hoc impugnatum sufficienter est, illo etiam dato, non potest voluntas viatoris per talem perfectionem habitualem aut necessitari, aut ad bonum determinari, ut evidenter probat D. Thomas, quæst. 24 de Verit., art. 9, et 4 contra gent., cap. 70, et satis a nobis declaratum est. Si vero illa perfectio sit alicujus gratiæ actualis, vel illa est aliquis actus secundus perpetuo in homine manens, et illum rectificans ad non peccandum. Et hic quidem actus merito diceretur participatio perfectionis gratiæ consummatæ, et alius esse non posset nisi perfectus Dei amor, nullus enim alius actus potest universaliter rectificare voluntatem. Vanum est autem talem actum perpetuum et immutabilem in viatoribus fingere, ut de Beata etiam Virgine diximus. Vel denique illa perfectio actualis gratiæ consistit in actuali auxilio Dei congruo et efficaci, et tunc si tale auxilium ponitur necessitans voluntatem, frustra ponitur, et contra generales Scripturæ et Sanctorum regulas; si vero tantum ponitur efficax salva libertate, etiam ad perseverantiam necessarium est tale auxilium. Item illud non potest esse unum tantum, sed multiplicatum juxta occurrentes necessitates, et hæc est protectio, quæ ad perseverandum necessaria est et sufficit; nam, per se loquendo, non est necessaria ad perseverandum alia manutenentia extrinseca Dei; quamvis enim Deus possit, etiam per extrinsecam providentiam tollere, vel minuere occasiones vel tentationes inducentes ad peccatum, tamen etiam permittendo illas potest homini per auxilia congrua perseverantiam tribuere, et utroque etiam modo potest hominem in gratia confirmare.

26. *Secundus explicandi modus et'am displicet.* — Alter vero modus explicandi illud discrimen valde probabilis est. Potest tamen contra illum objici, quia supponit aliquid quod nec per se necessarium apparet, nec probari posse videtur, nimirum, donum confirmationis includere perfectiorem gratiam, etiam habitualem, quam ordinarium perseverantiæ donum. Quod sic declaratur, quia illa major perfectio non potest esse nisi major intensio. Nam, ut dixi, nulla alia major perfectio potest in habituali gratia cum probabilitate cogitari. At vero nulla ratione necessarium apparet, ut confirmatus in gratia semper sit sanctior quoad intensionem gratiæ habitualis, quam quilibet alius prædestinatus, qui cum communi perseverantiæ dono salvatur. Cur enim hoc necessarium est, aut ubi revelatum invenitur, aut quomodo ex revelatis colligi potest? Certe de Jeremia probabilius creditur fuisse in gratia confirmatum, ex quo fuit in utero matris sanctificatus, quod tamen de Isaia non constat. Et, licet admittamus Isaiam non fuisse in gratia confirmatum, non inde sequitur quod gratiam minus perfectam et intensam habuerit. Et similes comparationes inter alios sanctos vel prædestinatos facile cogitari possunt. Et præterea gratia habitualis cum habitibus per se infusis, licet ad actus sui ordinis multum juvent, et quo intensiores fuerint, eo ad actus intensiores inclinent, nihilominus ad minuendas passiones, et ad vincenda peccata legi naturæ contraria parum juvant, nisi Deus specialibus auxiliis actualibus justum præveniat et custodiat. Potest autem Deus, pro sua libertate, homini habenti gratiam habitualem minus intensam, majora auxilia actualia, magisque accommodata et frequentiora conferre quam sanctiori; ergo ille potius confirmatus dicendus erit, ac subinde confirmatio non consistit in majori gratiæ intensione, vel illam requirit. Adde neque majorem auxiliantem gratiam videri sufficientem ad illam differentiam constituendam, tum quia differentia hæc accidentalis valde est, tum etiam quia in dono perseverantiæ potest similis diversitas inveniri.

27. *Excogitatur alius non improbabilis dicendi modus.* — Propter hæc posset aliquis non improbabiliter dicere non esse necessarium nos esse anxios in constituenda differentia inter hæc dona, neque esse ullum inconveniens quod omnes prædestinati pro aliquo tempore confirmati sint in gratia, priusquam moriantur. Nam imprimis Scriptura sacra perseverantiam solet confirmationem vocare, et in illa perinde est a Deo perseverantiam ac confirmationem postulare, ut patet ex illo Pauli 2 ad Thessal. 2 : *Ipse autem Dominus Jesus Christus confirmet corda vestra in omni opere et sermone bono ;* et Psalm. 62 :

Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis; et Psalm. 50 : *Redde mihi lætitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me.* Unde Psalm. 4 ait David : *Me autem propter innocentiam suscepisti, et confirmasti me in conspectu tuo in æternum.* Quod si fortasse David fuit singulariter confirmatus, eo scilicet modo qui Apostolis vel aliis insignioribus Sanctis tribuitur, certe non veretur idem David de omnibus justis absolute dicere : *Confirmat autem justos Dominus*, Psalm. 36; et Paul., 2 ad Thessal. 3 : *Fidelis autem Dominus est, qui confirmabit vos, et custodiet a malo.* Unde colligere possumus confirmare Deum hominem, illum a malo custodiendo; per donum autem perseverantiæ illum a malo custodit; ergo confirmat illum. Accedit quod Augustinus accurate disserens de donis gratiæ, nunquam distinxit donum perseverantiæ a dono confirmationis, sed sub perseverantia semper utrumque concludit, et ita lib. de Corrept. et grat., cap. 11 et 12, solum distinguit adjutorium quo datur homini posse perseverare, si velit, et adjutorium quo datur ut velit et perseveret. Et hoc adjutorium dicit promisisse Christum Apostolis, cum fructum permanentem promisit, et generaliter ait Deum hoc donum dare eis, quibus dat ut perseverantissime stent, quod omnibus prædestinatis convenit, cum tamen perseverantissime stare et confirmari idem esse videantur. Item quid plus tribui potest dono confirmationis quam quod sit gratia, qua homo indeclinabiliter et insuperabiliter agitur in bonum; at hoc tribuit ibi Augustinus cuicumque dono actualis perseverantiæ. Item in omnibus satis indifferenter dicit donum permanendi in gratia per congruam vocationem dari, nec aliquam differentiam inter sanctos confirmatos et perseverantes in gratia in hoc constituit.

28. *S. Thomas assentitur.* — Simili modo procedit D. Thomas in hac materia, nam in 1. 2, quæst. 109, sub perseverantia concludit omne auxilium dirigens et protegens contra tentationum impulsus, quod tam confirmationi quam perseverantiæ convenit, et quæst. 114, artic. 9, eodem modo loquitur, et in solut. ad 2, distinguit perseverantiam viæ et patriæ, unde sicut in patria non est aliud perseverare in bono et confirmari, ita nec in via. Et in quæst. 24 de Veritat., artic. 9, quæ dicit de confirmatione viatoris in bono, communia sunt omnibus perseverantibus in gratia, unde sub eodem titulo videtur utrumque comprehendere. Nec in loco 1 part. supra allegato recte citatur, nam ibi non agit de confirmatione in gratia ab intrinseco; unde dicit in corpore, *ex hoc naturam rationalem in bono confirmari, quod efficitur beata,* et in hoc sensu dicit, ad 1, quod, si filii Adæ *non permitterentur peccare, hoc non esset per hoc quod essent in justitia confirmati,* utique ab intrinseco, sed propter divinam providentiam. Denique Salmeron, in Præambulis ad Epistol. Pauli, part. 2, disp. 14 et 15, multa congerit de confirmatione, et perseverantia in gratia, quæ, si recte spectentur, indicant esse eamdem rem diversis vocibus significatam.

29. *Resolutio.* — *Verum discrimen inter donum perseverantiæ et confirmationis.* — Sed, licet fortasse quoad rem ipsam hæc vera sint, nihilominus, propter modum loquendi supra ponderatum, in verborum usu et accommodatione, aliqua est constituenda distinctio. Nam sine dubio ipsummet donum perseverantiæ magnam habet latitudinem, et quibusdam majus et abundantius quam aliis dari potest, et datur. Quæ differentia etsi possit esse in intensione habituum, proprie et per se in ipso auxilio efficaci, quo proxime, et quasi per se, ipsum perseverare datur, spectanda est. Nam, licet omnibus perseverantibus detur auxilium simpliciter efficax, nihilominus quibusdam datur efficacius quam aliis, et aliquibus datur efficacissimum, nimirum per illustriores illuminationes intellectus, et ardentiores affectus voluntatis, et cum majori protectione et providentia quam ad efficaciam perseverandi esset necessaria. Hinc ergo, licet omnes qui salvantur habeant perseverantiæ donum, absolute loquendo, ut omnia dicta convincunt, nihilominus in latitudine illius doni possunt quasi duo gradus distingui, unus quasi ordinariæ et communis protectionis ac efficaciæ, alius singularis excellentiæ et efficacitatis, quæ ibi magis relucet, ubi majores difficultates et spirituales pugnæ occurrunt, et victoria facilior et suavior fit. Quæ distinctio non est formalis vel essentialis, sed tantum accidentalis, et secundum magis et minus, et ideo satis esse non potest, ut dicamus dona confirmationis et perseverantiæ esse diversarum rationum, sicut non dicimus gratiam intensam et remissam esse diversæ rationis. Nihilominus potuerunt voces ita accommodari ut, licet omnis perpetua conservatio in gratia vere sit et dicatur perseverantia, nihilominus confirmationis vox sit accommodata ad significandam illam solam

perseverantiam, quæ cum singulari excellentia et copia auxiliorum donatur. Et hoc ad summum ostendit communis loquendi modus; et, licet compendiosius, hoc ipsum dixi in lib. 3 de Prædestinat., cap. ult., in fine. Et idem sentit Medina, 3 part., quæst. 27, artic. 4, in fine, licet multa involvat. Nec ab opinione Ferrariens. et aliorum, qui perfectionem gratiæ habitualis postulant, multum discrepamus; fortasse enim frequentius ita contingit, quia Deus non dat illam auxiliorum abundantiam, nisi sanctioribus, et sibi magis dilectis; nos autem explicamus id quod est per se, quodque ad confirmationem possit sufficere, etiamsi habitualis intensio non esset major, et sine quo nulla intensio gratiæ habitualis ad perseverandum valet; nam sine dubio multi non perseverant, qui ad majorem sanctitatis gradum in hac vita pervenerunt, quam alii qui perseverarunt; ideo, si qua est differentia, in auxiliorum efficacia illam consideramus.

CAPUT IX.

UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIÆ ET ANGELI VIATORES SPECIALI DONO GRATIÆ AD PERSEVERANDUM INDIGUERINT?

1. *Ratio dubitandi unde consurgit primo.* — Ratio dubitandi in hoc puncto præcipue sumitur ex Augustino, lib. de Corrept. et grat., cap. 11 et 12, et lib. de Dono persever., cap. 6 et 7; his enim locis differentiam constituit inter statum naturæ integræ et lapsæ, quod in illo data est homini gratia qua perseverare posset, si vellet; perseverare autem non est datum, sed ejus libertati relictum, ut per illam perseveraret, si vellet; in præsenti vero statu homo non perseverat, nisi donum speciale perseverandi accipiat. Unde inter alia in dicto cap. 7 dicit : *Qui non infertur in tentationem, non discedit a Deo; non est hoc omnino in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt, fuerunt in homine antequam caderet.* Idem est autem perseverare quod non discedere a Deo, seu non vinci tentatione. Ergo hoc fuit in viribus liberi arbitrii in statu naturæ integræ; ergo non indiguit speciali dono ad perseverandum, sicut indiget. Unde subjungit : *Post casum autem hominis non nisi ad gratiam suam voluit Deus pertinere, ut homo accedat ad eum, et non recedat ab eo.* Ubi particula *non nisi*, non excludit cooperationem liberi arbitrii, sed indicat necessitatem specialissimæ gratiæ, sine qua nunc non potest liberum arbitrium perseverare; ergo sentit hanc non fuisse ante lapsum necessariam.

2. *Augetur secundo ratio dubitandi.* — Secundo potest augeri difficultas ex Prospero, seu Cœlestino Papa, in Epistol. ad Episcop. Galliæ, dicente, *in prævaricatione Adæ omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse;* ergo ante lapsum habuit homo naturalem possibilitatem vivendi innocenter, ac subinde in gratia perseverandi; ergo perseverare poterat sine gratia speciali. Et eodem modo auctor Hypognostic., in lib. 3, inter opera Augustini, cap. 1, dicit Adamum, ante lapsum, potuisse per liberum arbitrium implere quod vellet, cum sanam voluntatem haberet. Idemque sentit Prosper, contr. Collat., c. 18; et Anselm., de Concept. Virg., c.22, idem indicat, dum ait recepisse Adam tam excellentem gratiam, ut per liberum arbitrium, et sibi et aliis illam conservare potuisset. Et idem fere de Angelis tradit Gregorius, libr. 5 Moral., cap. 28, aliàs 27, et lib. 25, c. 4, et homil. 7 in Ezechiel., dum ait sanctos Angelos pro sua libertate stetisse, sicut eadem cæteri corruerunt.

3. *Tertia ratio dubitandi.* — Ex quibus argumentor tertio ratione, quia tota necessitas specialis doni ad perseverandum, orta est ex lapsu naturæ humanæ, ut Augustinus in locis citatis significat, et sæpe alias; ergo in natura integra non erat talis necessitas, et ideo diximus supra, lib. 1, in statu innocentiæ potuisse hominem cum communi auxilio gratiæ, et singula, et collective omnia præcepta, tam naturalia quam supernaturalia, servare, et consequenter potuisse eodem auxilio omnia peccata per longum tempus, ac proinde per totum viæ spatium vitare; sed si hoc faceret perseveraret; ergo ad perseverandum non indiget speciali dono vel auxilio. Propter quam rationem videtur hanc sententiam defendere Durandus, in 2, distinct. 29, quæst. 1, dum ait potuisse Adam vitare culpam sine gratia : vitare enim culpam est perseverare, ut significat ibi Gabriel, cum ait magis indigere hominem adjutorio gratiæ post lapsum quam antea. Solent etiam pro hac sententia referri Soto, libr. 1 de Natur. et grat., cap. 6; et Vega, lib. 12 in Trident., cap. 21, et quæst. 13 de Justificat.; Conradus, 1. 2, quæst. 109, artic. 4; et ibidem Cajetanus et artic. 2; Bellarminus, lib. 1 de Grat. primi homin., cap. 4; Molina in Concord. disput. 4, ad artic. 13, et auctores hos imitati nos sumus, libr. 3 de

Auxil., cap. 15, numer. 16, quia recte expositi in vero sensu locuti sunt ; aliquid tamen addere et explicare oportet, quod illi fortasse ut clarum, vel ut aliis locis explicatum, in illis omiserunt.

4. *Assertio prima. — Probatur ex Augustino.* — Distinguendum ergo est de gratia necessaria in statu innocentiæ ad potestatem perseverandi, si homo vellet, et de gratia necessaria ad perseverandum actu, et cum effectu usque ad finem viæ, quæ distinctio jam satis declarata est. Et priori modo, seu quoad potestatem, dicendum est potuisse Adam perseverare in gratia et in statu innocentiæ, cum sola gratia habituali et generalibus auxiliis debitis illi statui, sine alio specialiori auxilio Dei. Hoc testatur divus Augustinus, libr. de Dono perseverant., illis verbis : *Non est hoc* (scilicet, perseverare) *in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt, fuerat autem in homine antequam caderet.* Idem habet in aliis locis citatis, et convincit ratio facta, et idem ad minimum probant adducta testimonia. Et hinc oritur notanda differentia inter statum naturæ integræ et lapsæ, nam in priori statu, ipsa integritas naturæ cum gratia habituali et generali concursu naturæ et gratiæ, erat sufficiens principium perseverandi in gratia. Quia natura integra, præcise spectata absque gratia, sufficiens principium erat vitandi omnia peccata contraria legi naturæ, et collective sumpta, et quovis tempore ; gratia item erat de se sufficiens ad servanda supernaturalia præcepta, tam singula quam omnia quovis tempore, nec ex parte naturæ retardabatur aut difficultatem patiebatur. At vero in statu naturæ lapsæ necessarium est speciale auxilium, quo difficultas orta ex corruptione naturæ diu vinci possit, ut ostensum est. In hoc ergo auxilio maxime est constituendum discrimen inter utrumque statum quoad potestatem perseverandi. Nam integritas ipsa naturæ æquivalebat speciali auxilio, seu præveniebat necessitatem ejus, et e contrario nunc additur speciale auxilium, ut integritatis defectum suppleat. Et hoc solum citati scholastici docere voluerunt.

5. *Assertio secunda.* — Secundo, dicendum est, ad perseverandum cum effectu et infallibiliter, speciale donum gratiæ etiam in Angelis, vel homine in statu innocentiæ, necessarium fuisse. Hanc assertionem imprimis probare possumus ex illis Scripturæ locis, quibus dicitur Deum esse qui in nobis incipit et perficit justitiam, et nihil esse in nobis nisi ex dono Dei. Sed quia hæc testimonia de hominibus lapsis proprie loquuntur, et solum per identitatem rationis in præsenti allegari possunt, ideo explicando testimonia Patrum et rationes, melius inducentur. Probatur ergo ex Concilio Tridentino, nam, licet illud tractando de dono perseverantiæ, nec de Angelis, nec de Adamo fuerit locutum, tamen tali modo et ratione doctrinam tradit, ut illos comprehendere videatur, nam de perseverantiæ munere sic in cap. 13 docet : *Quod quidem haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat statuere, ut perseveranter stet.* Per quæ verba plane significat nullam creaturam posse per se stare, sed solum Deum posse illum statuere. Et simili modo in canon. 22 generaliter definit, *justificatum sine speciali auxilio in accepta justitia perseverare non posse.* Ubi nomine justificati tam sanctus Angelus quam Adam comprehendi possunt. Specialius tradit Concilium Arausicanum, cap. 19, dicens : *Natura humana, etiamsi in integritate in qua condita est permansisset, nullo modo seipsam creatori suo, ipso non adjuvante, servaret.*

6. *Secundo ex Patribus.* — Præterea D. Augustinus, lib. 22 de Civit., cap. 9, de Angelis ait quosdam sua libertate cecidisse, alios vero *amplius adjutos* perseverasse. Idemque adjutorium in primo homine requirit, ut in quo incœpit perseveraret, lib. 14, cap. 27, et lib. 8 Genes. ad litt., cap. 12, et melius in Enchir., cap. 106, et idem sumitur ex libr. de Natur. et gratia ; nam quod de homine lapso docet in cap. 26, non posse hominem quantumvis perfecte justificatum bene vivere sine adjutorio gratiæ, sicut oculus perfecte sanus non potest videre sine lumine, hoc ipsum ad hominem in statu naturæ integræ, cap. 48, extendit. Ac denique, in illomet cap. 11 de Corrept. et Grat., de primo homine in statu innocentiæ dicit : *Ut bonum reciperet, gratia non egebat, quia nondum perdiderat. Ut autem in eo permaneret, egebat adjutorio gratiæ,* etc., et cap. 10 dicit de eodem homine : *Non habuit perseverantiam, et si non habuit, non utique accepit.* Supponens non potuisse illam habere nisi acceptam. Præterea de Angelis hoc multo clarius docuit divus Fulgentius, l. 2 ad Trasimund., c. 2, in fine, ubi inter alia dicit omnes Angelos uniformi fuisse casuros consortio : *Nisi quos vellet a casu pravitatis virtus illa defenderet, quæ sola naturaliter mutari, depravarive non posset.* Idemque de primo homine significat l. de Incarn. et grat., c. 16.

De Angelis etiam idem sentiunt Basilius, lib. de Spirit. Sanct., cap. 16, dicit enim Angelos voluntate spiritus Sancti perfici. Declarans autem quid sit perfici, subdit : *Porro Angelorum perfectio est sanctificatio, et in hac perseverantia.* Latius Anselmus, lib. de Casu diabol., cap. 1, docet illam Apostoli sententiam : *Quid habes quod non accepisti?* non de hominibus tantum, sed etiam de Angelis intelligendam esse. Unde in cap. 2 infert Angelos sanctos ideo perseverasse, *quia perseverantiam acceperunt, et ideo accepisse, quia Deus dedit.* Et Bernardus, serm. 22 in Cantic. : *Qui erexit hominem lapsum, dedit sancto Angelo ne laberetur. Et hac ratione fuit utrique redemptio.* Sentit ergo perseverantiam Angelorum fuisse speciale donum gratiæ Dei, imo etiam Christi.

7. *Tertio ex Scholasticis.*— Denique potest in eamdem sententiam citari D. Thomas, l. 3 contr. gent., c. 155, quatenus variis rationibus probat necessitatem doni perseverantiæ, quæ omnes, recte consideratæ, æque in omni statu procedunt, quia non sumuntur ex difficultate bene operandi orta ex peccato originali, sed ex generali ratione perseverantiæ, quæ in successione quadam constanti et quasi indeclinabili ad malum consistit, et in voluntate mutabili sine speciali Dei providentia inveniri non potest. Quæ ratio etiam in statu innocentiæ locum habet; quanta vero sit ejus vis, maxime in Angelis, propriam rationem hujus veritatis explicando videbimus. Ex aliis vero scholasticis allegari potest Gregorius, in 2, d. 29, quæst. 1, art. 1, concl. 2. Nam cum ille dicat non potuisse Adam in statu innocentiæ facere opus bonum sine speciali auxilio gratiæ, a fortiori cogetur de perseverantia idem dicere. Idemque de Capreolo dicimus, ibidem, concl. 4, et Deza ibidem, a. 5, conc. 5, qui tamen male confundit statum naturæ integræ cum puris naturalibus. Eodem modo citari potest Abulens., Matth. 19, quæst. 182. Proprius vero et specialius Stapleton., lib. 2 de Justificat., qui est de Corrupt. nat., c. 9, in fine, licet dicat hominem ante peccatum totum bonum sibi connaturale operari sine nova speciali gratia, nihilominus subdit, *in ea operatione permanere non potuisse sine speciali gratia.*

8. *Quarto ex ratione.*— Ratio propria hujus veritatis est, quia Angelis etiam et homini in statu innocentiæ fuit necessarium auxilium efficax gratiæ ad singula opera supernaturalia præstanda; ergo multo magis fuit necessarium auxilium efficax ad perseverandum in gratia ; sed hoc auxilium efficax est speciale auxilium, quod non datur his qui non perseverant, quantumvis perseverare possint; ergo ad perseverandum actu, semper datur speciale auxilium, quod proinde necessarium est ad perseverandum, cum sine illo nemo perseveret. Primum antecedens supra in lib. 5 probatum est. Prima vero consequentia videtur per se nota, quia perseverantia fit per quamdam continuationem bonorum operum ; ergo non solum auxilium efficax, sed etiam efficacium auxiliorum multitudo convenienti ordine ac modo collata ad perseverandum requiritur. Dicet aliquis : Ad perseverandum in gratia, satis est implere præcepta quæ pro eodem tempore obligant, pro quo perseverandum est. Sed fieri poterat ut homini in statu naturæ integre jam justificato solum occurrerent præcepta naturalia obligantia ; ergo illa exequendo sola perseveraret ; at illa poterat observare sine speciali, imo sine ullo auxilio gratiæ, per solum liberum arbitrium cum auxilio generali, ut supra lib. 1 dictum est ; ergo poterat sine tali auxilio perseverare. Respondeo imprimis negando assumptum, quod aliter in Angelo, aliter in homine explicandum est, de illis loquendo juxta providentiæ modum, quam erga illos Deum servasse vel servaturum fuisse credimus. Angelorum enim via brevissima fuit, nam intra duo Angelica instantia terminata fuit, unde primum illorum dici potest justificationis, et in eo exercere tenebantur actus fidei, spei et charitatis, quibus ad justitiam disponerentur ; in secundo vero multo magis ad permanendum in eisdem actibus, præsertim charitatis, cum perfecta deliberatione, quam in primo instanti nondum habuerant, obligati fuere ; itemque ad adorandum et religiose colendum Deum ex fide cognitum, ac denique ad obediendum cuicumque positivo præcepto divino, si quod fortasse illis fuit in illo secundo instanti specialiter propositum, ut verisimillimum est. Igitur ad perseverandum non satis illis fuit legem mere naturalem servare, sed etiam supernaturalem, non uno sed multis actibus ; et fortasse etiam illis fuit necessarium gravem aliquam tentationem contra supernaturalia opera et præcepta tunc vincere ; inferiores enim omnes a supremo contra Dei honorem, et obedientiam sollicitati sunt ; ipse vero supremus Angelus a propria excellentia et pulchritudine abstractus fuit et illectus. Hæc autem omnia sine efficaci gratiæ auxilio fieri

non poterant; illud ergo auxilium, in tali instanti et occasione sanctis Angelis datum ex intentione efficaci dandi illis gloriam, fuit donum perseverantiæ illis collatum.

9. *Pergit ratio.* — At vero si status innocentiæ durasset, quamvis tempus viæ non esset per mortem finiendus, sed terminus ejus divino arbitrio esset præstituendus, nihilominus tempus illud diuturnius esset juxta ordinem divinæ providentiæ conditioni humanæ naturæ accommodatum. Nam Adam et Eva necessario essent in via permansuri tempore necessario ad procreandos filios, et educandos illos usque ad ætatem adultam et capacem perfectæ instructionis in fide et moribus, idemque de eorum filiis ac posteris omnibus cum proportione existimandum est. De illo ergo tempore indubitanter credimus non semel tantum, sed sæpius fuisse obligandos supernaturalibus præceptis affirmativis, præsertim Theologalium virtutum, quia vitam agerent magis spiritualem et divinam, quam animalem vel mere humanam; item obligarentur frequenter colere Deum ex fide, et ad Deum per fidem cognitum cum fiducia orare, maxime quia non carerent gravibus tentationibus, saltem per suggestionem dæmonum, sicut in Adam et Eva fuerunt, quas ex eadem fide vincere oporteret. Ergo ad hæc omnia præstanda indigebant efficaci auxilio gratiæ, et specialiori ad non deficiendum in diuturna illorum præceptorum observatione. Est ergo incredibile id quod assumitur, nimirum, potuisse hominem pro toto tempore illius status solis naturalibus præceptis obligari. Addimus vero saltem necessarium fuisse hominibus, pervenientibus ad ætatem adultam, semel aut iterum credere in Deum, eumque super omnia diligere pro tempore viæ, et Adam et Eva, qui adulti creati sunt, quia in instanti creationis non potuerunt cum perfecta deliberatione id facere, aliquando postea obligati sunt. Quamvis ergo daremus hanc supernaturalem obligationem affirmativam, semel tantum aut iterum illis occurrisse in toto tempore viæ, nihilominus ad illam implendam indigerent auxilio efficaci gratiæ Dei, et quod reliquo tempore viæ non occurrerent occasiones (ut sic dicam) efficaces amittendi gratiam, speciale beneficium esset divinæ providentiæ supernaturalis, et inter auxilia efficacia gratiæ, licet extrinseca, esset computandum; congruentia item bene operandi in omnibus occasionibus necessariis ad legem naturalem implendam, non est sine speciali providentia Dei, et quatenus ordinatur ad conservationem gratiæ et charitatis, et ex efficaci voluntate conferendi gloriam, unum est ex beneficiis gratiæ, quibus certissime salvantur quicumque salvantur. Integrum autem perseverantiæ donum omnia similia beneficia complectitur, et ideo tale donum etiam in illo statu fuit necessarium.

10. *Rationum D. Thomæ expeditio prima.* — Et juxta doctrinam hanc intelligendæ sunt variæ rationes, quibus D. Thomas utitur in dicto c. 155, l. 3 contr. gent., ad persuadendam necessitatem hujus doni quasi ex objecto et effectu ejus, non considerata alia conditione ex parte personæ perseverantis, nisi mutabilitate voluntatis, quæ in omni creatura intellectuali, et in omni statu extra beatificum invenitur. Unde sic colligit : quod est variabile a bono in malum, ut figatur in bono, indiget auxilio alterius moventis immobilis; sed homo etiam in statu innocentiæ esset variabilis; ergo, ut firmaretur in bono, indigeret speciali auxilio ; ergo ad perseverandum eodem auxilio indigeret. At hæc ratio in superficie spectata parum concludere videri potest, nam responderi poterit distinguendo illam particulam minoris, *ut figatur in bono,* nam potest dicere solum actum, vel etiam potestatem antecedenter immutabilem. Priori modo firmari in bono solum significat, actu semper operari bene. Et sic verum quidem est, eum qui perseverat, firmari in bono, id est, constanter operari bonum sine declinatione ad malum contrarium. In illo tamen sensu potest facile negari illa minor, dicendo, in statu integræ naturæ tam humanæ quam Angelicæ, ad firmandum se in bono sufficere potuisse ipsam naturalem libertatem, vel solam cum generali concursu quoad naturalia præcepta, vel adjutam communi gratia ad firmandum se in bono per continuitatem bonarum operationum. Quia, licet esset potentia mutabilis, sufficiens erat ad omnes illas operationes, et pro suo arbitrio poterat semper uti facultate bene operandi, nunquam utendo potestate male operandi. Posteriori autem modo intellecta illa particula *firmari in bono*, idem erit quod antecedenter ita disponi, ut potentia de se variabilis maneat inflexibilis ad malum. Et in hoc sensu negatur ultima consequentia rationis, nam supponit per donum perseverantiæ immobilitari voluntatem in bono antecedenter, et impeccabilem fieri, et hoc esse necessarium ad perseverandum; hoc autem falsum est, ut ex dictis constat.

11. *Alia expositio.* — Et eodem modo claudicare videtur alia ratio, quæ in substantia talis est : Licet voluntas sit libera ad volendum, nihilominus volendo non potest facere ut, ad id quod vult, immutabiliter se habeat ; sed hoc requiritur ad perseverandum ; ergo perseverare non est in potestate voluntatis sine auxilio superiori. In hac ratione vel est æquivocatio, vel falsa est subsumptio ; nam perseverare non est immutabiliter se habere, quod significat potestatem, sed est non mutari, ac proinde secundum unam partem mutabilitatis suæ continue operari, quod dicit actum. Unde, si prima propositio intelligatur de immutabilitate potentiali, sic, data illa, negabitur minor ; si autem major intelligatur solum de immutabilitate actuali, seu potius immutatione, sic negabitur assumptio, quia, licet voluntas libera non possit uno actu se reddere immutabilem in bono, poterit nihilominus per plures actus, successive se habentes, ita se gerere, ut non mutetur a bono, quod ad perseverandum satis est. Vel certe si ratio supponit etiam hoc modo non posse voluntatem mutabilem per plures actus non mutari a bono, petere videtur principium, nam hoc probandum erat. Et ad hunc modum procedunt aliæ rationes, quas ibi D. Thomas multiplicat; omnes enim ita de perseverantia loquuntur, ac si oporteret uno actu fieri, vel prius fieri potentiam immutabilem a bono, quam non mutetur actu ; quod si verum esset, etiam per gratiæ auxilium non posset perseverare, quia etiam volendo per auxilium specialissime, non potest se immobilem reddere ab eo quod semel voluit, et ideo, dato quocumque auxilio ad unum velle bonum, semper est necessarium novum auxilium ad perseverandum in sequentibus voluntatibus.

12. *Mens D. Thomæ exponitur.* — Quapropter existimo D. Thomam in toto illo capite non considerare perseverantiam solum per modum cujusdam effectus, qui successive fit libere et contingenter, sed prout apprehenditur, et intenditur sub ratione medii certi, et infallibilis respectu finis efficaciter intenti. Hanc enim mentem satis expressit in quinta ratione, in qua, ex eo quod perseverantia consistit in successione plurium actionum perducentium ad finem, colligit oportere ut ordo illorum subsit intentioni et effectioni alicujus superioris moventis. Quod verum est intelligendo illum ordinem ut aliquo modo indefectibilem, seu ut medium certo et efficaciter ad consecutionem finis perducens. Ex hoc ergo principio quod verissimum est, supposito ordine divinæ providentiæ et prædestinationis, optime infertur voluntatem perseverantem debere ita tendere in bonum, ut infallibiliter in illud tendat, et in aliquo sensu, saltem composito, etiam immutabiliter; hunc autem modum indeclinabiliter bene operandi non potest voluntas mutabilis a se habere, nec a sua providentia, nam semper potest ab eo quod proposuit vel providit mutari ; ergo oportet ut illud habeat per auxilium efficax datum sub certa et immutabili providentia superioris moventis, qui est solus Deus. Ille autem modus tendendi in beatitudinem per perseverantiam communis est Angelis, et hominibus in quocumque statu ; ergo tale donum omnibus necessarium est ad perseverandum. Denique addi hic possunt rationes communes aliis gratiæ auxiliis, quia perseverantia a Deo est petenda, et qui illam receperint, pro illa speciales gratias agent in termino ejus, seu in beatitudine ; ergo est speciale donum Dei, et consequenter sine speciali ejus auxilio non fit.

13. *Difficultas circa secundam assertionem.* — *Sententia auctoris.* — Sed quæret aliquis quam sit certa hæc secunda assertio. Aliqui existimant esse de fide definitam in dicto Concilio Arausicano, et traditam ab Augustino et aliis Patribus allegatis, ut tanquam de fide satis confirmata sit. Ita Vazquez, 1 p., disp. 98, cap. 2, et disp. 228, cap. 3, n. 11, et l. 2, disp. 197, cap. 2, et in eamdem partem inclinat Alvarez, dicta disp. 104. Dico tamen ex dictis omnibus non probari perseverantiam in statu innocentiæ sine speciali auxilio gratiæ esse non potuisse, quia neque sub his vel æquivalentibus verbis in dicto Concilio definitur, neque a Patribus traditur; possent enim omnia testimonia adducta de dono gratiæ habituali et actuali communi in ordine gratiæ sine auxilio speciali explicari. Itaque de fide est, perseverantiam sanctorum Angelorum et hominum in statu innocentiæ, si eis daretur, donum gratiæ esse ; hoc enim ut minimum probant omnia adducta. Deinde de fide est hominem in statu innocentiæ indiguisse adjutorio gratiæ ad perseverandum, nam hoc etiam expresse, et sub his verbis docet Concilium Arausicanum. Tertio, eadem certitudine verum est hoc adjutorium, quod necessarium fuisse dicitur, non tantum esse habitus ipsos infusos gratiæ, sed etiam aliquod auxilium actuale. Nam Concilium loquitur de homine justo, ac subinde habente jam habitum gra-

tiæ, et de illo nihilominus definit indiguisse adjutorio; ergo postulat aliud adjutorium ultra habitus, quod esse non potest nisi actuale auxilium.

14. *Dubium suboritur.* — *Opinio prima.* — *Favet huic opinioni S. Thomas et alii.* — *Opinio secunda.* — Quale autem sit hoc auxilium, non est certa definitione ab Ecclesia declaratum, nec sufficienti expositione a Patribus traditum. Unde posset quis dicere illud adjutorium non esse aliud quam actualem cooperationem Dei cum libero arbitrio habitibus infusis ornato, sine qua cooperatione, in se quidem supernaturali, communi autem in ordine gratiæ, nihil possent habitus infusi, vel liberum arbitrium cum illis operari. Cui expositioni multum favet D. Thomas, dicta quæst. 109, art. 10, juncto 9. Nam duas rationes tradit ob quas est Dei auxilium ad perseverantiam necessarium: unam, sumptam ex subordinatione essentiali causæ secundæ ad primam, quæ in omni persona et natura creata in omni statu locum habet. At motio divina, per se necessaria ad actionem causæ secundæ, non est nisi concursus Dei cooperantis cum singulis causis, juxta proportionem earum; ergo non postulat D. Thomas ex vi illius rationis aliud adjutorium, præter actualem concursum communem ordinis gratiæ. Nec Magist. Sentent., in 2, d. 24, § 4, juncto 5, aliter adjutorium gratiæ illius status innocentiæ interpretatur, et expresse Bonaventura, a. 1, q. 2, et Gregorius, supra, conc. 4, ita sententiam suam explicare videtur, negans necessitatem auxilii specialis, et dicens sufficientem fuisse Adæ gratiam, quam jam habebat, cum generali influentia, utique gratiæ, si bene uti illa vellet. Denique hinc multi graves catholici Doctores docent in statu innocentiæ non indiguisse hominem speciali auxilio excitante ad bene operandum, sed solo concursu seu comitante auxilio de quo Augustini testimonia interpretantur, ut videre licet in Bellarmino, loco citato. Et licet verius sit indiguisse hominem in illo statu excitante auxilio, ut lib. 3 et 5 ostendimus, nihilominus dici potest non indiguisse speciali excitatione immissa per specialem Dei providentiam, sed cum illis tantum excitationibus, quæ per generalem providentiam gratiæ, et per causas secundas a Deo institutas cum generali ejusdem Dei influentia provenire poterant, perseverantiam habere potuisse.

15. *Auxilium efficax in statu naturæ integræ ad perseverandum opus fuit.* — Sed quia hæc omnia tantum explicant sufficiens auxilium ad perseverandum, seu potestatem perseverandi, si vellet, necessario addendum est aliquo alio dono gratiæ indiguisse ad actu perseverandum, scilicet, auxilio efficaci, de quo adducta testimonia melius intelliguntur. Quapropter assertio secunda, in hoc sensu intellecta, illam certitudinem habet, quam habet distinctio auxilii efficacis a sufficiente, quam in lib. 5 tradidimus. Negari enim non potest quin tantum differat perseverare a posse perseverare, quantum auxilium efficax a sufficiente. Et omnis alia major distinctio inter posse et actu perseverare, quæ pro statu innocentiæ vel Angelis constituatur, non solum non est certa, verum etiam est falsa et superflua, ut convincunt rationes dubitandi in principio positæ; auxilium ergo perseverandi pro statu innocentiæ dicitur speciale, non quia necessario includeret aliquam motionem vel excitationem ultra omnes excitationes, quæ per ordinarium cursum causarum ordinis gratiæ in illo statu fieri possent, nec quia majorem excitationem ex Dei benevolentia requireret, neque etiam propter physicam prædeterminationem, quæ in nullo statu necessaria est, sed propter beneficium singulare congruæ vocationis seu excitationis ex divina providentia provenientis, ut sæpe explicatum est. Unde in Angelis sanctis auxilium perseverantiæ non fuit aliud, nisi auxilium congruum ad bene deliberandum in secundo instanti suæ viæ; in hominibus vero, si duraret innocentiæ status, essent plura similia auxilia, quæ physice quidem possent non esse majora quam alia sufficientia, nec per alias causas quam per ordinarias et communes fieri oportebat; tamen quia iste ordo causarum ex divina ordinatione et benevolentia processit, et respectu talis personæ congruentiam habet, quam Deus respexit et intendit, ideo tale auxilium specialis gratia perseverantiæ existit.

16. *Satisfit rationibus dubitandi initio positis.*—Ex his, facile erit rationibus dubitandi in principio positis respondere. Ad Augustinum breviter dico, differentiam ab ipso constitutam inter statum naturæ lapsæ et corruptæ, imprimis considerari in auxilio necessario ad potestatem perseverandi in utroque statu. Nam in natura integra sufficiebat ipsa gratia cum communi et ordinario auxilio illi debito ad potestatem perseverandi; in natura vero lapsa simpliciter non sufficit sine aliquo alio majori auxilio prævenienti seu

specialiori protectione Dei. Et hoc significat: *Non est hoc omnino in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt, fuerat in homine antequam caderet*. Loquitur enim de viribus arbitrii in utroque statu, non omnino gratia destituti, sic enim etiam non fuit talis potestas in viribus solius liberi arbitrii, antequam caderet, sed loquitur de libero arbitrio sola communi gratia tam habituali quam actuali adjuto. Et similiter in aliis verbis, cum dicit, *post casum*, *non nisi ad gratiam pertinere ut homo non recedat*, neque excludit post casum cooperationem liberi arbitrii necessariam, ut a Deo non recedat, neque ante casum excludit necessitatem alicujus gratiæ ad non recedendum a Deo, sed intendit solum differentiam constituere in gratia utriusque status ad illum effectum necessaria; nam in statu integræ naturæ sufficiebat auxilium gratiæ commune, et quasi connaturale ipsi justitiæ cum libertate arbitrii qualis tunc erat, id est, non a necessitate tantum, sed etiam a pugna et infestatione fomitis, aliisque impedimentis ex lapsu naturæ ortis, et propterea propriis talis status, ideoque in tali statu requiritur aliud specialius auxilium, et ideo peculiari modo dicitur nunc talis effectus non nisi ad gratiam pertinere.

17. *Cœlestini Papæ interpretatio.* —Atque hoc modo necessario exponenda sunt verba Cœlestini; non enim dicuntur homines per lapsum Adæ naturalem possibilitatem perdidisse, quia libertatem seu quasi potestatem physicam perdiderint, sed quia per corruptionem naturæ tot difficultatibus et impedimentis oppressa est, ut sine specialiori gratia non posset innocentiam servare, et in sensu contrario dicitur homo ante lapsum habuisse naturalem possibilitatem innocentiam conservandi, quia ex integritate quam in suis naturalibus facultatibus habebat, proveniebat ut et per naturam et per gratiam cum solis auxiliis utrique communibus posset innocenter vivere, et hanc solam possibilitatem cadendo amisit. Et hanc solam possibilitatem illius status reliqui Patres ibi citati commendant, et eamdem probat ratio ibi facta, et de eadem locuti sunt auctores ibi citati. Per hoc autem non excludunt ab statu innocentiæ necessitatem specialis beneficii vocationis congruæ, seu efficacis auxilii. Nam ipsummet commune gratiæ auxilium quod ad posse perseverare sufficit, potest dari modo et tempore congruo et opportuno, vel sine observatione talis modi, et quod uno vel altero modo detur, tantum interest ut priori modo datum habeat effectum, posteriori autem modo datum non habeat effectum, licet illum habere possit. Et quia dare tale auxilium hoc vel illo modo pendet ex sola voluntate Dei, ejusque altissima providentia, ex certa præscientia futurorum sub conditione, et definita voluntate ita omnia disponentis, et ideo, licet in illo statu ad potestatem perseverandi non esset necessarium illud specialius auxilium quod in natura lapsa necessarium est, nihilominus ex alio capite erat necessaria specialior gratia, necessitate scilicet consequente, non antecedente. Quia non erat necessitas alicujus auxilii dantis novas vires operandi, sed erat necessitas congruitatis auxilii in ordine ad usum bonum liberi arbitrii prævisum, ut ad finem proximum seu effectum intentum per tale auxilium. Quæ omnia in Angelis eadem ratione ac proportione locum habent, ut ex dictis satis manifestum est.

18. *Instantia.* — *Solutio.* — Dices: ergo nulla est differentia in necessitate doni perseverantiæ actualis inter utrumque statum naturæ humanæ, vel inter Angelos et homines; nam etiam in statu naturæ lapsæ homines actu perseverantes non recipiunt plura vel majora auxilia dantia majores vires ad operandum, quam homines non perseverantes, sed recipiunt illa modo magis congruente, ut in superioribus visum est. Unde ulterius sequitur, sicut ad perseverandum actu in natura lapsa non satis est auxilium quo perseverari potest, sed est necessarium auxilium quo perseveratur, quod tantum in dicta congruitate ab alio differt, et nihilominus cum illa necessarium est speciale gratiæ adjutorium, ita, etiam in Angelis, et statu integræ naturæ, ad perseverandum actu non satis fuit donum quo possent perseverare, si vellent, sed necessarium fuit auxilium quod et velle et perseverare donaret, quamvis solum in congruitate ab altero differret. Ergo nulla est differentia, quam Augustinus adeo exaggerat in dictis libris de Corrept. et grat. et de Dono perseverant. Respondeo concedendo utramque illationem factam circa comparationem auxilii sufficientis, et efficacis ad perseverandum in utroque statu hominum, seu in Angelis et hominibus, si comparatio cum proportione fiat; hoc enim probant omnia quæ adduximus. Negatur nihilominus ultima illatio facta contra doctrinam Augustini et differentiam ab illo assignatam. Quia ille non negat etiam in Angelis et homine

integro ad perseverandum actu necessarium fuisse auxilium dans velle, et perseverare, et non tantum posse; imo hoc profitetur, cum dicit Angelos perseverantes amplius fuisse adjutos, et similia. Non igitur in hoc constituit differentiam inter nos et illos, sed respectu utriusque naturæ humanæ differentiam constituit, in hoc quod in priori statu solum fuit illi datum auxilium commune gratiæ, et absque congruitate, cum qua daret non tantum posse, sed etiam facere; in natura vero lapsa datum est ulterius auxilium quo perseverare posset, et illud in multis, licet non in omnibus, congruo modo datum est ut non solum posse daret, sed etiam perseverare. Respectu vero Angelicæ naturæ, licet in hoc sit quædam similitudo, quia etiam Angelis quibusdam datum est auxilium congruum ad perseverandum, licet non sit datum omnibus, in altero versatur discrimen quod illa auxilia data sunt omnibus Angelis cum quadam uniformitate proportionali, juxta capacitatem naturalem, ut Theologi docent de habituali gratia; eadem enim ratio est de actuali, quæ in ordine ad illam, vel ratione illius datur. Unde talia auxilia tantum sunt in quibusdam efficacia, et non in aliis, propter congruitatem vel incongruitatem prævisam a Deo in ordine ad liberum usum voluntatum eorum sub conditione prævisum, et ita solum est differentia inter Angelos facta quoad beneficium talis congrui auxilii gratis a Deo præparatum et datum. Et verisimile est eumdem providentiæ modum servaturum fuisse Deum cum hominibus, si Adam non peccasset, propter statum integræ naturæ, ratione cujus facillime cum ordinariis auxiliis poterant diu perseverare. At vero in natura lapsa multis aliis modis, et cum magna varietate datur electis auxilium efficax ad perseverandum ex sola liberali voluntate, et gratia Dei. Nam imprimis tribuit illis specialius illud auxilium, quod ad potestatem perseverandi necessarium est, liberaliori modo quam aliis qui perseveraturi non sunt; nam illis tribuit immediate, et vel nulla ex parte eorum expectata dispositione, vel etiamsi prioribus auxiliis non bene ac diligenter usi fuerint, vel etiam efficaciter faciendo, per priora auxilia congrua, ut illam dispositionem habeant. Deinde regulariter non tribuit tantum auxilium necessarium, etiamsi prævideatur fore congruum, sed multo majus et sæpius multiplicatum, ut non solum infallibiliter, sed etiam suaviter et faciliter, et cum majori perfectione homo perseveret, atque etiam crescat. Nam, licet in hoc statu sit natura debilior ad perseverandum, et indignior auxiliis, maxime congruis, ad illum effectum, nihilominus inde sumpsit Deus occasionem magis ostendendi gratiam suam in suis electis, dando illis liberaliori et abundantiori modo specialia auxilia, tam ad potestatem perseverandi quam ad perseverandi effectum. Et ratione hujus singularis providentiæ Dei solet Augustinus diuturnam perseverantiam lapsorum hominum, potius quam perseverantiam Angelorum, vel hominum in statu innocentiæ, soli gratiæ tribuere.

FINIS LIBRI DECIMI.

INDEX CAPITUM LIBRI UNDECIMI

DE PERPETUITATE GRATIÆ, VEL AMISSIONE.

LIBER UNDECIMUS.

DE PERPETUITATE GRATIÆ

VEL AMISSIONE.

Scopus hujus libri. — Hæc sola proprietas habitualis gratiæ superest nobis explicanda, priusquam de effectu ejus, qui est meritum, dicamus. Quamvis enim in præcedenti libro inter ostendendam necessitatem doni perseverantiæ, gratiam amitti posse supposuerimus, nondum tamen illud probatum est, nec declaratum, qualis sit illa gratiæ corruptio, vel an cum illa stare possit, quod gratia de se perpetua et incorruptibilis sit. Hæc ergo sunt a nobis in hoc libro explicanda. Et quia in qualitatibus quæ latitudinem graduum habent, remissio solet esse via ad corrumpi, ac propterea tales qualitates non subito, sed successive desinere soleant, consequenter inquirendum erit an in gratia locum habeat remissio, ac proinde possit successive amitti, vel solum in instanti. Sub gratia habituali omnes habitus donorum et virtutum per se infusarum comprehendimus. Quia vero om-

nia hæc dona et virtutes, sola fide et spe exceptis, gratiam gratum facientem inseparabiliter comitantur, non solum quoad infusionem, sed etiam quoad conservationem et augmentum, ideo necessarium non erit de illis aliquid in particulari dicere, sed quæ de gratia dixerimus, universim de omnibus illis pari modo intelligenda sunt. Postea vero quid fides et spes in hoc proprium habeant declarabimus.

CAPUT I.

UTRUM GRATIA SEMEL HABITA PERPETUA SIT ET INAMISSIBILIS, VEL AMITTI POTIUS VALEAT SEU CORRUMPI?

1. *Error Joviniani.* — *Error Pelagii.* — Antiquus fuit error, gratiam semel comparatam amitti non posse, ac proinde eos qui, postquam justificati apparent, mortaliter peccant, nunquam fuisse vere justificatos. Primus hujus erroris auctor Jovinianus fuisse creditur. Nam, teste Hieronymo, lib. contr. ipsum, in principio, dixit hominem semel justificatum per Christi lavacrum a dæmone non posse subverti. In principio autem lib. 2 refert dixisse Jovinianum, *eos qui fuerint baptizati, a diabolo non posse tentari ; quicumque autem tentati fuerint, ostendi eos aqua et non spiritu baptizatos.* Sed posterior hic locus juxta priorem videtur intelligendus de tentatione vincente baptizatum. Et ita simpliciter eamdem hæresim commemorat Augustinus, lib. de Hæresib. in 82; eam tamen dicit brevi fuisse extinctam, nec aliquem Sacerdotum potuisse decipere. Eumdem errorem tribuit Pelagio Castro, verb. *Gratia*, hæres. 2, quia Augustinus, hæres. 88, refert illum dixisse, vitam justorum in hoc sæculo nullum omnino habere peccatum, et ex his Ecclesiam Christi in hac mortalitate perfici, ut sit omnino sine macula et ruga. Sed hinc non recte colligitur Pelagium cum Joviniano sensisse, nam Pelagius non dixit justum non posse peccare sicut alter, sed dixit posse justum non peccare, et omni carere peccato, quod est longe diversum. Unde ex aliis libris Augustini manifestum est Pelagium pugnasse pro libero arbitrio, tam ad non peccandum quam ad peccandum, vel etiam ad resurgendum a peccato. Denique ille non agnovit habitualem gratiam, nec aliam justitiam, quam quæ ex actibus naturalibus liberi arbitrii consurgere potest, ut in prolegomeno 5 visum est. Quomodo ergo potuit dicere gratiam vel justitiam esse inamissibilem? Unde etiam perseverantiam neque gratiæ, neque necessitati tribuebat, sed libero arbitrio, quod per se poterat non peccare; in hoc ergo erravit, non in asserenda inflexibilitate arbitrii ad malum in hominibus justis.

2. *Alii Joviniani sectatores.* — Magis accessit ad illum errorem Manichæus, saltem ex parte. Quia (ut refert Hieronymus in epist. ad Ctesiphontem) dixit aliquos justos pervenire in hac vita ad eum perfectionis statum, in quo jam peccare non possunt, et consequenter nec gratiam amittere. Et ibidem commemorat plures alios, quos Origenistas appellat, qui in eam sententiam declinarunt. Et postea illam excitarunt Begardi et Beguini, ut refert in cap. *Ad nostrum*, de Hæret. Est tamen considerandum istos non fuisse locutos de his sanctis eximiis, qui per Dei auxilium in gratia confirmantur. Nam si de illis dicerent eos non posse peccare ex protectione et manutenentia Dei, non ob id essent hæretici, etiamsi adderent istos justos fieri in hac vita impeccabiles, hoc enim aliqui catholici docuerunt; et licet non recte locuti fuerint, nec verum dixerint, non tamen in fide errarunt, ut capit. 8 libri superioris tractavi. Igitur hæresis illorum fuit, vel quosdam ita esse a natura bonos, ut sint impeccabiles, ut Manichæus concessisse videtur, vel usu et exercitio virtutum ita perfici, ut nec inordinatum passionem animi sentire, nec illi consentire valeant, vel pervenire in hac vita ad illum statum, in quo Deum videant et peccare non possint, ut Begardi et Beguini. Sed hi duo postremi errores partim in lib. præced. confutati sunt, partim in 4 p. tractando de Virgine Beata. Error autem Manichæi stultissimus est, et in variis locis 1 parte impugnatur. Quocirca omnes isti errores ad præsentem locum non pertinent.

3. *Joviniani error a Calvino suscitatus est.* — Præterea Joviniani errorem nostra tempestate excitasse Lutherum refert Castro supra, quia Echius, in catalogo errorum ejus, hæc verba ejusdem scribit : *Prorsus non dubitamus nos esse salvos postquam baptizati sumus, quia promissio ibi facta non est mutabilis ullis peccatis, unde baptizatus etiam volens non potest perdere salutem, quia nulla peccata possunt eum damnare, nisi incredulitas.* Verumtamen ex eisdem verbis aperte colligitur Lutherum non sensisse gratiam vel justitiam, qualemcumque illam cogitaverit, esse ina-

missibilem simpliciter, nisi cum illo addito : *Nisi per incredulitatem*, de quo postea videbimus. At vero Calvinus integre videtur errorem Joviniani suscitasse, quia non solum dixit justitiam non posse amitti, nisi per infidelitatem, sed etiam dixit eum, qui vere credidit semel, non posse a fide excidere, quia fides est donum electorum proprium. Unde cum alias nemo possit justificari nisi per fidem, et secundum Catholicam fidem in bono sensu, quia fides est una ex dispositionibus necessariis ad justitiam, licet sola non sufficiat, et secundum Calvini falsam fidem, et in erroneo sensu, fit ut juxta illius hæretici doctrinam non possit unquam gratia semel habita amitti. Ita refert Bellarminus, lib. 1 de Baptismo, cap. 14 ex illo in Antid. Concilii Tridentini, sess. 7, canon. 7, can. 3 de Baptism., et lib. 3 Institut., cap. 1, § 11 et 12. Sed hunc etiam errorem specialem Calvini de inamissibilitate fidei infra refutabimus. Solum ergo cum Joviniano nunc agendum est, et cum quibuscumque hæreticis qui, ut certis testimoniis intellexi, nunc in aliquibus Belgii partibus simpliciter cum Joviniano sentiunt, quamvis neque ipsi hæretici inter se in illo errore conveniant.

4. *Fundamenta Joviniani sumuntur primo ex Scriptura male interpretata.* — Fundabatur ille in quibusdam testimoniis sacræ Scripturæ male intellectis, et præcipua sunt, quæ ex prima epistola Joannis sumuntur. Primum sit ex cap. 3 : *Omnis qui in eo manet, non peccat ; et omnis qui peccat, non novit eum nec cognovit.* Secundum ibidem : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, nec potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Tertium in cap. 5 : *Scimus quia omnis, qui natus est ex Deo, non peccat, sed generatio Dei conservat eum ;* in quo ultimo verbo significat hoc provenire ex efficacia gratiæ et charitatis. Unde quartum testimonium addi potest ex Canticor. 8 : *Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem, nec flumina obruent illam.* Quintum sit ad Rom. 8 : *Quis nos separabit a charitate Dei?* etc. Sextum 1 Corint. 13 : *Charitas nunquam excidit.*

5. *Secundo, ex Patribus.* — Secundo, objici possunt nonnulla ex Patribus, quorum præcipua proponit Gratianus, distinct. 2 de Pœnitentia. Difficilius est quod cap. 1 ex Augustino refert : *Charitas quæ deseri potest, nunquam vera fuit.* Cui videtur simile, quod ibi cap. 12 refertur ex Ambrosio, Corint. 6 : *Ficta charitas est, quæ deserit in adversitate*, ut habetur in Gloss. Ordin., nam verba Ambrosii sunt : *Simulata charitas in his est qui in necessitate deserunt fratres*, quod in idem redit. Potestque confirmari ex Prospero, lib. 3 de Vit. contemplat. (et habetur ibidem, cap. 5) dicente : *Charitas est recta voluntas ab omnibus terrenis ac præsentibus bonis aversa, juncta Deo inseparabiliter et unita, corrumpi nescia, nulli vitio mutabilitatis obnoxia, in omnibus semper invicta, cum qua nec potuit aliquis peccare, nec poterit.* Et c. 15 addit : *Si veram charitatem habemus de corde puro, conscientia bona et fide non ficta, facile peccato resistimus ;* et infra : *Ex ea parte quis peccat, qua minus diligit Deum.* Quibus omnibus significatur charitatem vinci non posse a peccato, et consequenter neque posse per peccatum amitti. Idem ergo est de gratia, a qua charitas non separatur; unde cap. 13 citatur Augustinus, tract. 8 in Joan., dicens : *Radicata est charitas ; securus esto, nihil mali procedere potest.* Et cap. 13 citatur ex lib. 50 Homiliar. in 8, quod dicat, *eum qui charitatem habet, criminaliter peccare non posse ;* et cap. 4 citatur Gregorius, libro decimo Moral., cap. 22, alias cap. 12, dicens : *Virtuti mortis dilectio comparatur, quia mentem, quam semel ceperit, a delectatione mundi prorsus occidit.*

6. *Tertio ex ratione. — Confirmatio.* — Tertio, possumus argumentari ratione, quia gratia est natura sua perpetua et incorruptibilis; ergo semel infusa non potest amplius desinere esse, ac proinde neque amitti. Consequentia videtur manifesta, quia quod natura sua perpetuum est, nunquam perit. Quamvis enim Deus possit in nihilum redigere quicquid creatum est, quantumvis natura sua sit incorruptibile, tamen secundum ordinarium providentiæ cursum id non facit, ut inductione in cœlis, Angelis et animis rationalibus ostendi potest. Et ratio est, quia talium rerum destructio esset quasi violenta, et contra connaturalem cursum rerum, quem Deus non immutat, etiam propter peccata, sed solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super justos et injustos. Unde potest hoc confirmari, quia peccatum mortale non minus meretur annihilationem personæ peccantis, quam gratiæ in ea existentis, et nihilominus Deus non destruit substantiam ejus, quia de se est incorruptibilis ; ergo eadem ratione nec gratiam aufert. Quod autem gratia incorruptibilis sit, probatur, quia gratia est qualitas spiritualis altioris ordinis quam sit Angeli substantia, nimirum, divini ordinis; ergo ex ea

parte incorruptibilior est. Aliunde vero etiam ex parte subjecti est æterna, sicut est ipsum subjectum, et non habet qualitatem contrariam a qua expelli possit, sed tantum potest expelli a subjecto per suspensionem influxus divini, quo in esse conservatur, qui modus corruptionis pertinet ad extrinsecam annihilationem ex parte Dei, non ad intrinsecam incorruptibilitatem ipsius. Et confirmatur, nam perfectior est gratia quam lumen gloriæ et visio beata, quia comparatur ad illa ut essentia ad proprietatem et actionem; sed lumen gratiæ et visio beatifica, sunt natura sua incorruptibilia; ergo et gratia.

7. *Primo statuitur posse justos amittere gratiam.* — Nihilominus fides Catholica docet justos posse peccando amittere gratiam quam semel a Deo obtinuerunt. Quæ veritas primo ex divinis Scripturis evidenter comprobatur. Quid enim clarius quam illud Ezechiel. 18 : *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem,* etc., *nunquid vivet?* et cap. 33 : *Fili hominis, dic ad filios populi mei : Justitia justi non liberabit eum in quacumque die peccaverit.* Et statim explicatur conditio, sub qua vita (utique æterna) justo promittitur, his verbis : *Etiamsi dixero justo, quod vita vivat, et confisus in justitia sua fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus oblivioni tradentur.* His ergo verbis evidenter docetur posse justum justitiam suam amittere. Neque hoc est veteris Testamenti proprium, nam in novo ait Paulus : *Qui se existimat stare, videat ne cadat,* 1 Corinth. 10, quod consilium ineptissimum esset, si a justitia non posset cadere justus. Unde ad Rom. 11 ait : *Tu fide stas, noli altum sapere, sed time;* et infra : *Vide bonitatem Dei in te, si permanseris in bonitate, alioqui et tu excideris.* Ubi notanda est conditio qua supponit posse statum gratiæ amitti. Et eamdem vim habet illud Philip. 2 : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini.* Nam hæc verba non minus, imo magis ad justos qui solent salutem suam curare, quam ad iniquos et desides diriguntur. Tandem Apocal. 3 dicitur Episcopo justo : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Quod frustra diceretur, si gratia non posset amitti. Et similis est admonitio ejusdem Joannis, epist. 2 : *Videte vosmetipsos ne perdatis quæ operati estis, sed ut mercedem plenam habeatis.*

8. *Ostenditur de facto illam amisisse.* — Præterea non solum de potestate, sed etiam de actu ipso amittendi gratiam exempla et testimonia sunt in Scriptura perspicua, nam ut omittam lapsum Angelorum, quos antea fuisse justos certissimum est, Adæ lapsus primum exemplum est justorum amittentium gratiam. Nam quod ille antea justus fuerit, Concilium Tridentinum docet, sess. 5, cap. 1, simulque definit, *cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem, in qua constitutus fuerat, amisisse.* Similiter David sine dubio justus fuit, imo valde dilectus et familiaris Deo, priusquam cum Bethsabee delinqueret, 2 Reg. 11, ut est evidens ex omnibus præcedentibus, a cap. 16, et tamen peccando gratiam amisit, quam per pœnitentiam postea recuperavit 2 Reg. 12, cujus pœnitentiæ testimonium ipse præbuit Psalm. 50, ubi etiam orat dicens : *Spiritum rectum innova in visceribus meis, et redde mihi lætitiam salutaris tui.* Indicans plane prius habuisse spiritum per gratiam inhabitantem, et illum amisisse. Et in novo Testamento celebre est exemplum Petri, qui prius mundus erat per gratiam, juxta Christi testimonium, Joan. 13: *Vos mundi estis*, et tamen illam postea peccando amisit. Præterea idemmet Petrus, quia non ignorabat hoc posse justis sæpius accidere, interrogavit Dominum : *Quoties peccabit in me frater meus, et dimittam ei? Usque septies?* Dixit illi Jesus : *Non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies,* docens nos nullam esse in hac vita de perseverantia securitatem, sed gratiam sæpisime posse amitti.

9. Ad hæc, Paulus Galatas exprobat cap. 1, dicens : *Miror quod sic tam cito transferimini ab eo qui vos vocavit in gratiam Christi in aliud Evangelium, quod non est aliud,* etc.; et cap. 3 : *Sic stulti estis, ut cum spiritu cœperitis, nunc carne consummemini?* Et c. 5 : *State, et nolite jugo servitutis iterum contineri;* et infra : *Evacuati estis a Christo, qui in lege justificamini, gratia excidistis.* Et ad Hæbreos sexto, non solum dicit justificatos per baptismum posse cadere et gratiam amittere, sed etiam valde exaggerat reditum ad gratiam, dicens : *Impossibile est illos qui semel illuminati sunt, gustaverunt etiam donum cœleste, et participes facti sunt Spiritus Sancti*, etc., *et prolapsi sunt, rursus renovari*, etc., ubi in prioribus verbis evidenter justificationem describit, et post illam aliquos esse posse, vel etiam esse prolapsos, adeo ut impossibile, id est, difficile esse dicat ad gratiam redire, vel etiam impossibile, si de reditu ad gratiam baptismalem intelligatur, ut alibi dictum est. Et infra, cum dicit terram, quæ accipit benedictionem et profert spinas, esse maledicto

proximam, idem prorsus intendit; et similia c. 10, repetit. Et 1 Timoth. 1, cum dixisset : *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta*, adjungit : *A quibus quidam aberrantes conversi sunt in vaniloquium;* ubi cum dicit : *Conversi sunt*, significat prius habuisse illam charitatem, et postea illam amisisse. Et de illis infra dicit : *Quam* (utique bonam conscientiam) *quidam repellentes, circa fidem,* nedum circa justitiam, *naufragaverunt :* unde Apocal. 2 : *Habeo adversum te pauca, quia charitatem tuam primam reliquisti.* Quod probabilius fortasse de fervore charitatis intelligitur; tamen Haymo et Comment. Ambrosii de charitate amissa id intelligunt, et favent sequentia verba : *Memor esto unde excideris*, nam proprie non dicitur quis excidere a prima charitate propter solam tepiditatem in operibus ejus. Verumtamen esto priori modo interpretemur, inde a simili sumitur argumentum, quia qui a priori perfectione cadit, et remisse operatur, facile potest ad lapsum gravem pervenire.

10. *Secundo, ex Conciliis.* — Secundo, principaliter probatur hæc veritas ex Concilio Tridentino, sess. 6, c. 11, ubi sic inquit : *Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur.* Quæ fuit etiam sententia Augustini, Chrysostomi, Prosperi, et aliorum, ut in superioribus vidimus, et manifeste supponit posse justos deserere Deum, ac proinde gratiam amittere. Et hoc etiam confirmant testimonia quæ idem Concilium profert, dicens : *Propterea Apostolus monet justificatos dicens : Nescitis quod ii qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite ut comprehendatis,* quia nimirum multi justi in cursu deficiunt; unde etiam addit illud ejusdem capitis : *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar.* Nam sive Paulus in propria persona, sive aliorum loquatur, per illud *forte* significat incertam esse perseverantiam, ac proinde posse gratiam amitti. Et in cap. 12, habet illa verba : *Quasi verum esset justificatum amplius peccare non posse.* Contrarium ergo verum esse docet, et ideo in cap. 13 ait nullum justum de sua perseverantia certum esse posse, quia nimirum unusquisque potest lapsum suum formidare, quod iterum ex Scripturis confirmat. Et cap. 14 docet pœnitentiam institutam esse propter eos, *qui ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt;* quod fieri per omne peccatum mortale c. 15 docet. Et idem confirmat, sess. 14, cap. 1. Denique idem supponit Concilium Arausicanum, can. 9, dum ait : *Divini est muneris, cum pedes nostros a falsitate et injustitia tenemus.* Et cap. 10 : *Adjutorium Dei etiam renatis et sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, et in bono valeant opere perdurare.* Si enim justitia non posset amitti, ad illam non amittendam nullum esset adjutorium necessarium.

11. *Tertio, ex Patrum auctoritate.* — *De Pœnit., dist.* 2. — Tertio, potest ex Patribus prolixa fieri confirmatio. Sed id superfluum judicamus, tum quia nihil frequentius in Sanctis Patribus reperitur, et multi videri possunt in Gratiano, dicta dist. 2 de Pœnitent., a cap. 15; tum etiam quia veritatem hanc docent Patres, quoties pœnitentiam commendant, quam non semel tantum, sed sæpius utilem ac necessariam esse docent, propter frequentes et repetitos lapsus justorum. Item id ipsum tradunt quoties justis timorem cadendi consulunt, et perseverantiam incertam esse dicunt, et ad illam speciale Dei auxilium requirunt. Nam inde evidenter sequitur justitiam sæpius amitti posse. Omnes ergo supra circa illa principia allegati hic possunt accommodari. Et præterea Hieronymus, lib. 2 contra Jovinianum, ex professo errorem hunc ex Scripturis impugnat. Notari denique possunt verba Tertulliani, lib. de Præscriptionibus hæreticor., c. 3 : *Et hoc mirum opinor, ut probatus aliquis retro postea excidat*, et statim inducit exempla Saulis, Davidis, Salomonis et Judæ; et eadem doctrina cum eisdem exemplis habetur nomine Ambrosii, ad Roman. 9, circa illa verba : *Cum nondum nati essent*, etc. Tandem notatu digna sunt verba Cypriani, epist. 7 : *Quantum dolemus ex illis quos tempestas inimica prostravit, tantum lætamur ex vobis, quos diabolus prostrare non potuit;* et infra : *Fides ipsa et nativitas Salvatoris non accepta, sed custodita, vivificat*, utique in æternum, et ideo addidit : *Nec statim consecutio, sed consummatio hominem Deo servat.* Quod verbis Christi confirmat Joan. 5 : *Ecce sanus es, jam noli peccare, ne quid tibi deterius aliquid contingat.* Et addit : *Salomon denique, Saul et cæteri multi, quamdiu in viis Domini ambulaverunt, datam sibi gratiam tenere potuerunt; recedente ab eis disciplina Dominica, recessit et gratia.*

12. *Quarto ostenditur ratione.* — *Confirmatio.* — Ratio denique hujus veritatis sumitur ex aliis principiis fidei : unum est, justos obli-

gari præceptis naturalibus et divinis, imo etiam legibus humanis, quod principium in materia de Legibus ostenditur; secundum est, transgressionem præcepti in materia gravi esse peccatum mortale, quod in materia de Peccatis late ostenditur, et ex sequentibus testimoniis fiet manifestum. Tertium est peccatum mortale non posse simul esse cum charitate, quod non solum est verum de multitudine peccatorum, vel de aliqua specie peccati, sed de omnibus et singulis peccatis mortalibus, quod est de fide certum, et ex ipso nomine, et ratione peccati mortalis est evidens; nam illud est peccatum mortale quod facit hominem reum æternæ pœnæ, et consequenter, quantum est de se, privat hominem beatitudine æterna; ergo etiam privat gratia, et consequenter charitate, quia gratia facit dignum vita æterna, et Dei amicum. Et ideo supra ostensum est peccatum mortale et gratiam ex natura rei repugnare, et hoc docere voluit Jacobus, cum dixit capite secundo: *Qui in uno offendit, factus est omnium reus:* et Paulus 1 ad Corinth. 6: *Nolite errare; neque fornicarii*, etc., *regnum Dei possidebunt,* et ideo, ad Romanos primo, dicit: *Revelatur ira Dei super omnem impietatem*, etc. Ac denique Christus, Matth. 19: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata,* non unum vel aliud, sed omnia. His vero addendum est quartum principium, nimirum, habitus gratiæ non determinare voluntatem, ut illis ex necessitate utatur, quia non privant illam sua libertate, ut est de fide et per se evidens; nam, sicut aliis habitibus, ita etiam infusis utimur, cum volumus. Et ideo justus, licet charitatem habeat, non semper amat, et licet habeat fidem, non semper considerat; hinc ergo est ut facile peccare possit et amittere gratiam. Et hanc fere rationem adduxit in hoc puncto D. Thomas 2. 2, quæst. 24, art. 11, et quæst. 2 de Verit., et alias quæst. unic. de Charitate, art. 12, et latius quarto contra gentes, cap. 70, ubi de charitate eamdem quæstionem tractat, sicut tractatur a Magistro et aliis Theologis in 3, dist. 30 et 31, qui in hoc dogmate fidei conveniunt, et in re idem est de gratia, ut ex dictis constat. Tandem confirmari potest, quia nisi ultra habitus infusos detur actualis motio Dei et præventio, non est sufficiens homo ad non peccandum per solos habitus infusos, ut constat ex dictis lib. 2 de necessitate gratiæ actualis, et libro præcedente tractando de perseverantiæ dono.

13. *Corollarium.* — Atque hinc obiter infertur hanc veritatem, regulariter loquendo, in omnibus justis, quamdiu in hac vita vivunt, locum habere, et non licere aliquos excipere, nisi ex speciali privilegio confirmationis in gratia. Imo etiam de illo jam diximus non facere hominem impeccabilem, sed non peccantem. Unde cum proportione fit ut non faciat gratiam inamissibilem, sed solum faciat ut non amittatur. Et hæc ipsa gratia confirmationis non est debita, neque promissa generaliter, et ideo nullus sine temeritate potest de se vel alio præsumere habere gratiam nunquam amittendam, dum vivit, nisi id speciali revelatione didicerit, ut Concilium Tridentinum supra dixit.

14. *Satisfit fundamentis Joviniani erroris.— Loca Joannis explicantur.* — Ad fundamenta contrariæ sententiæ respondendum superest. Et quidem citata verba Joannis fuse tractat Hieronymus, lib. 2 contra Jovinian., a principio, et Dialog. 1 contra Pelag., aliquantulum a principio, et in summa respondet sensum illorum verborum: *Qui manet in eo, non peccat,* esse compositum, id est, quamdiu in eo manet, non peccat, quia repugnant hæc duo esse simul, manere in Deo, et peccare, saltem ex lege ordinaria, et ex natura rei. Et ita exponuntur verba sequentia: *Et omnis qui peccat, non vidit, nec cognovit eum.* Ubi non est sensus, nunquam novisse vel cognovisse illum, nec etiam quod peccatum veram Dei cognitionem aut fidem excludat, sed quod ille qui peccat, quando peccat, non habeat practice dignam de Deo existimationem et actualem considerationem, unde fit ut a Deo avertatur, et in eo esse desinat, licet antea in Deo maneret. Et in hunc sensum trahi possunt verba Augustini, libr. de Perfect. justit., c. 18: *Intelligendum arbitror, quia renovatio perficienda videt et cognoscit, infirmitas vero absumenda non videt neque cognoscit eum.* Id est, quando justus in hac vita ita se gerit ut renovetur de die in diem, tunc videt Deum, non clara visione, sed debita consideratione fidei vivæ et practicæ; quando vero infirmitate abducitur, tunc non videt, utique opposito sensu. Priora autem verba aliter exponit Augustinus, tum ibi, tum etiam lib. de Nat. et grat., cap. 14, et lib. 1 de Peccatorum merit. et remiss., c. 8, in sensu, ut ita dicam, formali, nam qui natus ex Deo, secundum quod a Deo natus est, non peccat, id est, per gratiam non peccat, quia non potest esse mali principium, sed secundum suam infirmitatem et libertatem operans peccare potest. Vel ali-

ter, et in idem redit, si se subdat gratiæ motioni et inclinationi, non peccat, potest autem subtrahere se, et non placere Deo, et ideo gratiam ejus amittere. Aliam expositionem refert idem Augustinus, lib. 4 contra duas epistolas Pelag., et ex Ambrosio, libro primo in Isaiam, ut illa priora verba intelligantur de nativitate ex Deo consummata et perfecta, qualis erit in gloria; nam sic natus non peccat, et consequenter subsequentia verba : *Qui peccat, non vidit eum,* intelligentur etiam de visione beata, quem sensum magis indicant verba Augustini ex altero loco citata. Veruntamen locus ille Ambrosii in operibus ejus nunc non invenitur, et sensus certe contextui non quadrat.

15. Non peccat *dupliciter explicatur.*—Priores ergo duæ expositiones probabiliores sunt; est tamen notanda differentia; quod enim ait Joannes, *non peccat*, dupliciter potest exponi, scilicet, de peccato veniali, vel mortali. Intellecta ergo illa sententia de peccato simpliciter, utique veniali, non habet locum prior expositio, quia justus etiam in sensu composito potest venialiter peccare, quia veniale peccatum non constituit hominem injustum, aut Deo inimicum, ut Concilium Tridentinum in locis allegatis docet. Et hoc videtur voluisse Augustinus in posterioribus locis. Probabilius autem videtur locutum esse Joannem de peccato mortali in illa sententia, ut exposuit Augustinus, tract. 5 in illam epistolam, nam et altera pars ejusdem sententiæ multo proprius et facilius de peccato mortali intelligitur; non est autem verisimile aliter in priori parte quam in posteriori ejusdem sententiæ esse locutum; tum etiam quia in secundo testimonio, ubi illa prior sententia repetitur, additur ratio : *Peccatum non facit, quia semen illius in eo manet.* Quæ ratio et confirmat priorem expositionem de sensu composito, et de peccato mortali optima est, ad veniale autem non ita accommodatur.

16. Nec potest peccare *ab Augustino exponitur.* — Altera vero pars illius secundi testimonii, *nec potest peccare*, varie exponitur. Augustinus, de Natura et grat., c. 14, ita exponit : *Non potest*, id est, non debet peccare. Sed obstat, quia illo modo non solum natus ex Deo, sed etiam non natus et iniquus non potest, id est, non debet peccare, cum tamen speciale aliquid tribuat Joannes natis ex Deo, maxime cum rationem addat : *Quoniam ex Deo natus est.* Posset vero dici filios Dei ex illo titulo speciali teneri ad non peccandum, quia ex Deo nati sunt, et ideo non posse, id est, non debere peccare, non solum ex illo generali titulo quo nemo peccare debet, sed speciali obligatione quæ veluti quædam moralis impossibilitas debet a justo æstimari. Aliter idem Augustinus, lib. 2 de Peccator. remis., cap. 7, illa verba intelligit de potentia peccandi, quæ per gratiam inchoatur, et in patria consummatur. Sed ut hæc doctrina possit ad convenientem expositionem accommodari, necessario reducenda est ad alteram ex duabus supra positis. Nam gratia repugnat peccato, et ideo qui per gratiam ex Deo nascitur, in se recipit aliquid repugnans simul cum peccato, et ideo non potest peccare in gratia permanendo, vel quia per ipsam gratiam inclinatur omnino ad non peccandum, et sic inchoatur in illo quædam impotentia peccandi, non simpliciter, sed si operari studeat ut filius Dei, vel quatenus ab Spiritu Sancto movetur ad non peccandum, ut ait D. Thomas citatis locis. Unde adjungit Augustinus, in spe recipere justum per gratiam impeccabilem simpliciter, quæ consummabitur in gloria. Hoc vero ultimum magis est ab Augustino subtiliter additum, quam in verbis fundatum, vel ad expositionem necessarium.

17. *Expositio alia.* — Aliter potest exponi secundum aliam regulam, quod interdum Scriptura vocat impossibile quod est difficile, et ita natus ex Deo non potest peccare, quia, considerata efficacia gratiæ, et auxiliorum quæ illam comitantur, difficile apparet, quod possit justus a Deo illuminatus iterum subjici peccato. Sed hoc durum est, quia in hominibus tanta est infirmitas carnis, ut non obstante gratia, præsertim habituali, facillime peccent. Magisque posset ita exponi tertium testimonium : *Qui natus est ex Deo, non peccat*, id est, non tam facile peccat, *quia generatio Dei conservat illum*, utique adjuvando multum ad cavenda peccata, quamvis homo libertate sua possit illi resistere, et sæpius resistat. Bernardus autem, serm. 1 Septuagesim., et serm. 23 in Cantic., hæc ultima de prædestinatis specialiter intelligit. Sed est mystica expositio, alioqui enim magnam vim facit litteræ, dum per divinam generationem prædestinationem intelligit, et quia sic natum ex Deo exponit non peccare, non quia re ipsa a peccatis semper abstineat, seu quia illi non imputantur (ut ipse loquitur), sed quia non ita peccat ut propter illa peccata sit damnandus; utrumque autem est satis violentum. Et

præterea sententia Joannis sic non haberet locum in justis præscitis, et haberet in prædestinatis etiam pro illo tempore in quo renati non sunt vel justificati. Prior ergo expositio facilior est, et illa melior, quod natus ex Deo, quantum est ex vi talis nativitatis, non peccat, quia gratia de se peccato resistit, et ita conservat illum : *Ac si diceretur* (ait D. Thomas dicto cap. 70) : *Justus non committit injustitiam, vel, sicut vulgari sermone dicitur, virum nobilem nihil abjectum vel humile cogitare.*

18. *Testimonia alia Scripturæ solvuntur.* — Alia Scripturæ testimonia non habent difficultatem, nam verba Canticorum solum commendant efficaciam amoris et charitatis, si homo illa uti velit; non vero dicunt hominem cogi semper ad utendum charitate, ne tentatione vincatur. Ita fere Gregorius ibi, et Ambrosius, lib. de Jacob et vita beat., capite septimo, et super Psalm. 118, Octonar. 21, ad illa verba : *Pax multa diligentibus nomen tuum.* Et optime Chrysostomus, homil. 13 in primam ad Corinthios, loquitur de amore Dei erga justificatos, docens nullas res adversas hujus vitæ impedire posse quominus charitas Christi erga justos pro modo et efficacia sua effectum consequatur. Ex quo non sequitur eos non posse peccare, sed solum sequitur vel quod ex parte Dei nunquam destituentur auxilio ut non peccent, si velint, quo modo illa verba ad omnes a Christo redemptos, sive prædestinati sint, sive non sint, extendi possunt; vel certe si de solis electis sit sermo, solum sequitur eos non posse in sensu composito ita vinci a peccato, ut in eo usque ad mortem perseverent. Si vero locus ille intelligatur de charitate hominis ad Deum, ut Augustinus solet illum exponere, in eo solum explicat Paulus vim et efficaciam charitatis, et propositum efficax, quod et ipse habebat, et omnes justi habere debent, non vero dicit illud propositum esse immutabile, ut eleganter exponit Augustinus, lib. 1 de Moribus Ecclesiæ, cap. 11, et serm. 16 de Verbis Apostol., cap. 8 et 9. Unde quod Paulus subdit : *Certus enim quod neque mors*, etc., non ideo dictum est quia charitas non possit amitti, sed, si in propria persona loqui intelligatur, ex certa revelatione speciali quam habebat, id dicere potuit; si vero generatim loquatur etiam in persona aliorum, loquitur de certitudine spei, et subintellecta conditione, si per nos non steterit, sicut in præcedenti libro exposuimus. Denique locus 1 Cor. 13 omnino extra sensum Apostoli adducitur; dicit enim Paulus charitatem non excidere, non quia hic peccando amitti non possit, sed quia perseverando in illa usque ad mortem, illa non evacuatur quoad substantiam suam, sed in statu gloriæ perficitur. In hoc enim illam a fide, spe et similibus donis distinguit, ut ex textu est manifestum.

19. *Patres exponuntur.* — Ad Patres eadem fere sunt responsa. Circa primum vero, ex verbis Augustini, imprimis animadverto illam epistolam ad Julianum, quam Gratianus citat, non inveniri, sententiam autem ipsam reperiri in lib. de Salutaribus document., cap. 7, qui inter apocryphos habetur in tom. 4 operum D. Augustini, unde facile posset illud testimonium tanquam carens auctoritate repelli. Nihilominus Gratianus, in dict. d. 1 de Pœnit., § 3, exponit charitatem deficientem non esse veram, id est, non esse perfectam et consummatam. Aliter Glossa ibi exponit non esse veram quoad efficaciam, quia non perducit ad regnum, licet sit vera quoad essentiam. Quæ fuit expositio Magist., in 3, d. 31, cap. 2, quam ibi Bonaventura circa litteram secundo loco posuit. Sed quam ponit priori loco adhibet semper D. Thomas citatis locis, et probabilior videtur, nimirum, charitatem, id est, amicitiam quæ deseri potest, utique ex se, et ex vi motivi, seu modi diligendi, non esse veram charitatem divinam et infusam, nam vera charitas de se non potest deseri, licet ex mutabilitate subjecti deseri contingat. Nam charitas vera habet firmum propositum nunquam deserendi amicum, et quantum est ex se postulat ut in illo proposito perseveretur, et hoc satis est ut sit vera, licet homo possit ex libertate sua propositum mutare. Quæ expositio et verissimam doctrinam continet, et non infert vim verbis, sicut prior, et est consentanea auctori illius libri putato Augustino, sic enim ait : *Licet me mutationis locus longe tulisset a vobis corpore, sed nullatenus charitate, quia charitas quæ deseri potest, nunquam fuit vera,* id est, amicitia, quæ ex loci præsentia, vel distantia, vel aliis humanis conditionibus pendet, non est vera charitas.

20. *Hieronymus et alii explicantur.* — *Prosper explicatur.* — Et similis sententia in eodem plane sensu invenitur in Hieronymo, epistol. 41 ad Ruffinum, quam sic concludit : *Fulgeat cui libet auro, et pompaticis ferculis corusca ex sarcinis metalla radient. Charitas non potest comparari. Dilectio pretium non habet.*

Amicitia quæ desinere potest, vera nunquam fuit. Quæ desinere (inquit) *potest,* quia fundatur in rebus quæ desinere possunt, utique in divitiis et splendore humano; talis enim non solum vera charitas non est, sed nec vera amicitia. Atque eodem modo exponenda est sententia Ambrosii ibi secundo loco posita; vocat enim charitatem simulatam vel otiosam, illam quæ, temporalibus commoditatibus innixa, fratres in necessitatibus deserit. Unde subdit : *Hæc vera charitas est, si, sua utilitate contempta, ejus curam agat quem diligere se profitetur.* Similiter ad Prosperum respondet D. Thomas, in dicta quæstion. de Charit., art. 12, ad 4, loqui de charitate secundum potestatem charitatis, seu quantum est ex parte ipsius, sic enim invincibilis fit, si tamen operans ab illius actione non desistat. Unde etiam exponitur optime Prosper de actuali dilectione charitatis, et sic dicit esse rectam voluntatem, ab omnibus terrenis rebus aversam ; cum vero ait, *juncta Deo inseparabiliter,* recte intelligitur quasi objective seu effective, quia cupit inhærere inseparabiliter, et eodem modo dicitur, *corrumpi nescia,* etc. Cum vero de illa dicitur : *Cum qua nec potuit aliquis peccare,* si illud *cum qua* dicat cooperationem ejus, per se clarum est ; si vero etiam concomitantiam dicat, sensum compositum facit, juxta supra dicta, et respectu actualis dilectionis magis proprie et quasi formaliter dicitur. Et hoc totum in posteriori loco satis idem Prosper exposuit, cum dixit eum, qui vere diligit, facile peccato resistere.

21. *Indicatur mens Augustini, secundo loco citati.* — Sensus item Augustini, in verbis citatis ex tractatu octavo in prima epistola Joannis, longe alius est a præsenti instituto ; non enim tractat de duratione vel incorruptione charitatis, sed de rectitudine operum quæ ab illa procedunt; nam eadem externa opera bene et male fieri possunt juxta intentionem operantis, et ideo ait : *Redi ad conscientiam tuam, ipsam interroga. Noli attendere quod floret foris, sed quæ radix est interna. Radicata est cupiditas, species esse potest bonorum factorum, vere opera bona esse non possunt. Radicata est charitas, securus esto, nihil mali procedere potest,* utique a radice charitatis. Alia autem verba : *Habens charitatem, criminaliter peccare non potest,* quæ Gratianus tribuit Augustino, in Hom. 8, ex 50, nescio unde illa intulerit, quia nec talia verba ibi formaliter inveniuntur, neque ex illis quæ ibi habentur inferuntur. Nam verba Augustini sunt : *Quia radix malorum omnium est cupiditas, et radix bonorum omnium est charitas, et simul ambæ esse non possunt, nisi una radicitus evulsa fuerit, alia plantari non poterit. Sine causa ergo aliquis conatur ramos incidere, si radicem non contendat evellere.* Ex quibus non sequitur habentem charitatem criminaliter peccare non posse, sed ad summum sequitur vel non posse peccare ex ipsa charitate, vel non posse sic peccare quin charitatem amittat, quia omne peccatum criminale concupiscentiam includit ita inordinatam, ut cum charitate simul esse non possit.

22. *Ad locum Gregorii.* — Denique verba Gregorii facilem ex dictis habent intelligentiam ; commendat enim Gregorius, in illo cap. 22, alias 12, lib. 10 Moral., efficaciam charitatis quæ concupiscentiam mundi vincit, et adducit verba Cantic. 8 : *Fortis ut mors dilectio ;* dicitque charitatem morti comparari, *quia mentem, quam semel ceperit, a dilectione mundi funditus occidit.* Quod de dilectione peccaminosa et contraria dilectione Dei super omnia intelligendum est, et illam charitas occidit, vel formaliter, quia excludit formaliter peccatum talis dilectionis, vel effective præservando ab illa, sive resistendo, et hoc præstat efficaciter, non omnino absolute, sed quantum est ex se ; unde addit : *Et tanto valentius mentem in auctoritatem erigit, quanto et insensibilem contra terrores reddit.* Et sic etiam exposuit idem D. Thomas supra verba ejusdem Gregorii, homil. 30 in Evangel. : *Charitas magna operatur, si est ; si vero operari renuit, amor non est.* Nam illud prius verum est ex parte inclinationis charitatis, sed voluntas potest illi suo arbitrio resistere ; hoc autem posterius de operibus præceptis intelligendum est ; et hinc non infert Gregorius eum, qui non operatur, non fuisse amorem, sed jam illum non habere, cum sic operari renuit.

23. *Rationi fit satis.* — Ad rationem respondetur, de corruptione vel amissione gratiæ posse nos loqui vel physice vel moraliter. Et physice loquendo, clarum est charitatem posse desinere esse per absentiam conservantis, id est, per suspensionem divini influxus. Deinde probabilius est nunc non proprie annihilari, sed corrumpi, seu condesinere esse per mutationem subjecti amittentis gratiam quam habebat, quia sicut gratia non creatur, ita etiam non annihilatur. Unde consequenter dici potest gratia physice corruptibilis, id est, capax corruptionis modo explicato. In hoc vero sensu nullum est accidens

quod illo saltem modo corrumpi non possit. Jam vero an talis desitio dicenda sit violenta, et præternaturalis omnino qualitati gratiæ vel charitatis, quæstio esse potest de modo loquendi. Nam quoad rem pendet ex alia quæstione, an peccatum physice expellat charitatem, vel tantum moraliter, quam infra tractabimus. Nunc ergo dicimus charitatem duos habere status, viæ et patriæ, et in priori esse corruptibilem ex parte subjecti, licet de se non habeat principium corruptionis, in futuro vero statu futuram esse simpliciter incorruptibilem. Rationem reddit D. Thomas supra, terminis philosophicis, quia in hoc statu non replet totam subjecti capacitatem, utique quia non necessitat illud ad actualem Dei amorem ex defectu claræ visionis Dei; inde enim fit ut, cessante actu ipsius et intellectu non plene considerante, per peccatum expelli possit. In patria vero replebit capacitatem subjecti in sensu contrario, et ideo ita firmabit voluntatem in bono, ut peccare non possit, ac proinde nec ipsa corrumpi. Quæ ratio supponit charitatem non posse amitti nisi peccando, quod est verissimum, quia dona Dei sunt sine pœnitentia, et ideo sine causa ex parte subjecti non desinit illa conservari; nulla autem alia dispositio est contraria gratiæ ex parte subjecti, nisi peccatum. Quod autem peccatum criminale repugnet charitati, jam est in superioribus ostensum; modum autem repugnantiæ in sequentibus explicabimus.

24. *Confirmationes diluuntur.*—Unde patet etiam responsio ad primam confirmationem, nam primo non recte æquiparatur qualitas gratiæ cum substantia, quia, ut dixi, gratia, eo ipso quod est in subjecto, non annihilatur, sed corrumpitur esse gratum, manente subjecto; substantia autem per se incorruptibilis et simplex non potest desinere nisi per annihilationem, et ideo non est par ratio. Nec annihilatio esset conveniens punitio, quia hæc debet versari circa subjectum quod alicujus mali sit capax, et ideo magis punitur homo privatione charitatis quam privatione totius esse. Nec etiam est verum, gratiam non habere contrarium, nam peccatum mortale vere illi opponitur, sive oppositio sit physica, sive moralis; hæc enim posterior maxime in hoc negotio consideratur. Ad secundam rationem, respondetur esse diversam rationem luminis gloriæ et visionis beatæ, quia in illis non habent locum illi duo status quos distinximus, quia per se ab intrinseco constituunt hominem in statu beatitudinis, et secum connaturaliter afferunt necessitatem actualiter recte considerandi, et ideo quoad incorruptibilitatem gratiam ipsam et habitualem charitatem superant.

CAPUT II.

UTRUM GRATIA SEMEL HABITA NUNQUAM ITA AMITTATUR, QUIN ALIQUANDO TANDEM RECUPERETUR AC SEMPER DURET?

1. *Hæresis Wiclephi.*—In hoc capite alia hæresis explodenda est, quæ docuit gratiam semel comparatam non posse ita amitti quin iterum in hac vita recuperetur, etiam cum perseverantiæ munere pro aliquo vitæ tempore usque ad mortem. Hæc hæresis tribui solet Wiclepho. Dixit enim gratiam in solis prædestinatis esse posse, reprobos autem nunquam posse esse vere justos. Ita de illo hæretico refert Waldens., tom. 2, c. 160, qui consequenter dixit omnia peccata prædestinati esse venialia, et omnia reprobi esse mortalia, ut idem refert cap. 55. Et quamvis hi errores in illis 45 damnatis a Concilio Constantiensi, sess. 8, non contineantur, ibidem tamen dicitur plures alios articulos erroneos in illius libris repertos esse, quos Waldensis legit, et dubitari non potest quin fideliter referat. Unde in eodem Concilio, inter articulos Joannis Hus inveniuntur aliqui errores his similes, licet cum magna obscuritate et contradictionis specie. Nam in primo dicitur Ecclesiam tantum esse congregationem prædestinatorum, et in secundo dicitur prædestinatum nunquam esse membrum diaboli, ex quo aperte sequitur nunquam esse in statu peccati, sed in gratia. E contrario vero dicitur in tertio, præscitum nunquam esse partem Ecclesiæ, et ratio redditur, quia nulla pars Ecclesiæ finaliter excidet, eo quod prædestinationis charitas, quæ ipsam ligat, non excidet. At vero in quinto additur præscitum aliquando esse in gratia secundum præsentem justitiam, et nihilominus etiam tunc non esse partem Ecclesiæ. Et e contrario de prædestinato dicitur posse excidere a gratia adventitia, et nihilominus etiam tunc esse partem Ecclesiæ, quia non cadit a gratia prædestinationis, et in sexto etiam supponit prædestinatum esse posse in gratia, et extra illam.

2. *Subterfugium detegitur.*—Quia vero in illa doctrina, et inter illos articulos quædam re-

pugnantia esse videbatur, ad illam vitandam videtur hæreticus introduxisse distinctionem illam gratiæ, in gratiam adventitiam et gratiam prædestinationis, in qua non explicat quæ sit illa gratia adventitia, nec intelligi potest quæ esse possit, nisi illa quæ nobis inhæret, qualis etiam est gratia sanctificans, et habitus, et actus ejus. Quod si hanc gratiam in præscito aliquando esse, et in prædestinato aliquando inveniri privationem ejus fateatur, non est nobis cum illo contentio, licet in multis aliis erret. Nam indicat prædestinationem esse formam seu gratiam justificantem formaliter hominem, et ideo gratiam sanctificantem esse immutabilem, licet non neget aliam gratiam amissibilem. Et inde etiam errat, asserendo membra Ecclesiæ sola prædestinatione constitui, et homines habentes gratiam, si præsciti sint, non esse partes Ecclesiæ, et prædestinatos semper esse partes Ecclesiæ in quocumque statu extra gratiam sint. Sed isti errores, quatenus ad formam sanctificantem attinent, in libro 7 et 8 impugnati sunt; quatenus vero spectant ad formam constituentem Ecclesiæ membra, in propria materia refelluntur, nec ad præsentem quicquam referunt. De prædestinatione autem, seu gratia prædestinationis (ut ille loquitur, cum de nomine non contendam), certum est esse immutabilem, quia non est forma sanctificans prædestinatum, nec est aliquid creatum, nec propria gratia inhærens homini, quam Augustinus, lib. de Prædestinat. Sanct., cap. 10, a prædestinatione distinxit, de qua propria gratia tractamus. Unde si ille hæreticus fatetur hanc esse posse in reprobo, et ita amitti ut nunquam reparetur, licet alias male sentiat de natura vel effectu illius gratiæ, non est nunc nobis cum illo contentio quoad articulum de amissibilitate gratiæ.

3. *Sequitur Calvinus eamdem fere hæresim.* — Denique ab hoc errore parum discrepavit Calvinus; non enim dixit absolute prædestinatum non posse extra statum gratiæ existere, nam potest aliquando non credere, et tunc fatetur Calvinus non esse justum, et loquitur consequenter, quia censet per solam fidem justificari. Tamen, postquam semel prædestinatus credit, et per fidem justificatus est, dicit non posse amplius ad statum injustitiæ redire, quia non potest fidem amittere. E contrario vero de reprobis censet, nunquam vere justificari, quia fides justificans est proprium donum electorum. Verba Calvini refert Bellarminus, lib. 1 de Amission. justit., cap. 4, circa finem. In his autem omnibus non invenio aliquem qui dixerit gratiam semel habitam posse amitti, licet non in perpetuum seu nunquam recuperandam. Nam qui dicunt reprobos nunquam habere gratiam, etiam dicunt nunquam illam amittere vel non recuperare, quia nemo amittit nisi quod habet, nec recuperat aut non recuperat nisi quod habuit. Qui vero negant posse mutari prædestinatos a gratia semel recepta, simpliciter id affirmant vel per totam vitam, ut Wiclephus, vel postquam illam acceperant, ut Calvinus. Illud autem medium, scilicet, quod justi possint gratiam amittere, licet non in perpetuum, non invenio ut ab aliquo assertum referri. Tamen quia omnes illi errores extremi refutantur ex dictis in capite præcedenti, et hic error medius ab aliquo fingi potest, illum expendere et refutare necessarium est.

4. *Fundamentum hæresis Wiclephi.*—Supposito ergo fundamento fidei, jacto in capite præcedenti, gratiam habitam posse amitti, quod illa amissio non possit esse perpetua suaderi potest primo, quia semel justificatus per baptismum non potest damnari, nec privari æterna beatitudine; ergo, licet aliquando gratiam amittat, non potest illa perpetuo carere. Consequentia evidens est, quia æterna beatitudo absque gratia non obtinebitur. Antecedens autem probatur ex promissionibus factis hominibus justificatis, Marc. ult. : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit;* Joan. 4 : *Qui biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in æternum, sed aqua quam ego dabo ei fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Ubi certum est per metaphoram aquæ Christum gratiam suam intellexisse. Item Joan. 6 : *Qui manducat hunc panem,* utique digne, *vivet in æternum;* et ad Rom. 7 : *Quos justificavit, illos et glorificavit.* Ex his ergo sic concluditur : divina promissio infallibiliter implebitur; ergo semel justificatus gloriam infallibiliter consequentur; ergo, licet cadat, resurget infallibiliter. Et ratio reddi potest, quia justus per gratiam consequitur jus ad gloriam ; ergo non frustrabitur perpetuo illo jure propter impedimentum supervenientis peccati; ergo ad justitiam Dei spectat auferre tale impedimentum, ut jus illud persolvatur. Et ideo Paulus ad Hebr. 6 ad lapsos post justificationem dicit : *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri.*

5. *Secundum fundamentum.* — *Confirmatur*

ex 1 *Joan.* 2. — Secundo argumentor a contrario, quia illi, qui tandem damnantur, nunquam fuerunt vere justi; ergo e converso qui semel vere sunt justi, et gratiam obtinent, non possunt illam in perpetuum amittere. Consequentia est clara, et antecedens probari potest primo, quia contrariorum eadem est ratio; nam per prædestinationem homo constituitur justus; ergo e converso qui reprobus est, nunquam potest esse vere justus. Antecedens patet, quia prædestinatus, ut talis est, est maxime dilectus Deo; ergo gratus; ergo justus; ergo prædestinatione constituitur justus, ac subinde sine illa nemo potest esse de societate justorum. Confirmatur hoc ex illo 1 Joan. 2: *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis, nam si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum, sed ut manifesti sint, quia non sunt omnes ex nobis.* In quo testimonio, *esse ex nobis* nihil aliud esse videtur quam esse membra corporis Ecclesiæ, in quo nos sumus; ait autem Joannes, qui omnino deserit Ecclesiam, nunquam ex illa fuisse; ergo sentit eum, qui fit infidelis vel hæreticus, nunquam vere fuisse fidelem. Ex quo eadem ratione sequitur eum, qui omnino deserit justitiam, ita ut ad illam amplius non redeat, nunquam illam habuisse; eadem enim est ratio de justitia seu fide viva, quæ est de fide absolute et secundum substantiam sumpta.

6. *Concluditur secundum fidem.* — *Prima pars quoad prædestinatos suadetur.* — Nihilominus secundum Catholicam fidem dicendum est gratiam semel habitam amitti posse in perpetuum, ita ut nunquam reparetur. Hæc assertio aliter in prædestinatis, aliter vero in reprobis intelligenda et probanda est. Nam de prædestinatis verum est infallibiliter, quod gratiam finaliter seu in perpetuum non amittent. Unde postquam semel gratiam habuerint, ita reguntur et proteguntur a Deo, ut vel non cadant, vel, si ceciderint, resurgant, et ut, licet sæpius cadant et resurgant, tandem aliquando ita resurgant ut amplius non cadant. Hoc enim probant verba Pauli citata ad Roman. 8, et multa alia, quibus certitudo et efficacia divinæ prædestinationis ostenditur. Nihilominus tamen etiam in his vera est assertio juxta dicta supra de auxilio efficaci ad resurgendum a peccato, et de dono perseverantiæ, vel confirmationis in gratia. Quia omnes justi qui post lapsum ad gratiam redeunt, ita redeunt ut possent non redire, si vellent, non obstante cujuscumque vocationis efficacia; et similiter justi qui pro aliquo tempore in gratia usque ad mortem perseverant, possent non perseverare, si vellent, ex vi suæ libertatis, secluso singulari privilegio, si alicui forte datur, quod satis incertum est, ut dixi; ergo de omnibus justis, etiam prædestinatis ratione utentibus, verum est posse post quamcumque justificationem gratiam in perpetuum perdere. Et ita quantum ad hanc partem fundamentum hujus veritatis ex libertate arbitrii sumendum est, quam neque efficax gratia, nec prædestinatio tollit, ut est certissimum, et in superioribus satis probatum. Neque huic potestati obest infallibilis perseverantia, quia multa esse possunt ex vi causæ secundæ liberæ, quæ in præscientia Dei infallibiliter non evenient. Et ideo non obstat certitudo prædestinationis, quia, licet in sensu composito hæc duo non possint esse simul, prædestinatum lapsum nunquam resurgere, aut non aliquando perseverare, nihilominus ille etiam, qui prædestinatus est, potest simpliciter et (ut aiunt) in sensu diviso gratiam perpetuo amittere, quia illa prædestinatio supponit præscientiam, saltem conditionatam, infallibilem, quod illa potestas non reducetur in actum, si gubernetur et protegatur a Deo tali modo, quem modum Deus sua prædestinatione efficaci præordinavit.

7. *Suadetur secunda quoad reprobos, qui aliquando in gratia extiterunt.* — At vero in reprobis non solum certum est habere potestatem, sed etiam in actum redigi. Et quia hæretici non dubitant quin reprobi omnes finaliter in gratia non perseverent, et quod in æternum illa sint carituri, solum superest contra eos probandum posse hoc eis contingere post gratiam semel habitam, et in multis ita evenire. Hoc autem satis ostendetur, probando reprobos aliquando esse vere justos, et gratiam vere in se recipere, quam postea perpetuo amittunt. Primo igitur id potest inductione ostendi. Nam dæmones aliquando fuerunt in statu gratiæ, a qua irreparabiliter ceciderunt. Quo exemplo utitur Hieronymus, l. 2 contra Jovinianum, confirmans illud verbis Christi, Luc. 10: *Videbam Sathanam tanquam fulgur de cœlo cadentem.* Idem Isaiæ 14; Ezechiel. 28; Cyrillus, lib. 9 in Joan., cap. 10. De Caïn etiam constat reprobum fuisse, et tamen justum aliquando fuisse negari non potest, quia saltem in infantia per fidem et diligentiam parentum ab originali culpa liberari facile potuit. Idemque argumentum fieri potest de omnibus Judæis circumcisis, qui tan-

dem reprobati sunt, quamvis in infantia fuerint justificati. Idem etiam argumentum sumitur ex Christianis in pueritia rite baptizatis, quos fuisse justos negari non potest secundum fidem, neque etiam potest, salva fide, negari quin multi Christiani reprobi sint.

8. *Exemplum de Saulis damnatione. — Utrum Saul fuerit reprobus. — Negant aliqui probabiliter.* — Præterea solet induci exemplum speciale de Saule quem, etiam in ætate adulta, et cum ad regnum electus et assumptus est, fuisse justum, ex l. 1 Reg., c. 9, 10 et 12, colligitur. Unde Cyprianus, epist. 7, de illo et de Salomone a gratia cecidisse dicit; et tamen, licet de Salomone sub judice lis sit an fuerit damnatus, de Saule id aperte videtur testari Scriptura, 1 Paralipom. 10, nam, post narratam historiam de morte Saul, ut habetur 1 Reg. 31, subditur: *Mortuus est ergo Saul propter iniquitates suas, eo quod prævaricatus sit mandatum Domini quod præceperat, et non custodierit illud; sed insuper etiam pythonissam consuluerit, nec speraverit in Domino.* Non tamen desunt qui respondeant quod, licet Saul a Deo fuerit corporaliter interfectus propter hæc peccata, potuisse nihilominus misereri animæ ejus, dando illi contritionem peccatorum. Unde potest expendi Scripturam non dicere Saulem mortuum esse in peccatis suis, sed propter peccata sua, et ideo non defuerunt Hebræi qui crediderint illum fuisse salvatum, eo quod, 1 Reg. 28, ei dixit Samuel: *Cras tu et filii tui mecum eritis,* id est, in sinu Abrahæ, in quo erat Samuel, quia erat locus justorum. Quam opinionem sequitur Lyranus cum ambiguitate, et Abul. quæst. 10, in c. 31 Reg., putat posse defendi sine errore, licet contrarium verum censeat.

9. *Affirmativa pars videtur probabilior.* — Sed omnino certum videtur Saulem reprobum fuisse, tum quia verba citata fere aperte significant illum fuisse damnatum, præsertim illa ultima: *Nec speraverit in Domino*, quæ non de tempore tantum in quo consuluit pythonissam, sed de reliquo tempore prolata esse videntur. Et indicium illius desperationis fuit, quod et armigerum suum induxit ut se occideret, et postea ipse se interfecit, quod grave peccatum et finale fuit, quia statim fuit mortuus. Unde Augustinus, lib. 2 ad Simplic., quæst. 3, pro certo supponit Saulem fuisse damnatum, et ideo exponit verba illa, *mecum eritis,* vel dicta esse a dæmone, qui personam agebat Samuelis, et ita relata ad personam Samuelis, falsa fuisse, et mentitum esse; relata vero ad propriam personam dæmonis vera fuisse, utique quoad personam Saulis, nam quoad filios ejus falsa esse potuerunt; vel certe si ponatur fuisse Samuelem qui apparuit, intelligenda esse non quoad æqualitatem in loco quietis, sed solum in morte, vel communi loco mortuorum, qui tunc erat locus inferus, quamvis in eo variæ essent mansiones. Eademque sententia refertur nomine Augustini, in Decreto 26, quæst. 5, capit. ult., § *Præterea,* quanquam caput illud Rhabani sit, idemque ut constans affirmat lib. 4 Reg., cap. 3, et aliis locis frequenter. Aliud denique exemplum de Juda adducit Hieronymus, libro 2 contra Jovinianum, versus finem, qui prius fuit justus, et signa faciens cum Apostolis, et postea reprobatus est, juxta verba Christi, Joann. 13: *Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea. Non de omnibus vobis dico, ego scio quos elegerim.* Ubi id notat Cyrillus, libro 9, c. 10; et clarius c. 7: *Quos dedisti mihi, ego servabam eos, et nemo ex iis periit, nisi filius perditionis.* Ubi etiam Cyrillus, libro 11, cap. 21.

10. *Possibilitas damnationis justorum.* — Præterea possibile esse et interdum contingere ut justus reprobus fiat, manifeste ostendunt verba illa Pauli, 1 Corinth. 9: *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar.* Ubi particula *forte* evidenter ostendit rem esse contingentem de se, etiamsi Paulus ex speciali revelatione certus de sua perseverantia esse posset. Et idem sumitur ex illo Apocalyp. 3: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Unde colligit Augustinus, libro de Corrept. et grat., cap. 13, posse aliquem justum perdere coronam gloriæ peccando, et ut compleatur electorum numerus, alium veluti loco alterius sufflci. Et de hujusmodi ait Augustinus in fine capitis: *Gratiam Dei suscipiunt, sed temporales sunt, nec perseverant, deserunt et deseruntur.* Denique de his dicitur Ezechiel. 18 et 33: *Si averterit se justus a justitia sua, omnes justitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur in prævaricatione qua prævaricatus est, et in peccato suo morietur.* Quod quidem secundum doctrinam fidei habet subintellectam conditionem, *si non egerit pœnitentiam;* nihilominus tamen sicut illa verba supponunt posse justum avertere se a justitia sua, ita etiam supponunt posse in illa aversione perseverare usque ad mortem et damnari. Et idem aperte confirmat Petri monitio, 2 epist., cap. 1: *Satagite ut per bona opera certam res-*

tram vocationem et electionem faciatis. Quæ testimonia fere ad hanc rem comprobandam adduxit Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 11, et in c. 12 concludit, *sicut non est verum semel justificatum amplius peccare non posse, ita esse verissimum ac certissimum semel justificatum, si peccaverit, certam resipiscentiam sibi promittere non posse.* Et canon. 15 damnat dicentes teneri justum ad credendum ex fide, se certo esse in numero prædestinatorum.

11. *Evidens ratio superioris conclusionis.* — Unde tandem concluditur evidens ratio hujus veritatis, suppositis principiis fidei, quia homo semel justificatus potest peccare et gratiam amittere, ut jam ostensum est; sed postquam gratiam amisit, potest nunquam recuperare illam usque ad mortem; ergo potest justus gratiam semel habitam in æternum perdere, et beatitudine privari ac damnari. Consequentia nititur in alio principio fidei, quod moriens in peccato mortali æternam beatitudinem non consequitur, quia, ut ait Paulus 1 Corinth. 6 : *Iniqui regnum Dei non possidebunt.* Minor probatur, quia non potest gratiam recuperare, nisi ad illam iterum recipiendam libere se disponat ; potest autem pro libertate sua non se disponere ; ergo et in gratiam nunquam redire. Et ne quis dicat hoc esse verum non de potestate quæ interdum habeat effectum, sed solum de potestate quæ se tenet ex parte liberi arbitrii, et in sensu diviso in eo manet, licet non sit reducenda in actum, contra hoc instatur, quia illa potestas liberi arbitrii indiget auxilio efficaci, ut conversionem seu dispositionem sufficientem ad recuperandam gratiam efficiat ; sed hæc gratia efficax ad resurgendum a peccato, non est promissa omnibus semel justificatis qui gratiam perdiderunt, neque omnibus secundum legem ordinariam datur. Unde in particulari nullus potest sibi illam promittere sine magna temeritate et præsumptione, etiamsi per revelationem sciret se fuisse ante lapsum justificatum ; de omnibus autem justis cadentibus id affirmare hæreticum esset. Nam æque falsum et alienum ab Scriptura et a Catholica doctrina est, dicere justis cadentibus dari infallibiliter reparationem post lapsum, ac dicere omnibus justis dari infallibiliter perseverantiæ donum ne amplius peccent ; tum quia, sicut hoc revelatum non est, ita neque illud, et sicut hoc adversatur multis principiis revelatis, ita etiam illud ; tum etiam quia hoc in illo includitur. Si enim justificatus semel cadens infallibiliter est habiturus auxilium efficax quo resurgat, ita, si cadat iterum, certus esse potest de alio auxilio efficaci, quo iterum resurgat, quia non est major ratio de uno quam de alio, ac proinde necessarium erit sistere in ultima reparatione gratiæ, post quam non sequatur lapsus, sed habeat donum perseverantiæ finalis infallibiliter conjunctum. Ergo semper justus, sive ante lapsum, sive post unam vel plures reparationes gratiæ post lapsus, timere potest ne aliquando ita labatur ut non resurgat, quia, ut dicitur Eccles. 11 : *In die obitus fit unicuique retributio secundum vias suas,* et ideo merito ibidem subditur : *Ante mortem ne laudes* (seu beatificaveris) *hominem quemquam.* Et simili modo dicitur Proverbiorum 27 : *Ne glorieris in crastinum, ignorans quid superventura pariat dies.*

12. *Confutatur error Wiclephi.—Respondetur ad primum fundamentum.* — Ad primum ergo fundamentum contrarii erroris, respondemus falsum et hæreticum esse antecedens quod in eo assumitur, scilicet, hominem justificatum per baptismum damnari non posse ; id enim in Concilio Tridentino, sess. 7, can. 6 de baptismo, damnatum est, ut in tom. 3, in 3 p., disp. 26, sect. 2, notavimus, et latius probat Bellarmimus, l. 1 de baptismo, c. 14, et ex dictis sufficienter convincitur. Ad testimonia vero quibus illud antecedens probatur, respondetur omnes illas promissiones continere tacitam conditionem, si homo baptizatus vel qualibet alia ratione justificatus Deum non deserat. Nam qui dixit : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit,* Marci ult., simul dixit : *Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis*, Matth. ult. ; et c. 19, dixerat: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, utique omnia et usque ad mortem, nam locutio indefinita et absoluta hæc omnia includit ; præsertim quia c. 10 dixit : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Eademque responsio est illius promissionis factæ digne communicanti corpus Domini, quod vivet in æternum ; nam eamdem conditionem includit, utique si impedimentum non posuerit, vel si gratiam in tali sacramento receptam sua culpa non amiserit. In ultimo autem loco Romanor. 8 sermo est de prædestinatis, de quibus Paulus ait : *Quos prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit, quos autem justificavit, hos et glorificavit.* In his ergo certa regula est, sic justificari, ut tandem certo et infallibiliter beatitudinem consequantur. Hinc tamen non

potest talis regula extendi ad omnes qui justificantur, quia non in omnibus justificatio est prædestinationis effectus. Neque etiam inde colligi potest, prædestinatum semel justificatum non posse amplius peccare, contrarium enim est de fide certum, ut ex doctrina superioris capitis, et rationibus ac exemplis ibi adductis convincitur in Adamo, Davide, Petro, et si qui sunt similes, ut latius ostendunt Vega, dicto libr. 12, c. 3 et 5, et Bellarmin., lib. 1 de Amission. grat., cap. 7. Solum ergo in verbis illis docet Paulus prædestinatum ita justificari a Deo, ut tandem gloriam consequatur, sive id sit in prima gratia accepta semper perseverando, quod paucis conceditur, sive cadendo et resurgendo, donec ad aliquam justificationem perveniatur, in qua usque ad finem perseveretur.

13. *Expenditur sensus Concilii Tridentini.* — Denique ad rationem ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 17, et can. 32, dicitur omne jus quod vel ratione gratiæ vel ratione suorum meritorum justi habent ad vitam æternam, includere illam conditionem, *si in gratia decesserint,* propter quam Ezechiel. 18 et 33 scriptum est : *Si averterit se justus a justitia sua*, etc., *omnes justitiæ ejus*, *quas fecerat, non recordabuntur*. Et ratio est clara, quia totum illud jus fundatur proxime in gratia, et illud præmium gloriæ non promittitur, nisi justis, et filiis, qui capaces sint etiam illius, tanquam paternæ hæreditatis. Qui ergo a se ipso voluntarie abjicit gratiam et filiationem divinam, et per pœnitentiam non procurat illam implere conditionem, ut in gratia moriatur, sibi, non Deo imputet quod in æternum gratia et gloria privetur, quia non tenetur ex justitia Deus existentem in peccato vel remunerare, vel ad pœnitentiam agendam cogere ; imo in hoc novam gratiam confert, quod auxilium homini offert ad recuperandam gratiam, si velit ; quod si id faciat, tunc ad justitiam Dei pertinebit, etiam jus illud per peccatum prius amissum, et per pœnitentiam restitutum illi conservare ac tribuere. Et hic est sensus Pauli ad Hebr. 6, ut latius in propria disputatione de illo argumento tractavi.

14. *Ad secundum fundamentum responsio.* — *Tacitæ objectionis solutio.* — Ad secundum, negatur assumptum, et illius probatio potest in contrarium retorqueri ; nam sicut homo non constituitur justus per divinam prædestinationem, ita neque ex carentia prædestinationis ad gloriam sequitur ut sit injustus. Primum declaratur, quia prædestinatio, ut significat propositum æternum Dei dandi gloriam alicui, sicut non confert homini gloriam ab æterno, nec in omni tempore, sed in tempore per eamdem voluntatem Dei præfinito, ita nec dat homini gratiam pro omni tempore, sed pro illo quod Deus præfinivit ; homo autem non constituitur justus nisi per gratiam intrinsecam, et sibi inhærentem, et ideo, quamvis homo prædestinatus sit, nihilominus non semper justus est. Et ideo Paulus, licet prædestinatus esset, nihilominus de tempore prinsquam vocaretur vere de se dixit : *Qui prius blasphemus fui, et persecutor, et contumeliosus*, etc., 1 ad Timot. 1 ; et infra : *Fidelis sermo et omni acceptione dignus*, *quod Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, quorum primus ego sum* ; et ad Galat. 1 : *Audistis conversationem meam aliquando in Judaismo*, etc. *Cum autem placuit ei qui me segregavit ex utero matris meæ, et vocavit per gratiam suam.* Unde intelligitur prædestinationem, licet semper sit, non tamen semper vel pro semper operari vocando et justificando, sed cum ei placuit qui hominem prædestinavit. Neque refert quod prædestinatio sit quidam Dei amor, et magnus in ratione sua, quia non est per modum amoris exequentis, sed proponentis, et intendentis quasi in futurum, nostro modo intelligendi ; justificatio autem est ab amore exequente et operante de præsenti gratiæ infusionem. Sic igitur etiam e contrario præscientia vel reprobatio hominis damnandi non constituit illum, nec supponit illum injustum pro omni tempore. Primum de constitutione evidens est, quia præscientia Dei non est causa injustitiæ hominis, nec carentiæ justitiæ ; et similiter per reprobationem positivam non ordinatur homo ad culpam, sed ad pœnam quæ culpam supponat. Secundum etiam de suppositione manifestum est, quia ut homo sit reprobus, satis est quod in peccato moriturus præsciatur, etiamsi in aliis vitæ suæ temporibus fuerit justus. Et ideo etiam ille, qui est præscitus quoad damnationem, potest esse prædestinatus quoad justitiam temporalem. Et hoc est etiam quod verissime dicunt Theologi, posse reprobum secundum præsentem justitiam plus diligi quam prædestinatum pro illo eodem tempore, amore scilicet operante et benefaciente pro illo tempore, quamvis secundum aliam rationem electionis ac propositi prædestinatus plus diligatur.

15. *Ad confirmationem ex* 1 *Joan.* 2.— *Prima expositio ex Augustino.* — *Hæc expositio*

non est litteralis. — Unde ad primam confirmationem, respondetur nihil obstare quominus et prædestinati pro aliquo tempore sint non solum extra gratiam Dei, sed etiam extra fidem et extra Ecclesiam, et reprobi pro aliquo etiam tempore esse possint membra Ecclesiæ per fidem etiam vivam, quia Deus non judicat secundum futura opera pro tempore præsenti, sed secundum ea opera quæ pro eodem tempore homo operatur. Et ad locum Joannis verum quidem est ipsum loqui de hæreticis, qui, cum antichristi fiunt, ex nobis prodeunt vel exeunt, ut Augustinus legit, quia ex ipsa Ecclesia contra Ecclesiam insurgunt, et illam consequenter deserunt, et ab illa exeunt. Ex hac vero parte illorum verborum aperte colligitur eosdem hæreticos, priusquam tales fuerint, de Ecclesia fuisse; non possent enim de illa exire, nisi prius intra illam essent; non possunt ergo huic veritati esse contraria subsequentia verba : *Sed non erant ex nobis*, quia non potuit Joannes in tam paucis verbis contraria dicere. Illa ergo verba, *non erant ex nobis,* non significant: Non erant membra Ecclesiæ, aut, non erant ex societate fidelium vel justorum. Circa illorum autem verborum sensum variæ sunt expositiones. Prima est valde communis, sumpta ex Augustino, ut hæc posteriora verba referantur ad divinam præscientiam, ita ut sensus sit : Exierunt ex nobis secundum præsentem Ecclesiæ statum, quia secundum æternam prædestinationem non erant ex nobis, id est, secundum ordinem divinæ prædestinationis et electionis. Ita Augustinus, lib. de Corrept. et grat., capite nono, quod confirmat ex subjunctis verbis : *Nam si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum.* Nam ex eo quod sint ex nobis, id est, ex fidelibus ac justis secundum præsentem statum, non poterat inferre Joannes, quod permansissent nobiscum ; ex eo vero quod sint ex numero prædestinatorum, optime illud infertur; ergo in hoc sensu locutus est Joannes. Eamdem expositionem habet Augustinus, lib. de Dono Perseverant., cap. 8, et 20 de Civit., c. 8, et Ambros. vel auctor. Commentar. ad Rom., 9, et sequuntur ibi Glossa interlineal. Nicol. et plures alii, et Gratian. in cap. *In domo*, de Pœnit., dist. 4. Potestque tribui hæc sententia Tertulliano, libro de Præscript., c. 3, ubi sic inquit : *Nemo sapiens, nisi fidelis; nemo major, nisi Christianus ; nemo autem Christianus, nisi qui ad finem usque perseveraverit. Tu ut homo extrinsecus unumquemque nosti, putas quod vides, vides autem quousque oculos habes, sed oculi Domini alti, Deus in præcordia contemplatur, et ideo cognoscit Dominus qui sunt ejus*, etc. Ac tandem in fine capitis, verba Joannis allegat. Et juxta hanc expositionem optime quidem solvitur objectio, nam ex illo testimonio sic explicato potius sequitur posse aliquos non prædestinatos pro aliquo tempore esse fideles et justos. Nihilominus tamen non videtur mihi expositio illa litteralis, tum quia non habet in verbis sufficiens fundamentum ; tum quia est nimis subtilis et scholastica, et non juxta simplicem et usitatum loquendi modum ; tum præterea quia non erant noti Joanni omnes reprobi, ut de illis qui exierunt tam constanter diceret : *Non erant ex nobis,* neque id cognoscere potuit ex effectu illo, quod *ex nobis prodierunt,* quia non omnes hæretici, qui aliquando ab Ecclesia exeunt, non sunt prædestinati ; sæpe enim iterum redeunt et salvantur, et ideo non potuit Joannes propter prædestinationem dicere : *Si enim essent ex nobis, permansissent nobiscum ;* sed debuisset sub disjunctione dicere : Vel, permansissent, vel redibunt ut permaneant ; tum etiam quia multi nobiscum in Ecclesia permanent, et ab illa per hæresim non exeunt, qui tamen non sunt prædestinati.

16. *Secunda expositio ex Flaviano. — Displicet.* — Altera ergo expositio est, ut Joannes dixerit illos exeuntes a nobis non fuisse ex nobis, quia ficti erant, et quia, licet exterius profiterentur fidem Ecclesiæ, et ideo visi fuerint exire ex nobis, non tamen vere et ex animo catholici erant, sed se tales fingebant, et ideo dicuntur non fuisse ex nobis. Hanc expositionem indicat Flavianus in epist. 1 ad Leonem Papam, c. 2, et habetur post octavam epistolam Leonis in ejus operibus. Sed hæc expositio, intellecta ut sonat, non potest subsistere, neque absolutam veritatem sententiæ Joannis tueri. Quia non omnes hæretici fuerunt prius in Ecclesia tantum ficte, nam Lutherus potuit esse prius verus catholicus, imo et justus, et idem est de Pelagio, et similibus. Nec dici potest Joannem tantum fuisse locutum de hæreticis sui temporis, aut de quibusdam Judæis, qui se tunc Christianos fingebant ; hoc enim incredibile est, tum quia generaliter loquitur de antichristis, sive essent gentiles, sive Judæi ; utriusque enim generis esse poterant, et non est verisimile omnes illius temporis hæreticos fuisse prius tantum catholicos fictos, cum de Hymenæo et

Phileto Paulus dicat : *A veritate ceciderunt*, et idem significat de Phigello et Hermogene, 2 ad Tim. 1 ; tum etiam quia scribebat doctrinam profuturam Ecclesiæ pro omnibus temporibus ; tum denique quia propter illos tantum fictos non poterat dicere absolute : *Si enim essent ex nobis, permansissent utique nobiscum*. Quia multi possunt esse in Ecclesia sine ulla fictione, qui in ea postea non permaneant.

17. *Tertia vera expositio.* — At vero simplicius hanc ipsam expositionem declarando, optime poterit accommodari, nimirum, per fictum intelligendo non solum eum qui nunquam vere credidit, sed eum qui pro aliquo tempore vel publice, vel saltem occulte incipit a communi fide Ecclesiæ, vel certe a bonis moribus nimium discrepare. Sic enim omnes hæretici, et maxime hæresiarchæ (de quibus præcipue videtur loqui Joannes), priusquam publice, et verecundia deposita, Ecclesiam deserant, solent aut vitiis hæreticorum maxime propriis intra Ecclesiam se tradere, præsertim superbiæ et arrogantiæ, vel etiam occulte errores seminare. De quibus ait Cyprianus, libr de Unit. Ecclesiæ : *Gratulandum est, cum tales de Ecclesia separantur, ne columbas, ne oves Christi sæva sua et venenata contagione prædentur.* Isti ergo quando a nobis exeunt, utique publice et aperte, jam prius occulte non erant ex nobis, vel quoad fidem, vel saltem quoad similitudinem bonorum morum quibus fides conservatur. Et hanc expositionem tradit etiam Augustinus, tractat. 3 in 1 epist. Joann., et juxta illam videtur locutus Flavianus, et docet etiam Hieronymus in capite quinto Jeremiæ, libr. 1, in fine, dicens, *projicere Dominum hæreticos de Ecclesia, ut foris colant quod prius intus venerabantur.*

18. *Objectio bimembris. — Solvitur primo quoad utramque partem promiscue.*—Dicet aliquis, licet hoc regulariter ita contingat, ut Catholici non subito deserant Ecclesiam publice, vel contra illam pugnare incipiant, nihilominus non esse id tam certum et infallibile, ut ob eam solam causam Joannes dicere potuerit : *Sed non erant ex nobis,* quia non potuit simpliciter affirmare nisi quod infallibile omnino est. Multoque minus poterat ob eam solam rationem dicere : *Si enim fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum.* Quia hoc etiam non est infallibile, cum interdum possit aliquis usque ad hodiernam diem esse catholicus, et cras hæreticus fieri, et se hæreticum ostendere. Respondeo primo ad utramque partem, interdum loqui Scripturam modo humano, simpliciter affirmando, quod ordinarie et frequentissime evenit, neque id esse contra infallibilem Scripturæ veritatem, quia illæmet locutiones juxta communem verborum significationem et intelligentiam, implicite includunt illam moderationem seu limitationem, scilicet, secundum communem cursum rerum seu causarum, aut similem.

19. *Secundo, quoad priorem partem.—Deinde quoad secundam.* — Deinde dico ad priorem partem, licet non sit absolute necessarium ut externa mutatio occulta in homine hæretico præcedat, antequam manifeste ab Ecclesia discedat, nihilominus esse necessarium ut saltem mente prius deliberet, et voluntarie fidem interius neget. Qui enim fieri potest ut is qui antea catholicus erat et firmiter credebat, postea exterius ab Ecclesia recedat, nisi prius animo pertinaci et deliberato fidem interius abneget? Hac ergo ratione omnino infallibile est ut qui aperte a nobis exeunt, jam antea non essent ex nobis, occulta, saltem interiori, perfidia, sive illa diuturno, sive brevi tempore præcesserit ; nam ad veritatem illius locutionis quodcumque brevissimum tempus sufficit. Unde ad alteram partem respondetur facile, merito dixisse Joannem, quod si essent ex nobis permansissent nobiscum, quia, si mente essent firmi, adhærentes Christo, non fierent antichristi, hæreses contra illum seminando aut sequendo. Atque hanc responsionem attigit Vega, dicto lib. 12, cap. 8, et illam Augustino tribuit, dicto tractat. tertio. Sed videtur potius ampliatio et declaratio eorum quæ Augustinus in illo loco nos docuit. Magis videtur mihi insinuasse hanc expositionem Tertullianus, dicto lib. de Præscript., cap. 36, in fine, ubi post explicatam Apostolicam traditionem, subjungit : *Hæc est institutio, non dico jam quæ futuras hæreses prænuntiabat, sed de qua hæreses prodierunt, sed non fuerunt ex illa, ex quo factæ sunt adversus illam.* Fiunt autem hæreses mentis protervia et præcipitatione, et ex quo sic ab aliquo fiunt et concipiuntur, ille vere et in re desinit esse ex Apostolica Ecclesia, ex qua postea manifeste prodit. Et ita etiam solvitur optime objectio, quia Joannes ibi non asserit eum, qui exit ab Ecclesia, nunquam fuisse ex illa, sed prius se ab illa separasse, vel moribus pravis, vel etiam occulta seu mentali perfidia, quam hostis manifestus ejus esse incipiat.

CAPUT III.

UTRUM GRATIA, ET VIRTUTES AC DONA, QUÆ ILLAM COMITANTUR, PER QUODLIBET PECCATUM MORTALE, ET PER SOLUM ILLUD AMITTANTUR ?

1. *De actuali, non de originali peccato est quæstio, et quomodo hoc gratiæ opponatur.*— Hæc quæstio ex doctrina data in l. 7, de oppositione inter peccatum mortale et gratiam, satis expedita est, majorque illius consideratio ad tractatum de peccatis pertinet ; tamen ut modum corruptionis gratiæ declarare possimus, necessarium est catholicam doctrinam supponere et breviter confirmare. Igitur de originali peccato, etiam hæretici, qui illud admittunt (omissis Pelagianis, qui illud negarunt), fatentur excludere formaliter sanctificantem gratiam ; sed illud, quatenus originale est, non excludit a persona sanctificantem gratiam quam in se jam haberet, sed privat illa quam habitura esset, si eam in primo parente non perdidisset ; quatenus vero illud peccatum fuit in sua origine, id est, in Adamo, in illo fuit actuale et mortale, de quo et de aliis peccatis, vel illius, vel aliorum hominum eadem est ratio. Hic autem agimus de illis peccatis quæ gratiam in persona præexistentem excludunt, et ideo de actualibus peccatis, non de originali tractamus.

2. *Peccatum dividitur in peccatum grave et leve, seu mortale et veniale.* — Præmittenda deinde est distinctio peccati in grave et amicitiæ Dei contrarium, et leve atque non ita contrarium Deo. Quibus verbis libentius nunc utor quam nominibus peccati mortalis et venialis, quamvis apud Catholicos res eadem per illa significetur, quia hæretici eludunt nomina peccati mortalis et venialis, admittendo distinctionem, et postea interpretando illas voces ex solo effectu quem habent, vel non habent peccata, ex indulgentia vel non imputatione Dei, et non ex propria ratione et gravitate ipsorum peccatorum. Ad evitandam ergo hanc æquivocationem, peccatum mortale nunc grave vocamus, veniale autem leve. Et juxta hoc possumus illa describere, quia grave seu mortale peccatum est illud quod a Deo, ut ab ultimo fine, hominem avertit, et ad creaturam, ut ad ultimum finem, illum convertit; e contrario autem leve seu veniale est quod divertit (ut ita dicam) hominem aliquo modo a Deo, quia per illud non tendit in ipsum ut in ultimum finem, licet ab illo personam sic peccantem non avertat, quia per tale peccatum suum finem ultimum in aliqua creatura non constituit. Quæ descriptiones ad voces explicandas nunc sufficiunt, res enim ipsa pro hujus loci opportunitate ex dicendis declarabitur.

3. *Quæruntur duo. — Duo errores. — Primus Joviniani.*—Duo ergo videnda sunt quæ in titulo tanguntur : unum est, an omne peccatum mortale gratiam excludat ab omni subjecto in quo inventum fuerit ; aliud, an solum illud talem habeat effectum. In utroque autem puncto ab hæreticis erratum est in re ipsa, licet verbis peccati mortalis et venialis utantur. Ex antiquis ergo hæreticis, Jovinianus (ut ex Hieronymo, lib. 2 contra ipsum, præsertim a medio, et Augustino, hæres. 82, constat), cum dixit omnia peccata esse paria, necesse est ut vel nulla vel omnia peccata gratiam excludere senserit ; nam si quædam excluderent gratiam, et non alia, magna esset inter illa differentia. Et hinc consequenter dicere compulsus fuit hominem justum nihil omnino peccare, quia quodcumque peccatum committeret, gratiam perderet. Item Pelagius, qui dixit neminem, qui peccat quodcumque peccatum, esse vere justum, vel (quod idem est) justum nullum omnino habere peccatum (ut de illo refert Augustinus, hæres. 88), necesse est ut dixerit gratiam non per sola peccata mortalia, sed etiam per venialia excludi, vel potius nulla esse peccata venialia, quia omnia tollunt justitiam. Et ideo merito dixit Hyeronymus, ep. ad Ctesiphont., Pelagium a Joviniano suum errorem quoad hanc partem hausisse.

4. *Secundus Wiclephi.* — Wiclephus etiam de omnibus peccatis indifferenter dixit, posse esse simul cum gratia in aliquibus hominibus, scilicet, in prædestinatis, et non posse esse cum illa in reprobis. Unde necesse est, ut senserit vel nullum peccatum ex se gratiam excludere, sed Deum id facere, quando vult, et in quibus vult, vel e contrario ut intellexerit omnia peccata de se repugnare gratiæ, licet in aliquibus personis Deus pro sua voluntate talem effectum impediat. Et hic posterior sensus videtur potius ab illo intentus, quantum ex Waldense, tom. 2, capit. 54 et sequentibus, colligere licet. Ita enim vocabat omnia peccata reproborum mortalia, quia omnia mortem æternam in reprobis de facto inducunt. Unde etiam sunt de se sufficientia ad illam inducendam, quia, licet Deus cum illis hominibus sit severus judex, non tamen

iniquus; et ideo si de facto illos punit privatione gratiæ suæ propter omnia peccata, omnia sunt de se digna tali privatione. E contrario, peccata prædestinatorum vocabat venialia, quia, licet de se sint inductiva ejusdem mortis spiritualis, de facto illam non inducunt, quod Deus sine injustitia facere potuit, misericordia sua utendo.

5. *Novatorum error.* — Denique hæretici hujus temporis, alia quidem via, et in specie dogmata contraria asserentes, in eadem inciderunt. Aiunt enim per nullum peccatum amitti gratiam et amicitiam, nisi per infidelitatem, et nihilominus asserunt omnia peccata de se esse mortalia, id est, mortem animæ afferentia. Unde fit ut omnia de se habeant gratiam excludere, quia mors animæ in privatione gratiæ posita est. Ex quo ulterius necesse est ut dicant omnia peccata, quæ nos venialia esse credimus, de se gratiam excludere, quia omnia dicunt esse mortalia. Hæc autem ita conciliant, nam infidelitatis peccatum dicunt excludere gratiam, quia *sine fide impossibile est placere Deo*, et ideo tale peccatum et secundum se, et secundum divinam legem et imputationem esse mortale; reliqua autem peccata, licet de se mortalia sint, propter fidem non imputari, et ita fieri venialia, nam, simul ac fiunt, veniam habent paratam et quasi anticipatam, quia non imputantur. Hæc fuit sententia Lutheri, lib. de Captivit. Babylon., c. de Baptism., quam Calvin. contra Concilium Tridentinum, sess. 6, canon. 27, et aliis locis, et alii Novatores sequuntur, ut late refert Bellarminus, libr. de Amission. gratiæ, cap. 4. Fundamenta istorum magna ex parte in superiori capite eversa sunt, et specialiter contra non imputationem ratione fidei, quam novi hæretici fingunt, in libr. 7 et 8 diximus; de inæqualitate autem peccatorum et propria distinctione peccati mortalis et venialis in propria materia tractandum est, et aliquid in sequentibus capitibus attingemus; et ideo contra hos errores catholica veritas quoad duo puncta proposita, et huic loco necessaria, breviter stabilienda est.

6. *Conclusio prima de fide. — Traditur a Concilio Tridentino. — Probatur primo. — Secundo. — Tertio.* — Dico ergo primo : quodlibet peccatum mortale, id est, ita grave ut ex se hominem a Deo ut ultimo fine avertat, excludit gratiam a quocumque homine, qui toto tempore, priusquam tale peccatum committeret, vel (ut aiunt) immediate ante instans in quo peccat, erat justus, sive ille homo sit prædestinatus, sive non sit, et sive sit baptizatus baptismo aquæ, sive tantum flaminis. Hæc assertio est de fide; tradit illam Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 15, dicens : *Adversus quorumdam hominum callida ingenia,* etc., *asserendum est non modo infidelitate, per quam ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti.* Idemque definit canon. 27, et ad probandam veritatem hanc, inducit primo illud, 1 Corinth. 6 : *Nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare : neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque maledici, neque rapaces, regnum Dei possidebunt.* Unde optime colligit Concilium quod nec gratiam Dei habebunt, dum talia committunt, tum quia habentes gratiam regnum Dei possidebunt, tum maxime quia sententia Pauli non absolute, sed secundum præsentem justitiam intelligenda est, vel (quod perinde est) de iis qui in tali statu moriuntur. Multi enim, qui sunt aliquo tempore iniqui, regnum Dei possidebunt, quia priusquam moriantur desinent esse iniqui, et justificabuntur. Tamen, secundum illum iniquitatis statum, si in eo decederent, regnum Dei non possiderent; ergo secundum eumdem statum non possunt gratiam retinere, quia, si gratiam haberent, etiam in eo statu decedentes regnum Dei obtinerent, saltem per ignem, quia gratia est fons saliens in vitam æternam, ad quam gratia dat jus, quod amittere non potest qui in eadem gratia decesserit, ut præcedenti capite dicebamus. Et simili modo eamdem veritatem confirmant omnia, quibus necessitatem operum ad salutem et gratiæ conservationem supra probavimus. Nam necessitas præcisa talium operum ad gratiæ conservationem est, ut gravia peccata gratiæ contraria evitentur, ut ibidem diximus; ergo e converso per omnia talia peccata gratia amittitur. Idem probant omnia quibus in l. 7 ostendimus gratiam ex natura sua omne peccatum mortale excludere, nam contrariorum eadem est ratio; si ergo superveniens gratia contraria est peccato præexistenti in homine, et ideo illud excludit, etiam peccatum mortale superveniens gratiam in tali homine præexistentem excludet.

7. *Probatur quarto ex Scriptura.* — Quod autem ad hanc gratiæ exclusionem unum ex

his peccatis sufficiat, testatur Deus per Ezechiel., cap. 18, dicens : *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem secundum omnes abominationes quas operari solet impius, numquid vivet?* Ubi non dicit, qui fecerit iniquitates, nec dicit qui fecerit omnes abominationes, sed dicit qui fecerit iniquitatem secundum omnes abominationes, id est, quacumque ex talibus abominationibus; vocat autem abominationes peccata mortalia, nam per quodlibet homo simpliciter a justitia sua se avertit, quia a Deo ultimo fine suo prorsus recedit. Et cap. 33 : *Justitia* (inquit) *justi non liberabit eum, in quacumque die peccaverit;* et infra : *Justus non poterit vivere in justitia sua, in quacumque die peccaverit.* Et ibidem fit æquiparatio quædam inter conversionem peccatoris et aversionem justi, quia, sicut una conversio peccatoris sufficit ut peccata omnia excludantur, ita una aversio justi sufficit ad amittendam justitiam, etiamsi multis justitiæ actibus radicata esse videatur. Et hoc ipsum convincunt verba 1 Joan. 3, juxta sensum genuinum, magisque receptum, superiori capite tractatum : *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Quod de peccato mortali et cum compositione intelligitur, quia non potest semen Dei, quod est gratia, in eo manere qui tale peccatum committit; ergo per omne tale peccatum expellitur. Et in eodem sensu dicitur ibidem : *Omnis qui in eo manet, non peccat,* utique mortaliter, et ideo subdit : *Et omnis qui peccat, non vidit eum,* etc., et clarius infra : *Qui facit peccatum, ex diabolo est.* Tandem idem voluit Jacobus, cap. 1, dicens : *Peccatum, cum consummatum fuerit, generat mortem,* utique animæ, et ita excludit vitam, et generationem gratiæ. Et hac ratione in cap. 2 cum dixisset : *Si personas accipitis, peccatum operamini, redarguti a lege, quasi transgressores,* subdit : *Quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Non quidem quia omnia præcepta vere transgressus est, sed quia unum peccatum sufficit ut hominem a divina amicitia ejusque gratia excludat, et quia divina charitas offenditur, quæ virtute omnia præcepta continet. Neque in re tam clara oportet plura testimonia vel Scripturæ, vel Conciliorum, vel Patrum multiplicare.

8. *Probatur ultimo ratione.* — Ratio etiam ex professo infra explicabitur, declarando modum quo peccatum mortale gratiam excludit; nunc ratio sufficiens est, quia omne peccatum mortale avertit hominem a Deo, ut ab ultimo fine; nam qui mortaliter peccat, graviter offendit Deum, et illi præfert creaturam, utique eam supra illum diligendo, quandoquidem contra illius voluntatem illam diligit; sed gratia, media charitate, convertit hominem ad Deum, tanquam ultimum finem; ergo tale peccatum est forma vel dispositio contraria charitati, ac subinde illam expellit, et consequenter etiam gratiam. Et hoc optime confirmat æquiparatio dicta in Ezechiele facta. Nam contritio ideo expellit peccatum, quia convertit animam in Deum, a quo peccatum hominem avertit; ergo etiam peccatum illud, quod voluntatem hominis a Deo prorsus avertit, expellet gratiam, quæ hominem ad Deum convertebat. Potest præterea id declarari ex ratione amicitiæ, nam gratia ex se constituit hominem Deo charum et amicum; peccatum autem reddit illum Deo odibilem et invisum; ergo tale peccatum natura sua gratiæ repugnat, ac proinde illam excludit. Denique idem ostendi potest ex ratione mali meriti, nam quodlibet peccatum mortale meretur pœnam æternam propter infinitam offensionem Dei; tale ergo peccatum constituit hominem æterna pœna dignum, et consequenter dignum privatione vitæ æternæ; ergo expellit gratiam, quæ formaliter facit hominem dignum et acceptum ad vitam æternam, ut in lib. 7 explicatum est.

9. *Conclusio secunda. — Ostenditur quoad primam partem.*—Dico secundo : omne peccatum mortale cum gratia excludit charitatem, et alia Spiritus Sancti dona, ac virtutes morales per se infusas. Omitto nunc fidem et spem, quia de illis dicere in particulari necesse est. Et quoad charitatem conclusio est æque certa ac de gratia sanctificante. Imo quo certius est dari habitum charitatis infusæ, quam habitum gratiæ a charitate distinctum, ita certius est expelli charitatem quam gratiam; nam si gratia nulla est in essentia animæ, nihilominus expelletur charitas per omne peccatum mortale. Vel si ipsamet sub alia ratione gratia esse dicatur, non potest expelli sub ratione gratiæ, quin expellatur sub ratione charitatis, quia non formalitas aliqua, sed res ipsa et qualitas ipsa expellitur; vel certe, etiamsi sint qualitates distinctæ, sunt ita inter se connexæ ut nunquam separentur, tum quia unum vinculum amicitiæ inter Deum et hominem constituunt; tum etiam quia gratia comparatur ad charitatem, ut

essentia ad propriam passionem, et charitas ad gratiam, ut necessaria dispositio ad introductionem et conservationem talis formæ. Præterea colligitur hoc aperte ex Concilio Tridentino, sess. 6, c. 7, ubi imprimis ait, *justificationem fieri, dum sanctissimæ passionis Christi merito, per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret;* unde colligimus, eum, qui justificatus non est, non posse habere charitatem, nam si illam haberet, non oporteret illam recipere ut justificaretur; ergo sicut per quodlibet peccatum mortale fit homo injustus, ita etiam charitatem amittit. Et, e converso, omnis qui habet charitatem justus est; nam charitas dividit inter filios Dei et perditionis, ut dixit Augustinus, 15 de Trinit., cap. 18. Imo mensura perfectionis justitiæ est perfectio charitatis, juxta regulam Augustini, lib. de Natura et grat., cap. 70; ergo cum peccatum expellat justitiam, necessario expellit charitatem. Denique charitas, si ad fidem accedat, constituit vivum Christi membrum, juxta doctrinam Concilii eodem loco, ex Paulo, ad Galat. 5, dicente: *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Et idem colligitur aperte ex 1 ad Corinth. 13, ubi, cum dicit sine charitate nihil sufficere, aperte sentit omnia sufficere, si illa adsit; ergo non potest esse simul cum peccato, quod mortem animæ affert; ergo expellitur per omne peccatum mortale, propter quod fides etiam peccatoris mortua dicitur a Jacobo, capit. 2. Ratio denique est quam tradit D. Thomas 2. 2, quæst. 24, art. 12, quia omne peccatum mortale avertit hominem a Deo, et ita est contrarium charitati ejus, ac proinde illam expellit. Quam rationem testimoniis Scripturæ et Augustini optime confirmat.

10. *Ostenditur quoad secundam partem.* — Quoad alteram vero partem de expulsione donorum, et virtutum moralium per se infusarum, est minus certa conclusio. Primo, quia non est certum hæc infundi; si autem non infunduntur, non possunt expelli. Secundo, quia, licet supponantur infundi, non habemus certa testimonia vel principia fidei, unde cum certitudine probetur omnes hos habitus expelli per peccatum, aut non posse a gratia et charitate separatos conservari. Maxime cum probabile sit actus ejusdem speciei et rationis, cum his qui ab his donis vel virtutibus eliciuntur, posse esse in homine peccatore, ut supra l. 2 tactum est. Nihilominus tamen illa pars est sumpta ex doctrina divi Thomæ 1. 2, quæst. 63, art. 2, ad 2, et quæst. 65, art. 2 et 3, et quæst. 68, art. 5, quem cæteri fere sequuntur, qui hæc dona speciales habitus esse sentiunt; est longe probabilior ac vera. Et ratio generalis est, quia ista dona et virtutes sunt veluti proprietates consequentes gratiam, unde sicut concomitanter cum illa infunduntur, ita, quoties illa amittitur, amittuntur, et quasi per naturalem sequelam cum illa recedunt. Specialiter vero de donis Spiritus Sancti potest hoc suaderi, ex modo loquendi Scripturæ et Patrum; nam modum operandi istorum donorum per peculiarem motionem et instinctum extraordinarium Spiritus Sancti, solis justis, in quibus Spiritus Sanctus per gratiam habitat, attribuunt. Quia modus ille operandi adeo est perfectus, ut communi et ordinaria lege solis justis concedatur. At vero illa dona infunduntur, ut constituant hominem facile et connaturaliter mobilem a Spiritu Sancto; ergo amissa justitia non est cur maneant in peccatore, qui secundum illum statum ad talem motionem et operandi modum omnino est ineptus et indignus. Nam si fortasse ita movetur, illud est extraordinarium et præter regulam, ideoque propter similes extraordinarios actus non relinquitur habitus. De aliis autem virtutibus etiam possunt dari sufficientes congruentiæ, licet non ita efficaces, quia modus operandi talium virtutum magis ordinarius et quasi regularis est. Nihilominus ratio facta optima est, quia hæ virtutes non infunduntur quasi per se propter meritum vel dispositionem suorum actuum, sed solum ut comitantes gratiam, et alioqui homo peccando fit illis indignus, imo meretur de toto rigore justitiæ illis privari; ergo non est cur in eo conserventur; ergo non est id asserendum, cum nullum sit auctoritatis fundamentum. Item qui peccatum mortale committit, imprudentissime facit; ergo ratione talis actualis imprudentiæ indignus est infusa prudentia; ergo merito privatur illa, quia virtus infusa per unum actum contrarium tollitur, ut D. Thomas 2. 2, quæst. 24, art. 12, recte docet. At vero ablata prudentia, aliæ virtutes morales non subsistunt, quia est illarum regula; ergo amittuntur omnes.

11. *Virtutes morales infusæ amittuntur per mortale.* — Denique virtutes morales infusæ, licet sua propria objecta proxima habeant, tamen natura sua tendunt in finem superna-

turalem, unde postulant quasi connaturaliter subjectum bene ordinatum, et relatum ad illum finem; homo autem qui mortaliter peccat, ab illo fine avertitur; ergo, eo ipso illas amittit, nam ad illas est indispositus. Dices: hac ratione probaretur peccatorem esse omnino incapacem talium virtutum, ita ut nec de absoluta Dei potentia illas possit recipere, quia, qui finem non intendit, non est capax mediorum quibus in illum tenditur. Propter quod argumentum aliqui tam certum putant amitti has virtutes amissa charitate, ut credant omnino repugnare etiam de absoluta Dei potentia sine illa conservari. Sed id verisimile non est. Primo, quia habitus virtutum infusarum non habent dependentiam essentialem ab habitu gratiæ vel charitatis, quia nec manant effective ab illis, ut est longe probabilius, et, licet manarent, illa esset tantum dependentia effectiva quam Deus facile supplere posset; neque etiam inter illos habitus cogitari potest dependentia formalis, vel alia similis, quæ essentialis judicetur; ablata autem essentiali dependentia, Deus potest res, quæ ab altera distinguuntur realiter, sine illa conservare; ergo et has virtutes sine charitate, cum ab illa realiter distinguantur. Secundo, quia, licet isti habitus tendant in Deum, ut ultimum finem supernaturalem, nihilominus habent propria objecta propter se proxime amabilia, propter quæ possunt suos actus elicere, etiamsi operans illos non referat in Deum finem supernaturalem; ergo possunt conservari in potentia, et illam constituere potentem intrinsece ad suos actus efficiendos, etiamsi ipsa non sit convenienter affecta in ordine ad ultimum finem. Propter quam rationem dixi in superioribus posse peccatorem elicere cum auxilio Dei aliquos ex his actibus; ergo eadem ratione posset recipere habitus bene disponentes et inclinantes ad similes actus. Tertio, quia etiam actus fidei et spei ordinari debent ad Deum, ut ultimum finem supernaturalem propter se diligendum, et consequenter etiam habitus illarum virtutum natura sua tendunt in illum finem, et nihilominus manent sine charitate; ergo eodem modo posset Deus conservare virtutes morales in peccatore, si vellet; sufficit ergo, si dicamus, secundum ordinem his virtutibus connaturalem, eas dependere a charitate tanquam a fundamento et radice, vel tanquam a principali subjecti dispositione et quasi forma, et ideo secundum debitum providentiæ modum non conservari in subjecto privato propria et intrinseca inclinatione ad supernaturalem finem, quæ est charitas, ac propterea, charitate amissa, illas etiam deperdi.

12. *Conclusio tertia de fide. — Suadetur. —* Dico tertio: per solum peccatum mortale, gratiam semel habita amitti potest. Conclusio est certa de fide, quæ in hunc modum probatur. Nam per illam excludimus primo quicquid peccatum non est. Et quoad hanc partem est certa de fide, ex illo testimonio Pauli: *Sine pœnitentia sunt dona Dei,* Roman. 11. Quorum verborum sensus planus et certus est, Deum ex parte sua non auferre dona quæ absolute promisit vel donavit, nisi homo mutetur, et illa a se abjiciat. Nihil autem est per quod homo gratiam a se abjiciat, nisi peccatum, et ideo gratia ex parte Dei auferri non potest, sed immutabilis est, nisi homo per peccatum mutetur. Et si attente consideretur totus illius capitis discursus, totus videtur in hoc principio fundatus. Nam inde consolatur Judaicum populum ut non desperet, quia Deus certissime implebit promissiones suas in ipsis, si per eos non steterit, et in multis faciet ut non resistant, quos efficaciter vocare decrevit, cujus decreti eum pœnitere non potest, et ex eodem præmonet Gentiles, ne in superbiam efferantur, dicens: *Tu autem fide stas, noli altum sapere, sed time;* quasi dicat: Vide ne tu muteris, nam ex parte Dei non abjicieris. Unde subjungit: *Vide ergo bonitatem et severitatem Dei, in eos quidem qui ceciderunt severitatem, in te autem bonitatem Dei, si permanseris in bonitate, alioquin et tu excideris.* Nihil ergo nisi peccatum, per quod fit ut homo in bonitate non permaneat, potest hominem a Dei gratia separare. Atque ita hunc locum exposuerunt ibi Chrysostomus, Theodoretus, Theophyl., Anselmus, D. Thomas, Cajetanus, et non repugnat Augustinus, epist. 59, q. 6. Nam, licet de gratia vocationis et electionis prædestinatorum dicta verba explicet, quia illa sunt absolute et simpliciter sine pœnitentia, nihilominus verum etiam est, et ad illud consequens, omnium justificatorum donum sine pœnitentia esse ex parte Dei, nisi homo ipse mutetur. Et hinc sumpsit idem Augustinus aliam celebrem sententiam suam, quod Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso; quam habet libro de Natur. et grat., cap. 26. Eamque maxime de justificatis probavit Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 11, et maxime verum habet de desertione Dei quoad donum gratiæ, licet etiam sit verissima

quoad sufficientia gratiæ auxilia, ut in cap. 13 idem Concilium clarius docet, et in lib. 4 late tractavimus. Ex quibus etiam facilis est ratio hujus partis, quia gratia de se non habet unde amittatur, vel esse desinat, neque aliquid est illi contrarium, nisi peccatum; ergo cum ex solo Dei arbitrio non auferatur, non est unde amitti possit, non interveniente peccato.

13. *Posteri Adami gratiam habitam per originale non amittunt.* — Secundo, per illam particulam *solum*, excluditur peccatum originale, et sequitur etiam evidenter ex principiis fidei. Quia, ut jam notavi, licet illud etiam consistat in privatione gratiæ, tamen per illud nunquam excluditur gratia habita, sed quæ habenda esset, si homo in Adamo non peccasset. Postquam enim semel peccatum illud per gratiam remissum fuerit, non potest peccatum illud iterari, quia non potest homo iterum ex Adamo nasci, ideoque nunquam potest gratia semel habita per originale peccatum amitti, neque in hoc puncto est difficultas.

14. *Per venialia non deperditur gratia.—Ostenditur primo ex Conciliis.* — Tertio, excluduntur per illam particulam *peccata levia, et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur* (ut dixit Concilium Tridentinum, dicto cap. 11). Quæ pars est principaliter intenta in hac assertione et tradita a Concilio, in eodem loco dicente : *Licet in hac mortali vita, quantumvis sancti et justi, in levia saltem, et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi.* Ergo talia peccata non excludunt justitiam. Idemque tradiderunt Concilium Milevitanum, cap. 6, 7 et 8, et Africanum, cap. 81, 82 et 83, quatenus definiunt justos habere posse aliqua peccata, ratione quorum vere dicant : *Dimitte nobis debita nostra*, Matth. 6. et : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus,* 1 Joan. 1, et : *In multis offendimus omnes*, Jacob. 3, et similia quæ in lib. 9 allegavimus, ostendendo neminem justum posse in hac vita sine speciali privilegio omnia peccata vitare, quod necessarium est de venialibus intelligi, quia justi, perseverando in justitia longo tempore, omnia mortalia evitant, licet non omnia venialia; ergo talia peccata gratiam non excludunt, nam si illam excluderent jam non essent in justis.

15. Unde longe aliter possent justi peccare mortaliter quam venialiter, nam primum possunt tantum in sensu diviso respectu gratiæ, quia possunt quidem sic peccare, tamen si ita peccent, desinunt esse justi, sicut calidum potest esse frigidum. At vero secundum, id est, peccare venialiter, possunt etiam in sensu composito, sicut aqua potest esse calida permanens aqua, licet non omnino in sua puritate existens; ita enim justus permanet justus, etiam dum venialiter peccat, licet non habeat justitiam sine aliqua macula vel ruga. Et in hoc sensu dixit Sapiens, Proverb. 24 : *Septies in die cadit justus.* Scio Hieronymum, epistol. 16 ad Rusticum, de gravi lapsu hunc locum intellexisse, dicens : *Sed justi vocabulum non amittit qui per pœnitentiam semper resurgit.* Nihilominus de levibus culpis, ac proinde de justo manente justo, communius intelligitur, estque contextui magis consentaneum. Dixerat enim Sapiens : *Ne insidieris et quæras impietatem in domo justi, neque vastes requiem ejus*, et subdit, *septies enim cadit;* ubi particula *enim* notat connexionem et causam prioris sententiæ; unde sensus est : Non invenies in justo impietatem, quia, licet septies in die cadat, sunt offensiones leves, a quibus per justitiam suam facile resurgit. Unde Augustinus, lib. 11 de Trinit., cap. 31, ita exponit : *Quotiescumque ceciderit justus, non peribit;* quod non esset verum, si de casu quo justitia amittitur sermo esset, et ideo addit : *Quod non de iniquitatibus* (id est, peccatis mortalibus), *sed de tribulationibus ad humilitatem perducentibus intelligi voluit.* Quod ita accipiendum judico, ut sub his tribulationibus etiam occasiones venialiter peccandi comprehendantur, tum quia plus justum humiliant quam tribulationes externæ; tum etiam quia condistinguit ibi Sapiens casus justorum ab impietate; ergo et a casu impii corruentis in malum; ergo loquitur de casu aliquo qui, licet sit culpa, non tamen est impietas, seu peccatum grave per quod cadens corruit in malum. Et ita exposuit ibi Gloss. Ordinar., et Beda, Jacob. 3, et D. Thomas, quæst. 7 de Malo, art. 2, ad 13.

16. *Secundo, ex communi Patrum consensu.* — Atque hæc est etiam communis doctrina Patrum, præsertim Augustini qui lib. 2 contra 2 Epistol. Pelagian., cap. 13, in hoc sensu distinguit crimen a peccato, quod sine crimine possunt esse justi, quamvis non sine peccato. Et lib. 3, cap. 3, ait non omnia peccata facere hominem filium diaboli, et libr. de Natur. et grat., cap. 36, solam Virginem Beatissimam, inter sanctos puros homines, dicit caruisse his peccatis. et in cap. 38 explicat optime quæ et qualia sint ista peccata, quæ

gratiam non excludunt. Primo exemplis, dicens de Abel, *licet merito justus appellatus sit, peccasse venialiter*, *si paulo immoderatius aliquando risit, vel animi remissione jocatus est, vel vidit aliquid ad concupiscendum, vel plusculo cibo crudior fuit*, etc.; et infra de justis concludit : *Qui vitiosæ affectionis appetitum magna ex parte frænarunt, ut non obedirent desideriis ejus, justi appellari meruerunt; verum quia in levissimis, et aliquando incautis obrepit peccatum, et justi fuerunt, et sine peccato non fuerunt.* Hieronymus etiam, in lib. 2 et 3 contra Pelagian., sæpe docet esse in justis aliqua peccata, quæ justitiam non excludunt; et lib. 2 contra Julianum, non longe a fine : *Sunt* (inquit) *peccata levia, sunt gravia. Aliud est decem millia talenta debere, aliud quadrantem. Et de otioso quidem verbo, et de adulterio rei tenebimur, sed non est idem suffundi, et torqueri, erubescere, ac longo tempore cruciari.* Et in Epist. 14 ad Celant., minima etiam peccata cavenda esse dicit, quia qui minima contemnit, paulatim decidet; unde supponit in talibus peccatis gravem casum a divina gratia per se non inveniri. Denique Patres omnes quos libr. 9 adduximus, ut probaremus justos non vivere sine peccato, huic veritati attestantur; nam illa peccata, quæ salva justitia in justis inveniuntur, levia seu venialia vocantur.

17. *Tertio, ratione. — Confirmatio.* — Ratio autem hujus veritatis ex natura peccati venialis sumenda est. Nam peccatum, quod gratiam excludit, non id facit ex sola Dei voluntate, sed quia natura sua habet malitiam et gravitatem contrariam divinæ amicitiæ, ut capite sequenti dicemus. At vero in peccatis levibus non est hæc malitia contraria divinæ amicitiæ; ergo per illa vel ratione illorum non amittitur gratia. Minor probatur, tum quia per veniale peccatum non constituit homo finem ultimum in creatura; ergo neque avertitur a Deo, ut ultimo fine. Consequentia clara est, et antecedens probatur, quia homo cum venialiter peccat, aut non perfecte deliberat prout necessarium est ad constituendum sibi ultimum finem, vel materia peccati est adeo levis, ut moraliter non figat totum cor suum et amorem in illa, divino amori illam formaliter vel virtualiter præferendo; nemo enim censetur, moraliter loquendo, rem levem et parvi momenti ita diligere, nec Deus existimari potest cum tanto rigore illam prohibere. Unde confirmari hoc potest, nam secundum rectam rationem leves offensiones, vel potius leves negligentiæ in obsequio amici vel principis, non dissolvunt amicitiam, nec gratiam principis tollunt; ergo idem censendum est de levibus peccatis erga Deum. Sed de hac re latius in materia de Peccatis, ubi etiam solvendæ sunt objectiones quæ ex parte divinæ excellentiæ, quæ quolibet peccato offenditur, sumi solent; inde enim solum concluditur etiam veniale peccatum esse altioris ordinis quam sint omnia mala pœnæ, vel offensiones humanæ, ut tales sunt; nihilominus tamen in illo ordine sunt leves, et tantum secundum quid, et ideo gratiam Dei non auferunt. Aliæ vero objectiones, quæ ex perfectione et puritate justitiæ ab hæreticis fiunt, dissolutæ sunt in libro nono, tractando de necessitate peccandi justorum in hac vita, et solvuntur sigillatim ab Augustino in lib. de Perfect. justit., et libro secundo de Peccator. merit. et remiss.; et Hieronymo, dialog. secundo contra Pelagian., et videri etiam potest Bellarminus, libr. 1 de Amission. gratiæ, cap. 6.

18. *Conclusio quarta, de venialium collectione.* — Non omittam autem quarto loco addere, per illam particulam exclusivam, *solum peccatum mortale*, non excludit tantum singula peccata venialia, sed etiam quamcumque illorum collectionem, sive simul, sive successive multiplicentur. Quod non minus certum existimo quam præcedentia, si vere in collectione venialium peccatorum persistatur; nam si revera non sit collectio plurium et distinctorum venialium, sed sit, vel unum continens materiam circa quam possent plura venialia committi divisim et paulatim, vel in discursu temporis per plura venialia tandem perveniatur ad unum, quod sit mortale, ut in furtis facile contingit, tunc amittetur quidem gratia, non tamen per collectionem venialium, sed per illud mortale, quod tandem fit. Sic ergo explicata assertio probatur, quia omnia in præcedenti assertione adducta æque hanc probant, quia mors animæ per solum peccatum mortale inducitur; in illa autem collectione nullum est peccatum mortale, ut supponitur, nec tota collectio venialium æquivalet uni mortali, ut optime docet divus Thomas 1. 2, quæst. 88, articulo quarto, quia si illa multitudo peccatorum successive fiat, unum non conjungitur alteri moraliter, ut supponitur, et licet contingat fieri simul, non uniuntur ad unum constituendum, sed mere concomitanter fiunt; ergo non potest ex eis unum mortale coalescere. Item nullum illorum pec-

catorum continet aversionem a Deo ut ab ultimo fine; ergo nec omnia simul avertunt a Deo; ergo nec possunt gratiam excludere. Denique Concilia et Sancti cum docent justos posse levia peccata committere, non perdendo justitiam, non de uno vel alio peccato, nec de certo numero peccatorum, sed indefinite de multitudine peccatorum loquuntur; imo in illo loco Proverb. 24: *Septies in die cadit justus,* numerus septenarius censetur positus ad significandam universitatem peccatorum, quæcumque illa sint; ergo nullo modo dici potest esse aliquam multitudinem venialium peccatorum, quæ per se gratiam excludat. Secus vero esse poterit per occasionem, quatenus venialia disponunt ad mortale committendum, ut divus Thomas dicit ad exponendum Augustinum, tract. 12 in Joan., et lib. 50 homiliar., in ultim. Hic autem statim se offert difficultas de remissione gratiæ per venialia peccata, quam in cap. 8 tractabimus.

CAPUT IV.

UTRUM PECCATUM MORTALE EFFECTIVE GRATIAM EXPELLAT, VEL QUOMODO?

1. *Sermo est de lethali actuali duntaxat.*— In hoc puncto sermo est de actuali peccato, nam de originali vel habitudli nulla esse potest quæstio, cum tale peccatum nec in actione consistat, nec aliquid positivum sit, sed macula ipsa vel privatio gratiæ, ut voluntaria ex præterito peccato capitis vel personæ respective. Tale ergo peccatum formaliter opponitur gratiæ, ut in lib. 8 diximus, aliam vero causalitatem effectivam, sive physicam, sive moralem circa expulsionem gratiæ habere non potest; et ita in hoc nulla est inter Theologos controversia. Est ergo sermo de peccato mortali actuali, de quo etiam omnes Doctores fatentur tale peccatum mortale expellere gratiam, merendo ex rigore justitiæ illa privari; id enim certum est juxta principia fidei. Nam qui peccat mortaliter meretur in æternum privari visione beata; ergo meretur privari omni jure ad illam; ergo meretur privari gratia quæ hoc jus intrinsece confert. Et hoc probant omnia capite præcedenti adducta.

2. *Prima opinio, peccatum demeritorie gratiam excludere.* — Hoc ergo supposito, controversia est an illo tantum modo, vel etiam alio, vel morali, vel physico, peccatum gratiam excludat? In qua re communior Theologorum sententia est, peccatum solum demeritorie gratiam excludere. Ita sentiunt Scholastici similem quæstionem de charitate disputantes; est autem eadem ratio, ut dixi. Atque ita hoc tenet Bonaventura, in 2, distinct. 26, quæst. 2, ad 4, dum ait peccatum quodammodo expellere gratiam, non quod agat in illam, sed quod ponat impedimentum influentiæ divinæ; et distinct. 36, art. 3, quæst. 2, ad penult., dicit non corrumpi per actionem contrarii agentis, sed propter ineptitudinem subjecti. Et similia repetit in 3, distinct. 31, artic. 1, quæst. 1 ad 2. Ubi idem tenet Richardus, artic. 2, quæst. 5; dicit vero hominem corrumpere charitatem, quatenus in sua voluntate efficit dispositionem charitati contrariam. Durandus, in 1, distinct. 17, quæst. 10, num. 4, æquiparat generationem et corruptionem, dicens actus nostros nihil posse ad utramque efficere, nisi meritorie. Idem habet in 3, dist. 31, quæst. 1, num. 6, quem ibi sequitur Paludanus, quæst. 1, art. 1. Item Scotus, in 2, distinct. 37, quæst. unic., § *Ex ista solutione,* in fine, et § *Ex ista respondetur*, circa medium, et in 3, distinct. 23, quæst. unic., ad 3, ubi de fidei corruptione loquitur. Et sequitur ibidem Gabriel, quæst. 2, artic. 3, dub. 2, ubi idem de charitate sentit, et in 1, distinct. 47, quæst. 4, artic. 3, dub. 3, dicit gradum charitatis non posse effective corrumpi a creatura, quia putat corruptionem vel remissionem illam esse quamdam annihilationem, quæ ratio a fortiori procedit de toto habitu; sed ratio supponit falsum, ut supra visum est. Idem tenet Almain., tract. 2 Moral., cap. 4, in ultimo dubiolo, loquens de corruptione habitus fidei; Ocham., quodlib. 3, quæst. 7, ubi problematice rem disputat. Tenet etiam Major, num. 4, distinct. 1, quæst. 1, ad 4, et de gratia loquens, et addendo exclusivam *solum demeritorie*. Idem habet de charitate Henricus, quodlib. 3, quæst. 24, et ex Thomistis antiquis expresse Conradus, 1. 2, quæst. 71, artic. 2, et Paludanus insinuat in 3, distinct. 31, quæst. 1, in ultim. verbis. Et in eadem sententia fuit Capreolus, ut infra referam. Et certe Cajetanus, 3 part., quæst. 86, art. 2, respectu gratiæ nullam oppositionem invenit in peccato, nisi demeritoriam, quamvis alibi de charitate aliter loquatur, ut jam dicam. Ex modernis vero Medina 1. 2, quæst. 63, art. 2 circa ad 2, expresse dicit hominem per peccatum amittere gratiam, non quia peccatum corrumpat gratiam effective, sed demeritorie, et eodem modo ait amit-

tere cæteros habitus infusos, quos perdit peccando. Et eamdem sententiam tenet Lorca, disput. 40 de Gratia.

3. *Ratio prima probatæ opinionis.* — *Secunda ratio.* — Fundamentum hujus sententiæ frequentius esse solet, quia gratia a solo Deo creatur, et ita ab ipso tantum potest annihilari, quia agens creatum nihil annihilare potest. Sed hoc fundamentum supponit falsum, nam gratia non creatur, neque annihilatur, ut supra ostensum est, et ita ex hac parte non repugnat illi, quod a creatura effective corrumpatur. Sed abstrahendo a nomine creationis et annihilationis, instari potest, quia gratia a solo Deo fit et conservatur, nec potest fieri a creatura secundum virtutem naturalem; ergo nec corrumpi potest a creatura effective et proprie. Verumtamen etiam ad hanc rationem responderi potest negando consequentiam, quia, licet fiat a solo Deo, fit tamen dependenter in suo esse a subjecto, et ex hac parte poterit expelli ab agente creato, si possit in tali subjecto inducere aliquid formaliter ac physice repugnans gratiæ, vel charitati; quia si aliquid tale dari potest, actio Dei conservantis gratiam illi non resistet, sed illi cedet (ut sic dicam), quia agit secundum modum rebus connaturalem, et non adhibet conatum quo inductionem formæ contrariæ impediat, sicut solet naturale agens fortius actionem debilioris impedire. Fundamentum ergo esse debet, quia nullum contrarium agens potest inducere formam ita contrariam gratiæ vel charitati, quod postea latius expendemus.

4. *Secunda opinio, gratiam a peccato expelli, non tantum demeritorie, sed etiam physice.* — *Fundamentum hujus opinionis.* — Secunda sententia est peccatum non solum demeritorie, sed etiam physice gratiam excludere. Hæc sententia communiter tribuitur D. Thomæ 2. 2, quæst. 24, artic. 10, quia de charitate dicit expelli per peccatum mortale, *effective* et *meritorie*. Ubi Cajetanus ita sententiam hanc de charitate defendit, ut contrariam dicat ex quadam consuetudine et ignorantia esse profectam. Et licet non declaret se loqui de efficientia propria et physica, nihilominus in exemplis quæ adducit, et in verbis ac modo loquendi, satis ostendit ita D. Thomam intellexisse; de gratia vero nihil ibi docet. Unde Soto in 4, distinct. 15, quæst. 1, artic. 2, circa § *Quod si arguas,* ex mente Cajetani, dixit peccatum effective expellere charitatem, quia est actus contrarius illi, gratiam autem corrumpere demeritorie, quia dum peccator a se expellit divinam amicitiam, gratia Dei privari meretur. Quamvis autem in lib. 2 de Natur. et grat., cap. 17, dicat gratiam et peccatum formaliter, et ex natura rei opponi, et mutuo se excludere, ibi tamen non videtur loqui de actuali peccato, sed de habituali, quod in priori loco vocat *esse in peccato*. Eamdem opinionem quoad charitatem sequitur Valentia, tom. 2, disputat. 3, quæst. 2, punct. 4; et, licet de gratia nihil dicat, ex discursu colligitur idem de illa sentire. Vasquez etiam 1. 2, disput. 91, de corruptione utriusque, gratiæ scilicet et charitatis, eodem modo sentit. Fundamentum est, quia peccatum formaliter et ex natura rei opponitur gratiæ et charitati; ergo qui efficit peccatum, effective expellit gratiam et charitatem.

5. *Distinctione utendum.* — In hoc puncto distinguere imprimis oportet de peccato ipso, et de homine efficiente peccatum; sicut enim hæc duo diversa sunt, ita in ratione causandi vel efficiendi multum differre possunt. Sicut enim in Philosophia, quia calor productus ab igne distinctus est ab igne, aliud est quærere an calor productus expellat effective frigus, et an ignis vel calor ejus effective illud expellat. Unde oportet etiam distinguere inter peccatum actuale, et habituale, quatenus ab actuali inducitur seu relinquitur, quia revera sunt aliquo modo distincta, et ideo de illis diversa esse potest difficultas. Ulterius etiam oportet distinguere causalitatem formalem ab efficiente, quia non solum diversæ sunt, sed etiam non sunt ita connexæ, ut cui una tribuitur, alia sit tribuenda; imo, per se loquendo, et respectu ejusdem, cui una convenit, altera repugnat, cum una intrinseca sit, alia extrinseca. Deinde distinguenda est efficientia in physicam et moralem; constat enim ex superioribus, et ex principiis philosophiæ esse distinctas. Unde etiam in præsenti distingui poterunt, quia non est cur confundantur. Imo addo ulterius quod, licet causa meritoria sit una ex moraliter efficientibus, nihilominus non convertitur, possunt enim esse alii modi efficiendi moraliter præter meritum, ut patet de impetratione, consilio, imperio, et similibus. Addo præterea, sicut in causalitate effectiva, vel ad producendum, vel corrumpendum aliquid, distinguimus physicam efficientiam a morali, ita in causalitate formali, sive constitutiva, sive expulsiva, illam duplicem causalitatem intervenire posse ac distinguen-

dam esse, quia est eadem ratio, et in sequentibus probabitur. Denique addo non tantum effectus physicos, sed etiam morales, esse posse ex natura rei sine extrinseca institutione vel impositione; sicut enim calor ex natura sua habet physicam actionem calefaciendi, ita consilium ex natura sua habet moralem vim persuadendi, vel inducendi ad opus, et sic de aliis, ut in discursu magis exponemus.

6. *Assertio prima.*—Dico ergo primo: habituale peccatum non potest expellere gratiam effective, sive physice, sive meritorie, aut moraliter, aut quovis alio modo. Ita docet expresse Cajetanus, dicta quæst. 24, art. 12, et cæteri in hoc videntur convenire. Solus Soto, ex quodam suo principio philosophico, quo in 4, ubi supra, utitur, videri potest aliud sensisse. Sentit enim ille, cum ignis calefacit aquam, calorem ipsum in aqua productum expellere physice et effective frigus aquæ: *Quia contraria*, inquit, *mutuo se expellunt active;* et exponit, id est, *per se immediate, sicut frigus calorem.* Et hoc modo dicit opponi gratiam et esse in peccato, seu peccatum habituale. Verumtamen etiam illud principium in philosophia falsum est, nam calor in aquam ab igne immissus non expellit active frigus, sed formaliter, quod inde potius probatur, quia per se immediate expellit; hoc enim proprie pertinet ad causalitatem formalem, licet in suo genere possit accommodari efficienti, non tamen absolute et simpliciter illi attribui. Declaro breviter, nam hic effectus privativus, qualis est expulsio formæ oppositæ, a nulla causa positive fit per se primo per positivam causalitatem, sed fit secundario quatenus resultat ex alio effectu positivo, quia nulla causa intendens ad malum operatur seu causat, et quia causalitas effectiva necessario debet proxime tendere ad terminum positivum. Igitur in illo genere causæ censetur una causa expellere formam, in quo causat effectum incompossibilem formæ quam expellit, quia accessorium sequitur principale. At vero calor productus in aquam nihil positive in aqua causat efficiendo, sed tantum formaliter constituit illam calidam, et inde sequitur expulsio frigoris; ergo calor ille expellit frigus formaliter, non effective. Idem ergo est in habituali peccato respectu expulsionis gratiæ, quia illud peccatum nec physice nec moraliter causat aliquid effective in homine, sed tantum formaliter constituit illum peccatorem, vel deformem, aut maculatum. Item de physica efficientia est hoc evidentius, quia illud peccatum non est aliqua res positiva, vel qualitas, quæ efficere possit aliquid. Quis enim dicat tenebras expellere lumen effective? peccatum autem habituale, quatenus sub physica ratione concipi potest, solum est privatio inhærentis gratiæ; non habet ergo efficientiam physicam ad expulsionem ejus. Item de merito est res manifesta, quia meritum vel demeritum proprie sumptum consistit in actu, non in habitu, ut sequenti libro dicetur. De alia denique morali causalitate effectiva eadem fere ratio est, tum quia omnis moralis efficientia fundatur in aliqua actione morali; tum quia nullum genus talis efficientiæ potest in sola habituali privatione considerari aut intelligi.

7. *Assertio secunda.* — *Tripliciter dicitur aliquid operari.* — Dico secundo: Actuale peccatum non expellit gratiam effective per propriam et physicam efficientiam. Hæc assertio imprimis non est contra D. Thomam, tum quia nunquam addit illam particulam *physice*, neque aliquid aliud, unde talis mens ejus colligi possit; tum etiam, quia, in art. 12 ejusdem quæstionis, longe aliter hanc efficientiam exponit, ut statim declarabo. Deinde Cajetanus, Valentia et Vasquez non actui peccati, sed ipsi homini, vel voluntati peccatum operanti, hanc tribuunt efficientiam physicam, non autem ipsi peccato actuali. Unde comparant hominem expellentem a se gratiam per peccatum igni expellenti frigiditatem aquæ mediante calore. Deinde sumitur ex D. Thoma, 1 part., quæst. 48, art. 1 ad 4, ubi sic inquit: *Aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album. Et sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio, vel privatio boni. Alio modo dicitur agere effective, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est, secundum quod est privatio quædam, sed secundum quod ei bonum adjungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma, et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua, et ideo, ut Dionysius dicit, 4 cap. de Divin. nomin., malum non agit, neque desideratur, nisi virtute boni adjuncti. Per se autem est infinitum, et præter voluntatem et intentionem.* Cum ergo peccatum non expellat gratiam, nisi quatenus malum est, aperte sequitur ex doctrina divi

Thomæ peccatum non expellere gratiam effective secundum propriam efficientiam. Unde 1. 2, quæst. 83, art. 1 ad 4, eamdem doctrinam ad peccatum applicat, et quæst. 2 de Verit. seu unica de charitate, dicit : *Charitas non expellitur a peccato sicut ab agente, sed sicut a necessario.* Ac denique in dicto articulo, postquam dixit peccatum expellere effective charitatem, rationem reddit, *quia mortale peccatum contrariatur charitati*, quæ ratio ad summum probat expulsionem formalem. Et ita vel loquitur late de efficientia, ut ex aliis locis citatum est, vel illam tribuit peccanti, non peccato.

8. *Fundamentum assertionis. — Pura omissio non generat habitum.* — Ratione igitur probatur assertio ex principio posito, quod nulla forma expellit aliam formam oppositam effective per seipsam, nam illa est expulsio formalis; solum ergo illa forma expellit aliam effective physice, quæ per similem efficientiam inducit aliquam positivam formam formaliter expellentem aliam. Sed hoc non invenitur in actuali peccato mortali, quia vel nullam formam positivam inducit in animam vel in voluntatem, vel non talem, quæ gratiæ vel charitati formaliter repugnet. Si enim actuale peccatum consideretur quoad actum realem et physicum, quem pro materiali includit, sic potest quidem ad summum inducere habitum aliquem operativum, vel vitiosum, vel fortasse indifferentem, qui habitus nec excludit formaliter gratiam et charitatem, ut est per se notum, quia etiam gratia et charitas, cum infunduntur peccatori, non expellunt formaliter hos habitus, tum etiam quia inductio talis habitus est impertinens ad gratiæ expulsionem. Nam si ponamus peccatum esse puræ omissionis, nullum habitum inducet, et tamen expellet charitatem et gratiam. Item, licet habeat conjunctum actum positivum, qui sit causa omissionis, ut velle studere in tempore pro quo aliud præceptum affirmativum obligat, fieri potest ut talis actus supponat habitum, et ideo nullum inducat, nec præexistentem augeat, si remissus sit. Idemque argumentum de quolibet peccato commissionis quoad ejus materiale fieri potest. Quia peccatum ratione sui actus nihil efficit in essentia animæ ; in voluntate autem ad summum potest aliquem vitii habitum efficere, qui per se non expellit formaliter charitatem, ut per se notum est. Si vero in peccato consideretur formalis aversio, quæ in illo rationem peccati complet, per illam nihil physice efficere potest, quia secundum veriorem doctrinam malitia moralis in privatione consistit, quæ non potest esse principium physicæ actionis, idemque est si in positiva relatione rationis ponatur, ut constat; quod autem sit realis et physica ratio, probabile non est, et maxime quoad aversionem a Deo, in qua nulla positiva habitudo ad aliquod objectum considerari potest; nam si quæ talis est in peccato, ad conversionem potius quam ad aversionem pertinet, eademque potest in tali actu reperiri cum aversione, et sine illa, manente eadem conversione et physica habitudine ad objectum, ut patet in voluntate circa idem objectum delectabile, quando est prohibitum, vel quando non est prohibitum, vel cum sufficienti advertentia, vel sine illa. Nam revera potest in actu voluntatis nulla physica mutatio fieri, sed solum in advertentia intellectus, et nihilominus uno modo factus avertit a Deo, et non alio. Illa ergo ratio aversionis non potest in reali ac physico modo, vel entitate positiva consistere, sed in morali ratione seu privatione. Denique ista aversio non est formaliter in actu mortalis peccati ordinarie loquendo, sed est tantum virtualiter, non quidem physice per aliquam realem proprietatem in qua eminenter tales actus vitiosi contineantur, nihil enim tale cum fundamento cogitari potest, sed dicitur virtualiter includere aversionem secundum moralem existimationem, quatenus includit contemptum quemdam voluntatis præcepti Dei; ergo, secundum propriam rationem talis aversionis non potest esse principium alicujus actionis physicæ productivæ alicujus rei, et consequenter neque expulsivæ ; nam expulsio effectiva non est nisi ratione productionis formæ incompossibilis, ut declaratum est.

9. *Assertio tertia : de expulsione gratiæ et charitatis per mortale.* — Dico tertio : peccatum actuale mortale non expellit formaliter gratiam vel charitatem, physice loquendo. Hæc assertio sequitur ex his quæ in libr. 8 diximus, de oppositione gratiæ ad actuale peccatum, nam oppositorum eadem est ratio. Unde si gratia non expellit physice ac formaliter peccatum, nec etiam e converso peccatum sic expellet gratiam. Deinde de gratia probatur, quia peccatum actuale, eo modo quo physice informat hominem, non est in eodem subjecto in quo est gratia ; ergo non potest illam physice expellere, quia contraria illa sunt, quæ ab eodem subjecto mutuo se expellunt. De charitate vero probatur,

quia habitus et actus non opponuntur formaliter. Unde physice loquendo, actus non excludit habitum formaliter; sed charitas et peccatum actuale comparantur ut habitus et actus; ergo non potest actuale peccatum physice excludere charitatis habitum. Major probatur, quia contraria, quæ mutuo se expellunt, formaliter debent esse ejusdem generis, qualia sunt, vel habitus inter se, vel actus inter se; actus vero et habitus sunt diversæ rationis, et habent modum efficiendi valde diversum. Unde in acquisitis, propter hanc solam rationem, actus per se ac immediate non excludit nec minuit formaliter habitum, sed solum quatenus contrarium, vel dispositionem habitualem inducit; hæc autem ratio æque procedit in habitibus infusis. Nam solum differunt in hoc quod sunt altioris ordinis; hæc autem ratio non juvat ad formalem expulsionem physicam, sed magis illam impedit, quia etiam contraria debent esse ejusdem ordinis, et ideo virtus infusa non excludit formaliter acquisitum habitum, nec e contrario; actus autem peccati est naturalis ordinis, et acquisitus; ergo non habet proportionem, ut habitum physicum formaliter excludat.

10. *Tandem suadetur assertio quoad utramque partem.* — Præterea discursus factus in præcedenti assertione, hic tam ad gratiam quam ad charitatem applicari potest, quia formalis expulsio physica non fit, nisi per formam realem physice informantem subjectum, a quo altera forma physice informans expellitur, quia causalitas expulsiva, ut dixi, in re non est alia a causalitate inductiva et informativa, ideoque nisi hæc sit physica, neque illa esse potest. At vero in actuali peccato nihil est reale physice informans animam, formaliter repugnans habitui gratiæ vel charitatis; ergo non potest tale peccatum physice expellere formaliter gratiam vel charitatem. Minor in peccato omissionis, ut sic, est evidens, quia omissio per se, et ut talis est, nullam formam physicam ponit in anima, et si habet actum adjunctum, eadem vel major ratio est de illo quæ de peccato commissionis. In peccato autem commissionis, totum id quod est physicum et reale potest esse in voluntate cum charitate vel gratia, quia totum illud potest separari a malitia morali vel aversione, ut per inconsiderationem aliquam intellectus, vel aliam causam inducentem necessitatem in voluntate, seu impedientem virtualem voluntatem aversionis, seu inordinationis actus, ut jam declaravi. Unde argumentari possumus tertio, quia peccatum, ut peccatum, non informat physice voluntatem vel animam; ergo nec potest ab illa expellere physice formam aliquem realem. Consequentia patet ex dictis. Antecedens etiam probatum est, quia peccatum, ut peccatum, includit malitiam moralem, et aversionem, quæ non est aliquid physicum quod voluntatem vere ac physice informare possit.

11. *Assertio quarta.* — Nihilominus dico quarto: peccatum mortale actuale dici merito potest expellere moraliter gratiam, vel dispositive, vel active. Ita sentit Cajetanus in dicto artic. 12, quatenus ait actuale peccatum efficere expulsionem gratiæ inducendo maculam, quamvis modum moralis expulsionis tacuerit. Probatur autem et declaratur; nam imprimis dubitari non potest quin peccatum mortale actuale sit dispositio ad privationem gratiæ, nam oppositorum eadem est proportio. Cum ergo conversio ad Deum sit dispositio ad gratiæ infusionem, aversio a Deo erit dispositio ad exclusionem gratiæ. Et eadem ratio est de charitate, nam actualis dilectio Dei super omnia dispositio est optima ad infusionem charitatis; ergo actus ille dilectioni contrarius, ut est peccatum mortale, est etiam proportionata dispositio ut ratione illius Deus suspendat influxum quo charitatem et gratiam conservabat. Atque eodem argumento probari potest hanc dispositionem esse moralem, non physicam, nam supra ostensum est conversionem ad Deum per dilectionem, non esse dispositionem physicam ad infusionem gratiæ vel charitatis, sed moralem; ergo, servata proportione, de aversione per mortale peccatum, respectu privationis gratiæ, idem judicandum est. Item gratia ut in anima conservetur nullam physicam dispositionem requirit; ergo nec per contrariam dispositionem physicam expelli potest, nam forma, quæ in subjecto nullam dispositionem requirit, nullam etiam contrariam dispositionem physicam habere potest per quam abjiciatur, nam eadem est utriusque partis ratio. Et declaratur præterea, quia mortale peccatum non est dispositio ad talem effectum ratione totius entitatis physicæ quam in se habet, sed supposito esse morali (quod non est aliquid reale et physicum in ipso actu, sed sola denominatio a voluntate libera operante cum sufficiente advertentia intellectus), et consequenter habente moralem malitiam seu aversionem, quæ solum est quid morale, sive dicatur esse privatio, sive aliquid rationis; ergo ratione hujus moralitatis non

potest actus esse dispositio physica ad realem effectum privationis gratiæ. Cujus etiam signum est, quia totus ille actus sine illa moralitate ac libertate, non esset dispositio ad illum effectum; ergo signum est esse moralem dispositionem. Et hæ rationes probant etiam de charitate; de gratia vero est specialis ratio, quia non est in eodem subjecto in quo est gratia; dispositio autem, physice contraria formæ, debet esse in eodem subjecto in quo est forma.

12. *Assertio quinta.* — Hinc ulterius dici potest peccatum mortale effective moraliter corrumpere charitatem, quia, sicut actus physicus effective ac physice inducit habitum realem sibi proportionatum, ita peccatum actuale dici potest moraliter inducere effective modo sibi proportionato habituale peccatum, quod est prava quædam habitualis et moralis affectio, quæ etiam macula vocari potest; at vero peccatum habituale formaliter excludit gratiam, saltem morali modo, ut explicatum est; ergo, sicut actus realis seu naturalis, efficiendo suum habitum, effective expellit habitum contrarium, ita peccatum mortale actuale, moraliter efficiendo maculam, seu habituale peccatum in anima, dici optime potest morali modo expellere effective gratiam vel charitatem. Dices peccatum habituale non esse aliud quam ipsam gratiæ privationem, quæ etiam est macula; ergo non potest dici peccatum actuale expellere gratiam, introducendo moraliter aliquid a quo illa expulsio gratiæ formaliter fiat; ideoque non est simile quod de actu et habitu reali adducitur, nam ibi habitus inductus per actum est forma distincta a privatione habitus. Quapropter potius videtur inde inferri, actuale peccatum formaliter expellere gratiam, etiamsi moraliter illam excludat, quia immediate per seipsum illam excludit, eique repugnat. Respondeo ad moralem efficientiam parum referre quod forma inducta non sit positiva, sed privativa, quia moralis causalitas non consistit in reali influxu positivo respectu effectus seu termini, sed in quadam metaphorica ratione movendi seu efficiendi, quæ circa privationem etiam versari potest. Neque in exemplis est postulanda similitudo in omnibus, sed proportio. Nec etiam dici potest actuale peccatum excludere formaliter habitum gratiæ vel charitatis, etiam moraliter, quia non est forma permanens, et macula excludens formaliter gratiam per modum formæ permanentis se habet. Quapropter ipsamet privatio gratiæ considerari potest, vel ut est a Deo, vel ut est ab homine; priori modo, non est macula nec culpa habitualis, sed pœna; posteriori autem modo habet rationem maculæ, et culpæ habitualis ac permanentis, et per mortale peccatum effective inductæ morali modo, et ita per illam, et non per seipsum excludit gratiam actualem peccatum. Est optimum exemplum de peccato originali, quod quidem formaliter excludit gratiam, non quæ præfuerit in persona, sed quæ esse deberet, et illa eadem dici potest excludi per peccatum Adæ, non quidem formaliter, quia peccatum actuale Adæ non est forma constituens formaliter filium ejus peccatorem, quia unusquisque per peccatum sibi inhærens peccator constituitur, ut Concilium Tridentinum, sess. 5, definit; ergo peccatum Adæ non est forma excludens formaliter gratiam ab omnibus, qui ab illo carnis originem trahunt. Potest autem dici illud peccatum Adæ moraliter efficere in unoquoque nostrum peccatum originale, et per illud moraliter etiam effective excludere a parvulo gratiam, quæ in illo futura esset, ipso non peccante. Est etiam aliud morale exemplum ex rebus humanis sumptum; nam amicitia longo tempore firmata inter homines, et habitibus etiam acquisitis multum radicata, una gravi intercedente injuria, solvi solet, et optime dicitur effective destrui per talem actum, non quidem physice, quia ille actus non potuit physice expellere habitus acquisitos, non solum in persona offensa, verum etiam nec in offendente, sed tamen moraliter recte dicitur illam corrumpere, quia efficaciter movet ad dissolvendam amicitiam, multo magis quam consilium vel petitio ad id potest movere.

13. *Assertio ultima.* — *Prima pars assertionis probatur.* — Hinc dico ultimo : peccator dici potest a se expellere gratiam effective, non tamen physice, sed moraliter. Utraque pars facile patet ex dictis : prior quidem, tum quia peccator non facit formam aliquam expellentem physice gratiam formaliter, ut probatum est; ergo nec physice expellit gratiam; tum etiam quia, licet peccator per suam voluntatem physice faciat actum peccati, tamen ipsam formalitatem peccati et aversionem non facit proprie physice, nisi quasi per accidens, moraliter autem facit per se. At vero peccatum non repugnat gratiæ ratione suæ entitatis physicæ, sed ratione suæ formalitatis; ergo peccator propter solam efficientiam physicam actus peccati non potest dici physice expellere gratiam. Probatur consequen-

tia, quia agens non expellit unam formam, nisi quatenus efficit alteram repugnantem illi quam expellit. Et confirmatur, nam hac ratione homo peccando excludet a se gratiam, etiamsi ponamus sine positivo actu peccare, scilicet, omittendo pure quod est præceptum, in tempore pro quo obligat; ergo tunc non potest dici homo expellere a se gratiam effective physice, ut in eo casu, ratione convictus, fatetur Valentia. Inde vero inferimus quod, sicut in eo casu talis efficientia non est necessaria, ita quando intervenit respectu physici actus peccati, solum materialiter et quasi per accidens se habet ad expulsionem gratiæ, quia peccatum non expellit gratiam ratione materialitatis, sed ratione formalitatis suæ, quæ in privatione tantum, vel in quadam moralitate consistit. Et ideo non potest dici homo expellere gratiam tanquam physice efficiens, sed potius tanquam deficiens.

14. *Vazquez rejicitur.*—Propter quod Vazquez etiam, admisso peccato puræ omissionis, dicit illud, seu hominem sic peccantem, non expellere gratiam efficienter ac physice; et loquitur consequenter, nam etiam dixerat ex peccato, ut peccatum est, non posse provenire actionem, si ratio formalis ejus in privatione, vel respectu rationis consistit, quia hæc non possunt esse agendi principia; neutrum autem horum ait obstare quominus gratia physice expellatur; satis enim ad hoc esse putat quod cum gratia simul esse non possint. Sed non video quomodo possint hæc duo simul consistere, quod peccatum, ut peccatum, vel ut pura omissio, non possit esse principium agendi, et quod physice efficiat expulsionem gratiæ. Nam quod efficit expulsionem, jam aliquid agit, et non minus repugnat privationi esse principium efficiendi expulsionem realem alterius, quam formam, eo vel maxime quia nulla esse potest vera efficientia expulsionis unius formæ, quæ non prius sit ad introductionem alterius, ut dixi. Et præterea quod duo non possint esse simul, non satis est ut unum excludat aliud physice, præsertim efficienter; tum quia defectus cognitionis, et actus amandi idem objectum, non possunt esse simul, et tamen defectus cognitionis non dicitur expellere actum amoris effective; tum etiam quia illa repugnantia, etiamsi sit connaturalis, potest esse moralis et non physica. Unde etiamsi non de actu peccati, sed de voluntate peccante sit sermo, ut dicatur physice efficere, non satis est quod in se ponat (ut ita dicam) aliquid incompossibile cum gratia, sed considerare oportet quale sit illud quod in se ponit, et qualis sit incompossibilitas, et qualis actio, per quam illud in se ponit, nam si illud non sit actio, sed potius carentia actionis, vel carentia perfectionis in actione, non potest sufficere ad efficientiam physicam, etiam expulsivam, ut ostensum est. Præsertim cum forma inde resultans, quæ est actuale peccatum, quatenus repugnat gratiæ, solum sit quid morale et moraliter repugnans. Nam privatio quam includit non est ipsa physica privatio gratiæ, sed privatio rectitudinis debitæ sibi inesse, et ita non opponitur ipsi gratiæ physice, sed tantum moraliter.

15. *Secunda pars probatur.* — Altera vero pars de causalitate morali peccatoris respectu expulsionis gratiæ, facile probatur ex dictis. Nam homo ipse moraliter efficit peccatum, ut peccatum est; et illud moraliter, et in eo genere connaturaliter, seu ex natura sua repugnat gratiæ; ergo homo moraliter efficit expulsionem gratiæ. Nam qui efficit physice formam, vel dispositionem physice incompossibilem alteri formæ, expellit illam per propriam ac physicam efficientiam; ergo qui moraliter efficit peccatum, quod est forma, vel potius dispositio morali etiam modo incompossibilis gratiæ, moraliter etiam efficit expulsionem gratiæ; ergo voluntas peccans ita expellit a se charitatem, et consequenter etiam gratiam. Et confirmatur a contrario, nam homo qui se disponit moraliter ad gratiam, efficiendo libere contritionem, morali etiam modo dicitur se vivificare, ut Scriptura loquitur et supra docuimus; ergo etiam e contrario, qui peccat, se occidit spiritualiter, a se expellendo gratiam, eoque magis ac proprius quo solus ipse auctor sibi est sui peccati.

16. *Hæc doctrina est de mente D. Thomæ.* — Neque existimo totam sententiam hanc vel minimum a mente D. Thomæ discrepare, sicut etiam antiqui Thomistæ illud intellexerunt. Nam quod in illa quæst. 24, artic. 10, obiter, et aliud agens brevissime dixit, omne peccatum mortale effective expellere charitatem, quia omne peccatum contrariatur charitati, hoc, inquam, totum potest optime juxta materiæ capacitatem de morali expulsione et contrarietate intelligi. Deinde majorem illius dicti explicationem in articul. 12 remittit, ibi autem aperte docet actum peccati non expellere charitatis habitum, tanquam formam illi contrariam, *quia actus* (inquit) *non directe*

contrariatur habitui, sed ut obstaculum quod homo interponit divinæ influentiæ, qua charitatem conservat, sicut qui ponit obstaculum soli, verbi gratia, fenestram claudendo, dicitur efficere tenebras seu expellere lumen ab aere. Manifestum est autem peccatum non esse physicum obstaculum influentiæ divinæ, sed morale; item constat etiam in exemplo quod divus Thomas adducit, eum qui claudit fenestram, non proprie corrumpere lumen, sed ut causa per accidens apponendo impedimentum, sicut e contrario qui removet prohibens, aperiendo fenestram, vel applicat lucernam, non nisi per accidens efficit lumen, proprie ac physice loquendo, quamvis moraliter dicatur talem effectum simpliciter efficere; ergo non alia ratione aut modo tribuit divus Thomas peccato aut peccatori, quod effective gratiam expellat.

17. *Conciliantur auctores adversæ opinionis.* — Neque etiam huic nostræ opinioni et expositioni obstat quod D. Thomas duos modos distinxerit, quibus peccatum corrumpit gratiam, scilicet, effective et meritorie, nam intra latitudinem causalitatis moralis possunt et debent illi duo modo distingui, advertendo verbum merendi interdum late sumi pro quacumque proportione seu dignitate morali, sicut dicitur persona nobilis mereri tale munus, id est, esse illo digna, alio modo sumi proprie pro valore moralis operis, ut in libro sequenti latius dicturi sumus. Hoc ergo posteriori modo divus Thomas ibi locutus est, et sic illud distinxit ab alia morali causalitate peccati. Nam meritum dicit ordinem ad retributionem secundum ordinem justitiæ, quæ in merito peccati est vindicativa, unde per se non requirit contrarietatem, vel oppositionem inter pœnam et culpam, sed tantum proportionem ad recompensationem faciendam, et in eo qui illam infert, judicis auctoritatem requirit. At vero moralis expulsio per modum obstaculi objecti influentiæ divinæ, vel per modum dispositionis repugnantis moraliter tali formæ, non respicit rationem vindictæ, nec ordinem justitiæ, nec per se requirit auctoritatem judicis in eo qui offenditur, sed ab illa præscindit, ut recte dixit Cajetanus, sed ex vi talis oppositionis moraliter inducit talis formæ privationem. Quod optime explicatur exemplo adducto de amicitia humana, quæ per gravem offensionem moraliter solvitur, non per modum meriti, prout dicit ordinem ad pœnam et vindictam justam, sed per moralem efficaciam, qua voluntatem amici offensi a persona offendentis avertit, ultra quam correspondebit injuriæ per modum meriti condigna pœna, quam non persona offensa, sed judex superior rependet; ita ergo est in Deo, si duæ illæ rationes personæ offensæ et judicis distinguantur. Denique ex dicendis de fidei corruptione in capite sequenti hoc magis illustrabitur; ibi enim videbimus in omni peccato sufficientem rationem meriti intervenire ad amittendam fidem per modum pœnæ, nihilominus non per omne peccatum mortale amitti, quia ratio contrariæ dispositionis non intercedit; sunt ergo illæ rationes valde distinctæ.

18. *Thomistæ sic D. Thomam interpretantur.*—Præterea antiquos Thomistas ita divum Thomam intellexisse imprimis probamus ex Conrado supra, qui aperte dicit in hoc puncto non esse inter Scotum et D. Thomam dissensionem. Simili modo Capreolus in 2, distinct. 1, quæst. 3, artic. 3, ad quintum argumentum ex his quæ ex Adamo contra primam conclusionem proposuerat, in quo argumento sumebatur peccatorem annihilare gratiam. Ipse autem respondet, *quod peccator non annihilat gratiam, sed Deus, active destruendo vel non conservando eam; peccator vero destruit eam demeritorie, non active.* Et addit Capreolus : *Hæc est solutio Adæ, quæ non multum deviat a S. Thoma, nisi in hoc quod concedit per agens creatum, posse aliquid in uno sensu annihilari.* Itaque solum non admittit quod gratia annihiletur, etiam meritorie, consentit autem in hoc quod non active, sed meritorie expellat gratiam, et hoc putat non esse alienum a S. Thoma. Paludanus etiam in 3, distinct. 28, quæst. 3, artic. 3, ad primam objectionem contra sententiam D. Thomæ, asserentis peccatum corrumpere effective charitatem, quæ erat, quod, sicut solus Deus auget effective charitatem, nostri autem actus meritorie, ita solus Deus aufert charitatem, peccatum autem meritorie, respondet dupliciter intelligi posse peccatum corrumpere effective charitatem : uno modo, quod ipsam removeat, aut influentiam qua conservatur principaliter auferat : *Et sic* (ait) *solus Deus corrumpit charitatem;* alio modo, effective corrumpere, est disponere ad corruptionem : *Et sic* (ait) *peccatum corrumpit charitatem, quia disponens et consilians reducitur ad efficiens.* Ubi dum conjungit disponentem cum consiliante, satis indicat loqui se de dispositione morali, de qua etiam D. Thomam interpretatur. Et in art. 4, ad 2, ex objectis

contra secundam partem minoris, distinguit duplicem modum quo peccatum potest tollere charitatem, scilicet, per modum demeriti, vel per modum contrarii directi vel indirecti, et juxta ea quæ in priori loco dixerat, utrumque distinguit a propria physica efficientia, et ita secundus pertinet ad efficientiam dispositivam, de qua prius locutus fuerat.

19. *Consentiunt aliqui veterum Theologorum.* — Denique plures ex antiquis Theologis in prima opinione allegatis ita suam sententiam explicant. Nam D. Bonaventura, in 1, distinct. 17, in secunda parte illius, quæst. 3, dicit peccatum mortale esse dispositionem non tantum de congruo, sed etiam de condigno necessitantem (ut ipse ait) ad ablationem charitatis, et ita explicat oppositionem inter peccatum mortale actuale et gratiam. Et in 2, distinct. 26, quæst. 4, ad 4, eodem fere modo quo D. Thomas explicat expulsionem charitatis per peccatum, scilicet, quia cum homo a Deo avertitur, influentia divina non continuatur, sine qua gratia conservari non potest. *Et ideo* (inquit) *gratia dicitur quodammodo per peccatum corrumpi*, ubi dicit *quodammodo*, quia non est per physicam actionem, ut statim explicat. Richardus etiam in 3, distinct. 31, quæst. 1, in fine corporis articuli, refert tres modos explicandi corruptionem gratiæ per peccatum; omnes tamen conveniunt in eo quod peccatum se habet per modum moralis dispositionis ad privationem gratiæ, sive sit talis dispositio, quia excludit a voluntate dispositionem necessariam ad charitatem, ut prima sententia dicebat, sive quia inducit dispositionem aversam, et ex se repugnantem gratiæ, ut dicebat secunda opinio, sive quia ponit conditionem necessariam ex lege Dei. Ex quibus modis dicendi ipse videtur hunc tertium eligere, sed ut sit probabilis, negare non debet quin illa lex Dei sit fundata in intrinseca natura et prava conditione peccati mortalis. Hoc autem posito, non potest tertius modus dicendi non includere secundum, scilicet, peccatum ex se esse dispositionem moraliter repugnantem natura sua charitati; neque etiam hoc posito negari debet aut potest divina lex non influendi in gratiam, juxta exigentiam mortalis peccati.

20. *Richardus in nostram sententiam trahitur.* — Unde existimo non posse esse differentiam inter duos primos modos, quia in voluntate non requiritur aliqua positiva dispositio necessaria ad conservationem charitatis, quam peccatum mortale prius excludat, ut per ejus ablationem tollatur charitas. Nam vel illa dispositio esset aliquis actus secundus, et hoc dici non potest, quia ut perseveret charitas, non est necessarium continue exercere aliquem actum ejus; vel esset actus primus, et sic esset habitus; ille autem fingi non potest, et de illo eadem quæstio rediret quæ de ipso habitu charitatis, quomodo per actum excludatur. Igitur dispositio in voluntate necessaria ad conservandam charitatem solum est negativa, scilicet, ut in sua puritate (ut ita dicam) conservetur sine aversione a Deo; hæc autem dispositio non tollitur nisi per moralem aversionem, et ita etiam duo modi priores in idem coincidunt. Et ex omnibus solum colligitur moralis modus expellendi charitatem per dispositionem moralem illi contrariam. Et sic brevius dixit idem Richardus in 1, distinct. 17, art. 2, quæst. 5 : *Deus charitatem conservare non desinit, nisi quando homo se totaliter per aversionem indignum charitate reddit.* Alii etiam Theologi in eadem prima opinione allegati non videntur discrepare ab hoc dicendi modo, nam plures illorum solam exclusionem gratiæ per modum meriti in peccato agnoscere videntur, sub merito includentes non tantum dignitatem pœnæ secundum ordinem justitiæ vindicativæ, sed etiam indignitatem illam, et quasi incapacitatem amicitiæ divinæ, quam natura sua peccatum secum affert, et per se sufficiens est ad ponendum obicem influentiæ divinæ. Ac denique hic dicendi modus facile tam ad charitatem quam ad gratiam potest applicari. Et ita ambæ vel æque primo expelluntur, tanquam uno vinculo inter se connexæ, vel certe in genere causæ disponentis dici potest peccatum propinquius et immediatius expellere charitatem, et consequenter gratiam, quia immediate afficit voluntatem, in qua est charitas. Per modum autem efficientis moraliter per se primo expellit gratiam, quia peccatum actuale inducit maculam in anima, quæ totum hominem reddit Deo invisum et odibilem, et per illam censetur quasi formaliter expellere gratiam, ut explicatum est. Reliqua vero dona et virtutes morales infusæ quasi concomitanter expelluntur, quia, recedente gratia, quasi principium proximum conservationis earum tollitur, et consequenter ipsæ etiam auferuntur.

CAPUT V.

UTRUM, AMISSA GRATIA ET CHARITATE, ETIAM FIDES ET SPES AMITTANTUR ?

1. *Hæresis.* — Communis error hæreticorum hujus temporis est, per omne peccatum per quod amittitur charitas fidem etiam destrui, ac proinde amissa gratia necessario fidem amitti, et consequenter etiam spem, quia spes non potest sine fide permanere. Hunc vero errorem nullo probabili fundamento suadere videntur, sed ex aliis suis erroribus illum eliciunt. Docent enim homines per solam fidem justificari, ex quo consequenter inferunt solam infidelitatem posse ab homine justitiam excludere, unde, cum infidelitas fidem excludat, optime concludunt, quoties amittitur justitia, seu gratia, aut charitas, fidem etiam amitti. Præterea ex eodem principio (ut supra dixi) colligunt peccata omnia, præter infidelitatem, esse venialia de facto, id est, non imputata propter fidem. Unde consequenter inferunt reliqua peccata, præter infidelitatem, sicut non excludunt fidem, ita nec excludere charitatem, ac proinde nunquam charitatem sine fide amitti. Tertio, argumentatur specialiter Melanchton (ut Bellarminus refert), quia fides nihil aliud est quam fiducia misericordiæ Dei propter Christum promissæ ; sed non potest esse talis fiducia simul cum mala conscientia seu voluntate peccandi mortaliter ; ergo per quodcumque mortale peccatum excutitur fides. Minorem probat, quia per fiduciam misericordiæ accedit homo ad Deum per Christum ; per propositum autem peccandi fugit a Deo ; ergo non possunt illa duo esse simul. Ex quo discursu colligi videtur, ex sententia istorum hæreticorum non ideo amitti justitiam, quia amittitur fides, sed quia amittitur spes, nam fiducia illa non est aliud quam spes, ut supra libr. 8 visum est, et quia spem illam putant non posse consistere cum peccato mortali, inde colligunt per omne peccatum mortale amitti justitiam. Unde vel non intelligunt suam sententiam de fide propria, quæ est in assentiendo, vel. ex eo quod fiducia perditur, inferunt etiam fidem mentis amitti.

2. *Erroris prætextus ex Scriptura.*—Omissis autem hæreticis fundamentis, videtur hic error posse confirmari ex illo 1 Joan. 4 : *Qui non diligit, non novit Deum;* et infra : *Quisquis confessus fuerit quoniam Jesus est filius Dei, Deus in ipso manet, et ipse in Deo.* At vero ille, in quo Deus manet, justus est, juxta illud 1 Joan. 34 : *Et ad eum veniemus*, etc. ; et quod infra ibidem dicitur : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Denique in eodem capite ait Joannes : *Qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est.* Auget difficultatem Ambrosius, lib. 5, epist. 44, ubi tractans verba ejusdem epistolæ, cap. 5 : *Omnis qui credit quoniam Jesus est Christus, ex Deo natus est*, illis adjungit quod cap. 3 idem Joannes dicit : *Qui natus est ex Deo, non peccat.* Unde ipse infert : *Ergo qui credit Jesum Christum esse, non peccat.* Et e contrario qui peccat, non credit. Et addi potest Gregorius, homil. 29 super Evang., dicens : *Vera fides est quæ in hoc quod verbis dicit, moribus non contradicit.* Et adducit illud ad Tit. 1 : *Qui confitentur se nosse Deum, factis autem negant.* Et illud 1 Joan. 2 : *Qui dicit se nosse Deum, et mandata ejus non custodit, mendax est.* Denique Hieronymus, ad Galat. 5, circa id : *Fructus autem spiritus,* etc. : *Cum dilectio procul abfuerit, et fides pariter abscedit.*

3. *Prima ratio pro hoc errore.* — Deinde argumentor ratione, primo, quia eamdem dependentiam habet fides vel spes infusa ab habituali gratia, quam habent cæteræ virtutes et dona infusa ; ergo, sicut amissa gratia cætera perduntur, ita etiam fides et spes. Probatur simul antecedens et illatio, quia fides et spes comparantur ad gratiam, sicut potentiæ ad essentialem formam ; ergo illa amissa, consequenter amittuntur ; hæc est enim præcipua ratio ob quam aliæ virtutes pereunt cum gratia. Et ideo non obstat quod mortale peccatum non sit per se contrarium fidei, nam satis est quod sit contrarium radici fidei, quæ est gratia ; sic enim aliæ virtutes morales amittuntur, quamvis non omnia peccata mortalia sint illis contraria. Et inde etiam non obstat quod charitas sit posterior fide, ut ea ratione possit fides manere, tanquam prior sine posteriori ; nam, licet hoc habere possit locum, solam connexionem talium habituum inter se spectando, non vero si considerentur quatenus in una forma gratiæ radicantur. Secundo, argumentari possumus ex ratione meriti, seu demeriti. Nam omne peccatum mortale est dignum infinita pœna, et amissione omnium bonorum, et præsertim spiritualium ; ergo etiam meretur amissionem fidei et spei ; ergo de facto tolluntur propter omne

peccatum mortale. Probatur consequentia, quia ratio justitiæ divinæ exigit ut peccatum condigna pœna puniat, et quod illam non differat, quando homo est illius capax in statu viæ. Sic enim præmium boni operis, ut, verbi gratia, augmentum gratiæ, non differt Deus dare, quia homo viator est illius capax, ut infra lib. 12 dicemus; idem ergo est in pœna privationis fidei, cum etiam homo viator illius capax existat. Unde potest hæc ratio confirmari verbis Jacob. 2 : *Qui in uno offendit, factus est omnium reus ;* nam si *omnium*, profecto etiam infidelitatis; loquitur autem de omni peccato mortali, ex sententia omnium catholicorum.

4. *Tertia ratio ab exemplo et Patrum auctoritate.* — Tertio argumentor, nam Adam peccando fuit quasi primum exemplar hominum qui illum peccando imitantur; sed Adam peccando non solam gratiam, sed etiam fidem amisit; ergo idem faciunt cæteri homines quando peccant. Consequentia patet ex majori propositione et ex paritate rationis. Minor autem est communis Patrum sententia. Dicit enim Augustinus, lib. 14 de Civit., cap. 17, Adam peccando expertum esse *quid infidelitas et inobedientia nocerent.* Et lib. 1 contra Julian., cap. 3, ex Olympio, Episcopo Hispano, refert, quod si in Adamo *fides incorrupta mansisset, ac vestigia defixa tenuisset, nunquam, mortifera transgressione sua vitium in germine sparsisset.* Augustino consentire videtur Ambrosius, epist. 33 ad Marcellinam, alias lib. 2, epist. 14, dicens de Adam : *Agnoscis te esse nudum, bonæ indumenta fidei perdidisti.* Et lib. 7 in Luc, ad cap. 20, dicit fuisse *exutum fidei vestimento.* Clarius vero Prosper ad 5 object. Vincent. : *Quibus malis* (ait) *tunc se homo induit, quando illum fide obedientiaque privatum diabolus in suas promissiones a lege Dei traduxit.* Et ad dub. 3 Genuens., sententiam auget, dicens : *Quid est, quod* (aiunt) *humanæ naturæ per peccatum* (Adæ) *solam fidem non esse præreptam, quam nisi primam amisisset* (Adam) *cæteris bonis non careret.* Ubi duo valde notanda significat : unum est, quod si Adam non amisisset fidem, nec posteritati illam abstulisset; aliud est, quod si fidem non amisisset, non perdidisset alia bona, et consequenter non peccasset, significans non potuisse peccare sine infidelitate, quod non habet majorem rationem in Adamo quam in nobis. Et idem repetit contr. Collator., cap. 19. Ac tandem Tertullianus, lib. 2 contra Marcion., cap. 2, Adamum *hæreticum*, et peccatum ejus *hæresim* appellare non dubitavit.

5. *Assertio prima, de fide certa.* — *Primum fundamentum primæ partis assertionis.* — Nihilominus dicendum primo est fidem sine charitate permanere posse, ac proinde non omne peccatum mortale, quod charitatem expellit, excludere fidem. Assertio est de fide, nam imprimis in Scriptura sacra invenitur expressa quoad priorem partem. Probatur Jacob. 2: *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat, nunquid poterit fides salvare illum?* Idem autem est fidem esse sine operibus, quod esse sine charitate, quia qui charitatem habet, implet legem, et ita non est sine operibus. Solent autem hæretici dicere non loqui Jacobum de vera fide. At certe fides non vera non est fides, unde potius dicturus fuisset Jacobus : Si quis dicat fidem se habere sine operibus, mentitur, quia illa non est vera fides. Non autem hoc dicit, sed supponendo potius esse veram fidem, subjungit : *Nunquid poterit fides salvare illum?* Et de una et eadem fide loquitur, cum dicit, *sine operibus fidem mortuam esse,* et *cum operibus justificare,* seu ex operibus consummari, sicut statim dicit de fide Abrahæ. Atque ita intellexit hunc locum Hieronymus, lib. 2 in Epistol. ad Galat., in fine, dicens : *Sicut, teste Jacobo, fides sine operibus mortua est, ita opera sine fide mortua sunt.* Probatur præterea ex illo 1 Cor. 13 : *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Quem locum, præter expositores ibi, ita intellexerunt Irenæus, libr. 4 contra hæres., cap. 25, et Chrysostomus, homil. de Zelo et livore. Neque enim Apostolus hoc dixit quasi per exaggerationem ex hypothesi impossibili, sed alludit plane ad verba Christi Matth. 7 : *Multi dicent mihi in illa die : Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et dæmonia ejecimus, et virtutes multas fecimus, et tunc confitebor illis quia nunquam novi vos.* Quia, scilicet, sine charitate fidem habebant, etiam quæ ad miracula facienda sufficeret. Sive enim fides miraculorum et catholica sit eadem, sive diversa, de quo sunt opiniones, certum tamen est non posse esse fidem miraculorum sine fide vera et catholica omnipotentiæ et veritatis Dei; si ergo fides miraculorum seu signorum potest esse sine charitate, multo certe magis fides credendi omnia revelata.

6. *Secundum fundamentum ex aliis Scripturæ testimoniis.* — Deinde hoc confirmant

verba Christi ibidem Matth. 7 : *Non omnis qui dicit mihi : Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei.* Perinde enim est ac si diceret : Non omnis qui me invocat, laudat, et credit, salvabitur, sed, qui servat mandata, et amat, ut Hieronymus exponit; et optime Chrysostomus, homil. 25, dicit Christum illis verbis conscientias Pharisæorum verberasse, quia in dogmatibus solis religionem ponebant, et de sancta conversatione nihil curabant. Et infra circa illa verba : *Multi dicent mihi in illa die: Non modo ille* (ait) *qui habet fidem, conversatione neglecta, regnum non poterit introire cœlorum, sed et ille qui una cum fide multa splenduit claritate signorum, nec tamen aliquid in vita boni operis exercuit, a cœlestibus similiter januis repelletur.* Et eodem modo exponunt ibi Theophylactus, et Euthymius, et Augustinus, libro 50 Homiliar., in 50, cap. 4, alias 10, et lib. de Salutarib. document., cap. 38, et Cyrillus, lib. 10 in Joan., cap. 18, ubi id etiam colligit ex verbis Joan. 15 : *Si manseritis in me*, utique per fidem, *et verba mea in vobis manserint,* scilicet per obedientiam et charitatem, *quodcumque volueritis petetis, et fiet vobis.* Notat enim poni a Christo illas duas conditiones, quia prior potest esse sine posteriori, non tamen sufficit. Est etiam apertum testimonium Joan. 12 de quibus Judæorum Principibus simul dicitur : *Crediderunt in eum, sed non confitebantur, dilexerunt enim magis gloriam hominum quam gloriam Dei.* Illi ergo fidem jam conceperant in Christum, ut expresse ibi affirmatur, sicut de aliis dicitur quod non credebant, et tamen propter humanum timorem non confitebantur, et ita nondum diligebant, ut recte observavit Augustinus, tractat. 53 et 54 in Joan., et optime Toletan. et Maldonat. ibi contra novos hæreticos notarunt. Ponderare item possumus ad eamdem veritatem confirmandam illud Joannis 1 : *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri*, cum Chrysostomo ibi homil. 9, in fine, considerante non dixisse Joannem : Fecit eos filios Dei fieri, sed : *Dedit eis potestatem fieri,* quia non satis est recipere Deum per fidem, ut quis fiat filius Dei, sed necessaria est libera voluntas et dispositio cum gratia Dei, neque satis est se per baptismum factum esse filium Dei, nam potest quis non perseverare in filiatione divina, etiam si credere non desistat.

7. *Tertium fundamentum ex Patribus.* — Tertio, probari potest ex Patribus, qui summo consensu veritatem hanc docent vel explicando dicta Scripturæ testimonia, vel tractando parabolas Christi, in quibus aperte significatur esse intra Ecclesiam bonos et malos, ut in parabola de decem Virginibus notat Gregorius, homil. 12 in Evang., et Chrysostom., homil. 79 in Matth. Et in parabola de sagena missa in mare, et ex omni genere piscium congregante, Matth. 13, et similibus, ut late exponit Augustinus, libr. Quæstion. in Matth., quæst. 1, ubi assignat discrimen inter hæreticos et malos Christianos, quod illi carent fide, isti credentes male vivunt. Item in Concionibus ad populum fidelem, frequenter Christianos de peccatis et malis operibus reprehendunt, non vero de infidelitate, sed potius ex eo quod illam otiosam habent. Quod et Christus Dominus in ultimi judicii sententia dixit se esse facturum, Matth. 25, et notat Augustinus, libr. de Fide et operibus, cap. 15, qui liber totus plenus est testimoniis hanc veritatem confirmantibus. Quam etiam docuit idem Augustinus, lib. 4 de Baptismo, cap. 18, et libr. 15 de Trinit., cap. 18, dicens : *Fides sine charitate potest quidem esse, sed non prodesse.* Ambrosius etiam, libr. 7 in Luc., in fine cap. 14, circa parabolam de vocatis ad nuptias, et illum qui ingressus est sine veste nuptiali : *Fides* (inquit) *quæritur* (utique in eo qui ingressurus est ad nuptias), *neque hoc tamen plenum est, ut aliquis vocatus adveniat, nisi vestem habeat nuptialem, hoc est fidem habeat et charitatem.* Ubi clare supponit fidem esse posse sine charitate, sed non sufficere. Idem optime ad Hebr. 4 et 10, et melius serm. 22, qui est in Septuagesima : *Sicut non omnes qui in stadio currunt, accipiunt bravium, sed ille qui prius currendo pervenit, ita non omnes qui habent fidem salvantur, sed illi tantum qui in bono quod inchoaverant opere perseverant ;* et infra : *Sicut nullus desperare debet, in quacumque ætate sit, si ad Dominum converti voluerit, ita nullus pro sola fide securus esse debet, sed potius pertimescere per hoc quod subditur: Multi sunt vocati, pauci vero electi.* Et similia passim in Patribus reperiuntur.

8. *Quartum fundamentum ex definitione Tridentini. — Fides vera dupliciter dici potest.* — Quarto, definita est hæc veritas in Concilio Tridentino sess. 6, cap. 15, et canon. 28, qui sic habet : *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum qui fidem sine cha-*

ritate habet non esse Christianum, anathema sit. Circa quæ verba, notanda illa sunt quibus dicitur fidem esse veram, licet non sit viva, hæc enim calumniantur hæretici, tanquam inter se repugnantia; nam homo mortuus non est verus homo. Unde eadem ratione concludent, eum qui fidem mortuam habet, esse tantum Christianum mortuum, ac proinde non esse verum Christianum. Sciendum est autem dupliciter dici fidem veram. uno modo, ex conformitate ad objectum, in qua veritas cognitionis consistit, et sic facile intelligitur posse fidem esse veram, etiamsi viva non sit, quia assensus fidei conformis est rei per eum creditæ; nam ita creditur, sicut se habet in re; et nihilominus potest non moveri ad opus per charitatem, in quo ejus vita consistit. Alio modo dicitur fides vera quoad substantiam et rationem assentiendi, quæ veritas a priori distincta est, nam fides dæmonum est vera priori modo, et fides hæretici, circa aliquem articulum in quo non errat, potest eodem priori modo esse vera, et tamen neutra est vera posteriori modo, quia non est ex motivo divinæ revelationis ac testimonii, sed in dæmonibus est coacta ex evidentia signorum, et in hæretico est tantum ex quadam opinione humana. At vero in peccatore fideli est fides vera, etiam hoc secundo modo; nam omnia integre credit, quæ Deus dicit, tanquam omnino certa et infallibilia, et in hoc consistit veritas substantialis (ut ita dicam) fidei. Et in hoc sensu locutum est Concilium de vera fide; definit enim manere sine charitate veram fidem, id est, infusam et supernaturalem, et ex parte sua inchoantem veram justitiam apud Deum, si alia necessaria accedant. Unde facile intelligitur non repugnare fidem sic veram esse mortuam, quia vita illa quam illi charitas præbet, non est de substantia ejus, sed illam perficit et quasi movet. Unde non recte comparatur cum homine, de cujus substantia est vita; sed posset cum cadavere comparari, quod, licet corpus mortuum dicatur, nihilominus est verum corpus, quia non deest illi forma conferens corporis veritatem, sed tantum illa quæ est principium motus et sensus, quam perfectionem addit vita seu anima vero corpori. Et adhuc est in exemplo dissimilitudo, quia vita corporis est vera et substantialis, de fide autem dicitur per metaphoram, et ideo respectu veræ fidei est accidentalis; sicut vera aqua dicitur per metaphoram viva, dum est saliens et fluens, mortua vero cum in palude quiescit. Et per similem metaphoram dici potest mortuus Christianus qui per fidem non bene operatur, et nihilominus est verus Christianus, qui veram fidem cum baptismo retinet.

9. *Ultimum fundamentum, ex ratione. — Evasio.* — Ultimo, ex his facile est veritatem hanc ratione confirmare. Nam si fides nunquam manet sine charitate, vel hoc est ex ipsa rei natura, vel quia Deus ita voluit et statuit non conservare fidem sine charitate. At neutrum dici potest; ergo. Minor quoad posteriorem partem evidens est ex dictis, eritque evidentior, si priorem etiam partem probaverimus. Quia de tali voluntate vel ordinatione divina constare nobis non potest, nisi per ejus revelationem aut testimonium; at vero non solum id nullo Dei testimonio constat, verum etiam neque humano fide digno; imo etiam oppositum evidenter ostensum est testimoniis adductis; nam cum ostendant de facto manere fidem sine charitate, convincunt non disposuisse contrarium per absolutam providentiam et voluntatem suam, cum hæc non possit non impleri. Probatur ergo prior pars, nimirum, etiam attenta talium formarum seu habituum natura, fidem facile posse sine charitate manere, quamvis charitas sine fide esse non possit. Quia fides est virtus intellectualis prior charitate, et fundamentum ejus, et ideo sine fide charitas esse non potest, quia sine fundamento manere non potest, quod superædificatum est. Et ideo hic etiam locum habet illud: *Sine fide impossibile est placere Deo.* At vero e contrario fides sine charitate manere potest, sicut fundamentum manere solet, destructo ædificio; et ordinarie loquendo prius esse potest sine posteriori, quando est simpliciter prius, et non habet aliquam reciprocam dependentiam a posteriori; ita vero se habet fides ad charitatem. Dices primo: licet fides sit intellectualis virtus, nihilominus pendet a voluntate, et ex ea parte posse ita pendere a charitate, ut sine illa esse non possit.

10. *Impugnatur. — Instantia. — Confirmatur.* — Sed contra, quia fides pendet quidem a libera voluntate credendi, non tamen pendet ab amore Dei super omnia, et ideo, licet pendeat a voluntate, non sequitur pendere etiam a charitate; imo hinc potest retorqueri argumentum, quia ad fidem ex parte voluntatis sufficit volitio credendi; sed actus voluntatis credendi potest esse sine amore charitatis, sicut actus voluntatis orandi, vel offerendi sacrificium, vel aliter colendi Deum.

potest esse sine amore Dei super omnia; ergo et actus credendi potest esse sine actu diligendi, ac consequenter sine charitate. Instabis, quia, licet hoc fortasse locum habeat in actibus, non tamen in habitibus, quia, licet credendi propositum actuale possit esse sine amore, nihilominus habitus infusus, qui est principium proprium et connaturale illius propositi seu volitionis, non potest esse sine gratia et charitate habituali, quia omnes virtutes voluntati infusæ deperduntur, perdita gratia, ut dictum est; ergo consequenter etiam perditur virtus fidei, quæ est in intellectu. Et potest objectio confirmari, quia, licet actus credendi præcedere possit actum amoris in prima hominis conversione ab infidelitate ad fidem, nihilominus habitus fidei non præcedit habitum gratiæ, sed simul tempore et posterius ordine naturæ cum illa infunditur; ergo etiam cum amittitur gratia, amittetur consequenter habitus fidei, etiamsi postea possit peccator actus fidei ante actus charitatis aut pœnitentiæ exercere.

11. *Diluitur instantia.—Ad confirmationem illius.* — Respondemus ad instantiam, de illo habitu voluntatis, a quo pia affectio credendi manat, nihil esse de fide definitum, et ideo ex re dubia non posse argumentum sumi contra certum dogma fidei. Dico tamen, consequenter loquendo ad alia principia fidei, probabilius esse dari proprium et specialem habitum voluntatis, a quo voluntas illa credendi connaturaliter elicitur. Unde etiam probabilius est, illum habitum non amitti, amissa gratia, sed in peccatore manere, quia est quasi pars fidei, et cum illa constituit unam integram virtutem credendi modo libero et humano, sicut actus credendi humanus actum simul intellectus et voluntatis complectitur. Ergo cum certum sit fidem non amitti, tam de habitu voluntatis quam intellectus accipiendum est, quia sub toto includuntur partes, et quia merito id intelligitur de fide, prout est adæquatum principium actus credendi, qui est actus liber, et ideo actum etiam voluntatis includit. Et ad objectionem dicimus, in superiori capite solum fuisse nos locutos de virtutibus moralibus, et fidem excepisse, sub qua etiam habitus piæ affectionis comprehenditur. Qui vero opinatus fuerit affectum credendi, vel esse ab ipsa charitate elicitum, vel ab aliqua virtute morali quæ cum gratia perditur, dicat, licet fides non amittatur per peccatum, infirmari tamen aliquo modo ex parte affectus credentis, et ideo per peccatum amitti habitum voluntatis, qui est principium piæ affectionis, licet substantia fidei habitualis, quæ est in intellectu, non amittatur. Ad confirmationem item nos probabilius credimus, etiam in initio et infusione, quando habitus fidei non infunditur per sacramentum, posse solum habitum fidei sine gratia infundi, ut supra docui. Qui vero contrarium senserit, respondeat difficilius auferri quod semel datum est, quam negetur seu non detur quod antea non erat datum, nec debebatur; vel, quod perinde est, facilius rem conservari quam produci, et in naturalibus etiam sæpe contingere, ut forma non infundatur sine aliqua conditione vel dispositione, sine qua postea conservatur.

12. *Instant hæretici denuo.* — Sed contra hæc omnia replicant hæretici, quia, licet fides natura sua sit prior charitate, est principium et radix, et necessario illam secum affert. Quia sicut impossibile est (ait Calvinus) separari Spiritum Sanctum a Christo, licet Christus sit principium ejus, ita impossibile est separari charitatem a fide, quia per illam proponitur Christus ut medicus et salvator dans salutem omni credenti, et per eamdem fidem cognoscit homo infirmitatem suam et necessitatem, et ideo, si credit, impossibile est quin amet. At hæc objectio vel potius evasio frivola est, quia si sermo sit de habitibus, fidei habitus nullam habet realem influentiam vel efficientiam in habitum charitatis, neque iste manat ex illo, tanquam ramus ex radice, vel ut passio ex essentia. Nullo enim fundamento verisimili hoc fingi potest, præsertim cum ex Paulo sciamus charitatem esse perfectiorem fide, et manere ablata fide per claram visionem. Si vero sit sermo de actibus, sic quidem actus fidei excitat actum amoris, proponendo excellentiam objecti, et præstantiam, utilitatem, imo et necessitatem talis amoris. Nihilominus tamen addimus in primis non semper fidem exercere hos actus practico modo, ut necessarium est ad movendam voluntatem. Nam fides per se est virtus speculativa, et in contemplatione et assensione veritatis actum suum consummat. Unde etiam Augustinus definivit, credere esse cum assensione cogitare; et ita potest peccator veros actus fidei exercere sistendo in judicio veritatis sine ordine ad affectum voluntatis, ac proinde sine exercitio charitatis. Deinde addimus, etiam cum per fidem peccator practice cogitat de rebus fidei, ut de amabilitate Dei et Christi, de divitiis redemptionis ejus, de obligatione ac necessitate amandi illum, et similibus, talem

fidei actum non inferre necessitatem voluntati ad amandum, sed pro sua libertate posse non amare, sed a passione vel tepiditate vinci, et ita ex influxu, quem fides potest habere in amorem, nullo modo sequi inseparabilitatem fidei ab amore. Quia vero hæretici potius de fiducia, id est, spe, quam de fide loquuntur, de illa statim verbum unum post probationem alterius partis assertionis adjiciemus.

13. *Secunda assertionis pars ex dictis infertur. — Sola infidelitas fidem destruit.* — Ex priori igitur parte assertionis, quod fides possit manere, perdita charitate, sic demonstrata, evidenter colligitur altera pars, nimirum non amitti fidem per omnia et singula peccata mortalia, prout in terminis definivit Concilium citato loco. Probatur illatio, quia ostensum est gratiam et charitatem semel habitam non amitti, nisi per peccatum mortale, et e converso per omne peccatum mortale amitti; ergo ut fides possit manere sine charitate, necesse est ut per aliquod peccatum possit amitti charitas, per quod fides non amittatur; ergo non amittitur fides per omne peccatum mortale, alias, quoties amitteretur charitas, amitteretur fides, et sic nunquam posset sine illa manere, et consequenter neque esse. Nam si in conservatione semper essent necessario conjunctæ, multo magis in infusione, ut est per se notum, et omnes concedunt. Unde ulterius infertur per nullum peccatum, quod non sit infidelitas, amitti fidem cum charitate. Probatur, quia, seclusa infidelitate, quoad hoc eadem est ratio de cæteris peccatis mortalibus. Quia nullum eorum habet specialem oppositionem cum fide, et omnia habent aversionem a Deo ejusdem rationis essentialis, per quam opponuntur charitati, et quod in eis malitia illa possit esse inæqualis quoad gravitatem, nihil id refert ad expellendam fidem. Quapropter non potest hoc magis attribui homicidio quam adulterio, nec sacrilegio magis quam odio Dei, vel e contrario, si præcise sistatur in tali specie culpæ vel aversionis.

14. *Confirmatur primo ab experimento, — Secundo, a communi Ecclesiæ sensu.* — Denique potest hæc pars et ipsa experientia, et communi totius Ecclesiæ sensu, et loquendi modo confirmari. Nam experimento videmus Christianos perditissimos in moribus, homicidas, latrones publicos, imo blasphemos et sacrilegos esse in fide catholica firmissimos, et omnem hæresim, ac falsam sectam abhorrere. Et licet verum sit per hujusmodi experientiam non satis probari habitum infusum, tamen supposita alias vera et certa doctrina de infusione habituum ad talem modum operandi, cum ille modus credendi in hujusmodi hominibus sit tam firmus et frequens, et universalis ad omnia dogmata fidei, et cum perfecta subjectione ad Ecclesiam catholicam, satis ostendit permanentiam ejusdem habitus, ultra altiorem certitudinem ejusdem veritatis per doctrinam fidei. Communis etiam Ecclesiæ sensus hoc satis demonstrat, nam si Christiani per hujusmodi peccata fidem amitterent, infideles fierent, nam infidelis est qui fide caret; quis autem Christianorum hujusmodi peccatores unquam inter infideles computavit? Item alias isti omnes extra Ecclesiam fierent, quia Ecclesia solum ex fidelibus constat; hoc autem etiam est contra communem Ecclesiæ consensum, nam omnes agnoscunt in Ecclesia esse justos et peccatores, sicut etiam Christus Dominus in suis parabolis sæpe significavit, ut supra tetigi. Et Patres omnes ubique distinguunt fideles male viventes ab infidelibus et hæreticis, tanquam notissimum et constantissimum supponentes, non amitti fidem per ea peccata, etiam mortalia, quæ ipsi fidei specialiter contraria non sunt. An vero per infidelitatem amittatur, et quando vel quomodo, in capitibus sequentibus explicabimus.

15. *Assertio de virtute spei.* — Atque ex his ulterius addimus spem non amitti semper amissa gratia, nec per omnia peccata quæ gratiam expellunt. De hac assertione non invenio tam expressam definitionem, sicut de fide, nec tam aperta Scripturæ testimonia; nihilominus tamen judico assertionem esse omnino certam. Nam communiter Theologi eamdem rationem esse putant de spe quæ est de fide, et de utraque æqualiter docent posse esse informem, ut patet ex D. Thoma 1. 2, quæst. 65, art. 4, et in 3, d. 26, quæst. 2, art. 3, quæst. 2, et quæst. 2 de Verit., seu unic. de Charit., art. 6, ad 10, et quæst. 4, quæ est de spe, art. 3, et in 4, d. 14, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, ad 2, ait in justificatione peccatoris non oportere fidem aut spem superaddi, quia in peccatore manent, idemque docent cæteri scholastici qui punctum attingunt, ut Alens. late 3 part., quæst. 65; Albert. in 3, d. 26, art. 5, ubi etiam Durandus, quæst. 2, n. 8, et latius Bonaventura, art. 1, quæst. 4, dicens absque dubio spem posse esse informem. At vero Richardus in 3, d. 23, art. 5,

quæst. 2, ad 1, magis dubie loquitur, nam, in prima responsione, inter spem et fidem differentiam aliquam constituere conatur; statim in secunda et meliori responsione illas æquiparat, in hoc quod possunt esse sine charitate. Idem supponit Scotus in 4, dist. 14, quæst. 1, § *Hic sunt tria*, ubi dicit per mortale peccatum unum tantum habitum infusum amitti, scilicet charitatis, quia ipse nec charitatem a gratia distinguit, nec præter virtutes Theologicas alios habitus per se infusos agnoscit. Denique tota schola Theologorum de fide et spe quoad hanc partem eodem modo loquuntur. Unde Medina 1. 2, quæst. 62, art. 4, dub. 1, de fide Catholica esse dicit fidem et spem non perdi per omne peccatum mortale. Sed, ut dixi, non invenitur tam expressa definitio de spe sicut de fide, et ideo censeo non esse tam immediate de fide, licet sit ita certa doctrina, ut contraria possit de errore notari. Quod etiam sensit Vazquez 1. 2, disp. 91, c. 4, et Valent., tom. 2, disp. 5, quæst. 7, punct. 2, § *Quarto*, etc., et tom. 3, disp. 2, quæst. 1, punct. 2, in fine.

16. *Firmatur assertio in Tridentino. — Ratio D. Thomæ a priori. — Altera ratio pro hac veritate.* — Potestque hæc veritas deduci ex doctrina Concilii Tridentini, sess. 6, c. 6, hoc modo, nam actus spei per se, et quoad substantiam suam, est prior actu dilectionis Dei ex charitate; ergo etiam habitus spei est per se independens ab habitu charitatis, ac proinde manebit, recedente charitate, si peccatum, per quod charitas amittitur, specialem repugnantiam cum spe non habeat. Antecedens sumitur ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 6, dicente peccatores disponi ad justitiam, quando fide supposita et divino timore concussi, *ad considerandam Dei misericordiam in spem eriguntur, fidentes Deum per Christum propitium sibi fore;* et inde postea ad Dei dilectionem excitantur, ut postea subjungit. Ergo vera fiducia et spes supernaturalis esse potest in peccatore, et juxta ordinarium cursum, et modum operandi hominum, etiam tempore justificationem præcedit, ut supra dictum est. Et ratio a priori est, quam D. Thomas in dictis locis tradit, quia motus spei non nititur in amore charitatis, sed in amore concupiscentiæ Dei, qui de se est independens ab amore benevolentiæ seu charitatis, et in homine regulariter præcedit; tum quia est magis proportionatus naturæ, et ideo facilius ad illum inducitur; tum quia naturale est homini ab imperfecto ad perfectum procedere. Jam ergo probatur prima consequentia, quia præcise comparando inter se habitus charitatis et spei, quasi ex natura rei, sic non magis pendet habitus ab habitu, quam actus ab actu; item quia prius per se non pendet a posteriori; inclinatio autem habitus spei de se est prior ordine generationis, et ita etiam est posterior ordine corruptionis, cum alia ratio specialis dependentiæ inter illos habitus non intercedat. Si vero consideretur ut radicatur in gratia, sic etiam non invenitur tanta connexio inter spem et gratiam, quanta inter gratiam et charitatem, quia spes ex natura sua est dispositio tantum remota ad gratiam, et ideo principium ejus de se potest præcedere habitum gratiæ ordine etiam temporis, dilectio vero charitatis est dispositio proxima, et ideo ex hac parte est magis connexa cum gratia. Item spes in aliquem non postulat per se amicitiam cum illo, et ideo potest manere spes in Deum sine amicitia Dei, ac proinde sine gratia et charitate; quod si hæc omnia considerentur in ordine ad divinam providentiam et ordinationem, sic invenitur fere æqualis ratio inter fidem et spem, quia peccatum mortale, generatim spectatum tantum secundum aversionem a Deo, sicut non opponitur specialiter fidei, ita neque spei, sed soli charitati; consideratum vero secundum demeriti gravitatem, de se dignum esse posset tam privatione fidei quam spei; ergo sicut, non obstante illo demerito, noluit Deus auferre fidem sine dispositione seu peccato illi specialiter repugnante, ita credendum est de spe disposuisse. Probatur consequentia, quia, sicut fides relinquitur pro statu viæ, quia est fundamentum justitiæ ad quam potest peccator redire, si velit, ita debuit manere spes, ut possit cum fiducia in Deum conversionem suam inchoare, quia impossibile est ad pœnitentiam converti, qui indulgentiam non speraverit. Et ideo Concilium Tridentinum, sess. 14, cap. 4, etiam de contritione imperfecta, quæ dicitur attritio, dixit debere esse cum spe veniæ, ut fructuosa sit. Hac ergo ratione noluit Deus hominem peccatorem spe privare propter solum peccatum mortale, quamdiu ipse speciali modo et actu contrario spem a se non abjiceret, ut postea dicemus.

17. *Objiciunt hæretici, primo.—Redarguuntur. — Alii deinde se opponunt. — Reprimuntur.* — Huic autem veritati non minus contradicunt hæretici quam priori dogmati de fide informi. Et contra illam specialiter procedit objectio Kemnitii supra proposita, scili-

cet, quia non potest cum proposito peccandi fiducia in Deum consistere. Quia qui confidit in Deo, ad illum confugit; qui autem peccat, ab illo refugit. Sed hoc nullius momenti est, tum quia non oportet ut qui actu peccat, actu confidat; satis enim est ut confidat habitu, et ita spem retineat; tum etiam quia potest quis peccare actu cum actuali spe veniæ, imo inde sumere facilitatem peccandi. Et tunc, licet una via recedat a Deo, ut ab amico, et ut ultimo fine, et Domino cui obedire tenetur, alia adhæret Deo ut omnipotenti, misericordi, et fideli promissori, qui motus non sunt contrarii, neque ulla ratione repugnantes. Repugnant deinde alii hæretici, quia cum dicunt per omne peccatum fidem amitti, per fidem non mentis assensum certum, sed fiduciam certissimam, et omnem formidinem de propria justitia et remissione vel non imputatione peccatorum excludentem intelligunt. Et, licet illam per omne peccatum amitti affirment, non id de omni peccato secundum suam propriam malitiam spectato intelligunt, sed de peccato facto cum formidine vel cogitatione, quod possit damnare Christianum hominem, vel eum apud Deum odibilem aut reum pœnæ reddere, non obstante Christi redemptione. Et hanc dicunt esse infidelitatem, vel potius diffidentiam, quæ fiduciam seu spem sanctificantem hominem excludit. In quo consequenter loquuntur, dum aiunt per peccatum, illo modo commissum, excludi fiduciam illam, quam ipsi sibi ad suam damnationem cogitarunt. Tamen illa fiducia commentitia est, et falsa, ac præsumptuosa, ut supra probatum est; nos autem de vera spe et fiducia in Deum loquimur, quæ ita ex parte fidei in Deum est certa, ut timorem et formidinem ex parte humanæ infirmitatis non excludat, et ideo manere potest in homine peccatore, qui, licet secundum præsentem statum se agnoscat dignum damnatione et odio, nihilominus sperat se cum divina gratia remissionem peccatorum et vitam æternam esse consecuturum.

18. *Objectio sumpta ex Scriptura et Patribus.* — Objici autem potest illud 1 Joan. 3: *Qui habet hanc spem, sanctificat se;* ergo eo ipso quod quis sperat sicut oportet, sanctificatur; ergo e contrario eo ipso quod peccat et conscientiam peccati habet, credens sibi imputari, desinit sperare sicut oportet, ac proinde spem amittit. Potestque hoc confirmari ex Augustino, in Præfat. ad Psalm. 31, dicente: *Charitas bene operantis dat ei spem bonæ conscientiæ, spem enim gerit bona conscientia. Quomodo mala conscientia tota in desperatione est, sic bona conscientia tota in spe.* Et difficilius idem Augustinus, in Enchirid., cap. 8, ait: *Jam de amore quid dicam, sine quo fides nihil prodest, spes vero sine amore esse non potest.* Unde etiam lib. de Doctrin. Christian., cap. 37: *Non potest* (ait) *quis diligere quod esse non credit: porro si et credit, et diligit bene agendo, et præceptis bonorum morum obtemperando, efficit ut etiam speret se ad id quod diligit esse venturum.* Et Ambrosius, lib. 8 in Luc., ad cap. 17, § 2, in fine: *Ex fide* (inquit) *charitas, ex charitate spes, et rursus in se sancto quodam circuitu refunduntur.*

19. *Solutio.* — Respondeo ad verba Joannis, intelligi posse de spe informi seu præcise sumpta, prout antecedit justificationem, ut dispositio ad illam; et sic non dicitur sanctificare formaliter, sed dispositive, nec dicitur sola sufficere ad sanctificationem, sed cum fide illam inchoare, et paulatim promovere ut perficiatur charitate. Et sic qui habet hanc spem, sanctificat se, quia per illam se excitat ad diligendum et convertendum se ad Deum sicut oportet. Deinde possunt verba Joannis intelligi de spe viva seu formata, quæ per charitatem operatur, sicut dixit Paulus, et qui sic sperat, dicitur sanctificare se, non solum in prima sanctificatione, sed etiam in secunda, et usque ad consecutionem gloriæ, quia spe præmii allicitur ad perseverandum et crescendum in sanctitate. Sic enim dixit Paulus, Rom 8: *Spe enim salvi facti sumus.* Sic ergo spes hæc viva et formata non potest esse sine charitate, quia illa fundatur; spes autem secundum substantiam suam sine charitate esse potest, quamvis ad salvandum sufficere non possit. Augustinus autem et Ambrosius de spe formata locuti sunt; hæc enim est quæ ex charitate vires et firmitatem habet, et ita exponuntur a D. Thoma in locis citatis. Quod vero Augustinus ait, malam conscientiam totam esse in desperatione, non ita est accipiendum, ac si ex mala conscientia statim sequatur desperatio, sed sensus est, malam conscientiam, quantum est ex se, non inducere spem, sed potius illam infirmare, seu ad desperationem inclinare. Vel etiam dici potest mala conscientia inducere desperationem, non absolute, et pro toto tempore futuro, sed secundum præsentem injustitiam, nam qui habet malam conscientiam, consequenter credit quod, secundum præsentem statum, si in illo moriatur, non salvabitur, et sic despe-

rat de salute secundum præsentem injustitiam; sperare autem potest et debet se posse cum divina gratia mutare conscientiam et salvari. Quia vero hæc spes, quæ in meritis futuris seu mutatione vitæ in futurum fundatur, periculosa est, et multo minus certa, ideo dicti Patres dicunt spem, utique vivam et perfectam, in bona conscientia fundatam esse debere.

20. *Augustinus sibi cohæret.* — Et sic dixit etiam Augustinus, l. 3 de Doctrin. Christian., c. 10 : *Spes sua unicuique est in conscientia propria.* Et l. 1, c. 40, tractans verba Pauli 1 ad Timoth. 1 : *Finis præcepti est charitas de corde puro, conscientia bona et fide non ficta,* dicit addidisse apostolum *conscientiam bonam,* propter spem, et subjungit : *Ille enim se ad id quod credit et diligit perventurum esse desperat, cui malæ conscientiæ scrupulus inest.* Quod intelligendum est cum illo addito : *secundum præsentem statum*, et ita illa desperatio non excludit spem, sed potius per timorem excitat peccatorem, ut suæ spei majorem securitatem et certitudinem procuret. Atque eodem modo potest de spe viva, sed secundum præsentem justitiam intelligi, quod Augustinus dicit, spem sine amore esse non posse. Existimo vero illam sententiam dictam esse de spe absolute, et quoad substantiam ejus, non tamen esse restringendam ad amorem charitatis, sed absolute de amore esse accipiendam. Differentiam enim constituit Augustinus, eo loco, inter fidem et spem, quod fides esse potest de re quæ nullo modo diligitur, sed potius odio habetur, ut de pœnis inferni; spes autem solum est de bono quod diligitur, quia nemo desiderat, et consequenter non sperat quod non diligit. Non est autem necesse ad spem, etiam infusam et Christianam, ut bonum speratum ex charitate ametur; satis enim est quod amore concupiscentiæ diligatur. Imo, ut recte D. Thomas citatis locis exposuit, hic amor per se et quasi ex natura spei antecedit, et alter ex perfectione charitatis moventis et dirigentis illi adjungitur, et ideo sine hac perfectione esse potest spes, licet sine aliquo amore esse non possit.

21. *Satisfit hæreticorum prætextui initio proposito. — Expenduntur loca ex Joann. 4.* — Superest ut argumentis in principio positis respondeamus. Primum sumebatur ex verbis Joannis, dicentis, qui non diligit, non nosse Deum. Sed est facilis responsio, si ratio subjuncta consideretur : *Quoniam Deus charitas est ;* non est ergo sensus, non credere Deo, qui illum non diligit, hoc enim neque per se consequens est, neque illa ratione ullo modo probatur. Est ergo sensus : Qui non diligit, non considerat qualis sit Deus, ut illum imitetur ; est enim Deus ipsamet charitas, qua se et nos diligit, et ideo qui attente et practice Deum diligentem, vel potius dilectionem ipsam considerat, et ipse utique diligit. In aliis autem verbis : *Quisquis confessus fuerit quoniam Jesus est Filius Dei*, etc., verbum *confessus fuerit*, potest ita accipi ut non tantum nudam fidem, sed liberam Christi confessionem significet, quæ sine divina gratia inhabitante ordinarie non fit, et ita recte exponetur de confessione ex fide viva facta. Atque ita videtur intellexisse verba illa Cyrillus, libr. ad Regin., dicens : *Si quis confessus fuerit ipsum, habet manentem in se Deum, erit autem et ipse in Deo. Memor enim erit ejus, habebiturque proprius, et quasi particeps ejus.* Clarius Augustinus, tract. 8, ibi : *Qui confessus fuerit non verbo, sed facto, non lingua, sed vita.* Quod si de quacumque fide accipiatur, cum proportione erit intelligendum, nam qui Christum confitentur per solam fidem informem, habent aliquo modo in se Spiritum Sanctum moventem et auxiliantem, et ipsi manent in Deo, sicut organum est in manu artificis. Qui autem per fidem vivam illum confitentur, habent (ut Paulus optat ad Ephes., 3) Christum habitantem per fidem in cordibus suis, fiuntque simul in charitate radicati et fundati, et per spiritum corroborati ut Christum libere valeant confiteri.

22. *Ambrosius explicatur.* — Atque eodem modo exponi debent alia verba ejusdem Joannis in eodem capite : *Omnis spiritus qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est.* Possunt enim intelligi de fide simpliciter secundum substantiam ejus, sive formata sit, sive informis, et cum proportione accipiendum erit verbum illud *ex Deo est :* nam etiam de peccatore confitente illum fidei articulum, vere dicitur ex Deo esse, utique quoad spiritum fidei, ex quo loquitur, et quoad revelationem divinam, ex qua loquitur. Et hic videtur sensus maxime litteralis. Docet enim ibi Joannes oportere discernere spiritus falsorum et verorum prophetarum, et signum præbet, quia : *Qui confitetur Jesum Christum*, etc., *ex Deo est; qui vero solvit Jesum, ex Deo non est.* Ubi etiam ponderari potest non tam de hominibus loqui quam de spiritibus moventibus homines; spiritus au-

tem Dei movet ad credendum et confitendum veram fidem, imo interdum etiam ad prophetandum, non tantum justos, sed etiam peccatores. Si autem verba illa de fide seu confessione formata intelligantur, sic potest etiam illud, *ex Deo est*, exponi, quod sit ex Deo natus secundum adoptivam filiationem. Melius autem accommodatur hæc expositio ad verba cap. 5, quamvis possint etiam exponi de fide, non excludendo cætera, seu de fide, quantum est ex parte illius. Qui enim credit Jesum esse Christum, optime credit, ut ex Deo nascatur, si velit. Ambrosius autem, loco citato, de fide formata illa intelligit, et de eadem intelligenda sunt cætera quæ ibi dicit, et illationes quas facit.

23. *Divus Gregorius exponitur. — Sensus Pauli et Joannis quos allegat Gregorius. — Locus Joannis, et sensus.* — Ad Gregorium respondemus, appellare veram fidem, illam quæ non tantum veritatem essentiæ ac substantiæ fidei habet, sed etiam perfectionem et constantiam, tam in loquendo quam in operando. Loquitur enim pro concione ad populum, et ita communi et vulgari modo loquitur, illum esse verum Christianum, qui legem Christi observat. Indicat etiam Gregorius se loqui de vera fide seu vero Christiano, non tantum in assentiendo et credendo, sed etiam in promittendo, et ideo adjungit in baptismo fieri promissionem servandi in operibus fidem, et a veritate hujus promissionis deficere, qui verbis credit et moribus contradicit. Unde ait : *Tunc veraciter fideles sumus, si quod verbis promittimus, operibus complemus*, etc. Ex testimoniis vero Scripturæ quæ Gregorius adducit, primum solum per quamdam accommodationem vel extensionem videtur inductum. Nam Paulus, ad Tit. 1, de infidelibus loquitur, et præsertim de Judæis vel judaizantibus apostatis, cum dicit : *Confitentur se nosse Deum, factis autem negant*, ut ex contextu constat, et notat Augustinus, serm. 31 de Verb. Apost., c. 6. Unde per facta non videtur intelligere quoslibet pravos mores, sed superstitiones fidei contrarias, ut observare legalia et similia. Et nihilominus idem Augustinus, tract. 6 in epist. Joan., extendit illa verba Pauli ad omnes hæreticos et schismaticos, imo ad omnes peccatores; hanc enim generalem profert sententiam : *Quisquis non habet charitatem, negat Christum in carne venisse*, utique factis, ut late exponit; intelligit autem de negatione, ut ita dicam, practica, non de negatione quoad fidei veritatem. Alterum vero testimonium Joannis recte de mendacio opposito veritati promissionis in baptismo factæ, vel mendacio practico contra fidei constantiam et doctrinam communiter intelligitur. Unde etiam cum Joannes dicit : *Qui dicit se nosse Deum*, etc., optime intelligitur non de nuda fidei cognitione, sed de familiari et amicabili notitia Dei, de qua falso præsumit, qui mandata ejus non custodit, ut ibi exponit Beda.

24. *Ostenditur mens divi Hieronymi.* — Tandem ad Hieronymum respondeo, cum dicit, *cum dilectio procul abfuerit, fidem abscedere*, non significare necessariam, et, ut ita dicam, formalem illationem, sed morale periculum quod Paulus indicavit, dicens de bona conscientia : *Quam quidam repellentes, circa fidem naufragaverunt*, 1 Timoth. 1. Quod quidem periculum maximum est, quando conscientia bona prorsus corrumpitur et contemnitur, quod per verbum *repellentes* Paulus indicavit, et idem videtur significasse Hieronymus dicens : *Cum dilectio procul abfuerit;* et ideo, Isai. 26, exponendo verba illa : *Murus et antemurale*, murum esse dicit bonorum operum, antemurale rectæ fidei : *Quia non sufficit* (inquit) *murum habere fidei, nisi ipsa fides bonis operibus confirmetur*. Supponit ergo esse posse fidem sine bonis operibus, indigere tamen illis ut firmior et securior sit.

25. *Diluitur prima ratio. — Solvitur secunda ratio.* — Rationes brevius expediri possunt. Ad primam negatur æquiparatio, nam fides secundum substantiam suam non comparatur ad gratiam, tantum ut potentia ad essentiam, sed maxime ut fundamentum ejus, et ideo per se potest manere sine gratia, licet, postquam per gratiam et charitatem formatur, ad illas etiam comparetur, ut facultas quæ suum etiam influxum a gratia recipit, et per charitatem moveatur, et in suum finem dirigatur. Unde amissa gratia et charitate, amittit quidem fides hanc perfectionem quam ab illis habet, non tamen amittit suum esse simpliciter, quia neque ab eis illud recipit, neque in illo ab ipsis pendet. Idemque est cum proportione dicendum de spe, quia, licet non sit tam proprium ac necessarium fundamentum gratiæ, nihilominus est veluti dispositio quædam prævia, et valde conjuncta cum fide, et ideo cum illa manet, etiamsi gratia amittatur. Nam etiam in formis naturalibus illæ proprietates quæ disponunt ad formam, licet, adveniente forma, sint facultates ejus, quas ipsa fovet et per quas ipsa

operatur, nihilominus recedente forma, non statim recedunt, sed manent, donec aliter expellantur. Ad hunc ergo modum de fide et spe respectu gratiæ cogitandum est. Secunda ratio sumebatur ex gravitate demeriti omnis peccati mortalis, in qua fatemur peccatum mortale de se dignum esse privatione omnium spiritualium donorum, etiam habituum fidei et spei. Unde si homo in peccato moriatur, illis habitibus in pœnam suorum peccatorum privabitur. Nihilominus tamen non statim ac homo committit quodlibet peccatum mortale, Deus talem in eo pœnam exequitur, nisi peccatum sit tale ut speciali modo illis habitibus repugnet, quia pro statu viæ non exequitur Deus in peccatore omnem spiritualem pœnam, statim ac illam meretur, alias privaret illum omni auxilio sufficiente ad salutem, et omni principio bene operandi, quia omnium est indignus. Hoc autem non facit Deus, quia non est consentaneum statui viæ, quem Deus ad pœnitentiam agendam et salutem consequendam ex parte sua concedit. Propter similem ergo rationem non privat peccatorem fide et spe, quia sunt quasi principia et fundamenta reversionis ad Deum.

26. *Respondetur ad tertiam rationem et ad Patrum loca.* — Tertium argumentum in dubio exemplo fundatum est. Unde duo breviter dico : unum est, valde incertum mihi esse, utrum Adam peccando fidem amiserit, quia, licet alioqui Patres id significent, nullo testimonio vel ratione sufficienter probatur; eo vel maxime quod ex Patribus qui referuntur, solus Prosper clare loqui videtur. Nam Augustinus, dicens Adamum expertum esse *quid infidelitas noceret*, recte potest intelligi de infidelitate morali, quæ in servo non obediente Domino invenitur, vel de practico abusu fidei, quomodo ipse, in aliis locis allegatis, dicit peccatorem factis negare quod ore confitetur. Unde quod Olympius dicit, fidem fuisse corruptam in Adamo, non est necesse intelligi de corruptione quoad dogmata, sed quoad mores; hic enim est communis loquendi modus. Similiter Ambrosius indumenta fidei vocare potuit gratiam et charitatem, et hæc dicere fuisse amissa. Imo etiam Tertullianus, qui verbis magis excedere videtur, plane metaphorice se loqui declarat; vocat enim peccatum Adæ hæresim, quia *per electionem suæ potius quam divinæ sententiæ illud amisit;* in qua ratione satis ostendit se tantum vocabulo ludere, secundum etymologiam ejus. Unde statim adjungit : *Nisi quod Adam nunquam figulo dixit : Non prudenter definxisti me.* Et cum infra illum vocat rudem hæreticum, addit : *Non obaudiit, non tamen blasphemavit creatorem, nec reprehendit auctorem, quem a primordio sui bonum et optimum invenerat.* Solus ergo Prosper videtur difficilem habere expositionem, præsertim in secundo loco. Ego vero existimo potuisse Adam peccare sine amissione fidei, per practicum tantum defectum vel inconsiderationem, et similiter censeo, etiamsi ipse non perderet fidem, potuisse totam suam posteritatem fide privare, quia tota justitia, etiam ipsa fides, non fuit promissa posteritati, nisi cum dependentia ab obedientia, non a fide Adæ, sed de hoc alias. Nunc quod ad rem spectat, si Adam perdidit fidem, non fuit propter peccatum superbiæ, gulæ et inobedientiæ, sed quia aliquem errorem in mente habuit, discredendo, vel credendo, contra verba Dei, non esse moriturum, etiamsi de arbore comederet, vel quid simile. An vero ita erravit in tractatu de statu innocentiæ examinabimus.

CAPUT VI.

UTRUM FIDES ET SPES SEMEL HABITÆ AMITTI POSSINT ?

1. *Error Calvini. — Ex uno in alium errorem incidit Calvinus.* — Cum ostensum sit fidem et spem non amitti ex vi amissionis gratiæ, operæ pretium visum est de illis specialiter quærere, an vel quando amissibiles sint. Statimque occurrit tractandus alius error Calvini, negantis fidem semel habitam posse amplius amitti, idemque a fortiori dicet de spe; imo (ut jam dixi) isti per fidem fiduciam intelligunt, et ita vel potius de spe loquuntur, vel illam comprehendunt. Aiebat ergo iste hæreticus fidem esse donum proprium electorum, ac proinde amitti non posse, postquam semel obtinetur, eosque, qui a fide ad infidelitatem transeunt, nunquam veram fidem habuisse. Ita infert Bellarminus, libr. de Amissione gratiæ, cap. 4, et l. 3 de Justific., c. 14. At vero Kemnit. et Petr. Mart., ut idem auctor refert, licet absolute non dicant fidem semel vere conceptam non posse amitti, dicunt tamen non posse irreparabiliter amitti, quia, licet interdum amittatur, semper recuperabitur, donec in ea tandem usque ad mortem persevere̱tur. Tamen isti unum tantum errorem supponere videntur, scilicet, neminem posse vere credere, nisi fi-

de certa et infallibili credat se esse prædestinatum, et hoc modo fidem esse donum electorum, ex quo principio solo non sequitur fidem esse inamissibilem simpliciter, quia potest electus sæpius a fide cadere, et tandem salvari; ad hoc autem necessarium est ut fidem aliquando recuperet, et in ea permaneat. At vero Calvinus illi principio erroneo duo similia addidit. Unum est, illud Joviniani de inamissibilitate justitiæ, ex quo evidenter sequitur fidem etiam inamissibilem esse saltem in justis, quia charitas sine fide manere non potest. Addidit vero Calvinus aliud dogma hæreticum, quod sola fides justificet, et quod illa tantum sit vera fides, quæ actu justificat. Et ideo, in omni credente fideliter, absolute dicit fidem esse inamissibilem. Denique coactus est ita sentire ex alio principio, quo credit fidem justificantem debere hominem certum reddere fide divina et infallibili, non solum de præsenti justitia ac remissione peccatorum, sed etiam de futura perseverantia et prædestinatione. Nam hinc optime infert, si talis fiducia vera fides est, non posse amitti, nam si amittatur, effectus ipse probat priorem fidem fuisse fallibilem, imo et reipsa falsam, quia perseverantia, quæ per illam credebatur, vera non fuit. Veruntamen hæc consecutio potius ostendit illam fidem esse fictitiam, et vane ac sine ullo fundamento cogitatam; quæ enim est facta revelatio de propria perseverantia, vel prædestinatione singulis electis, ut illam infallibilem concipere possint, nedum teneantur?

2. *Conclusio prima certa et Catholica.* — *Primum argumentum pro hac conclusione.* — Omissis ergo hæreticorum deliramentis, veritas Catholica non solum certa, sed etiam humano modo evidens, est eum, qui vera fide credit aliquo tempore, posse mutari, et fidem amittere, non tantum potentia logica vel physica, sed etiam morali, quæ sæpe in actum redigatur. Hæc veritas probari potest, primo impugnatione duorum errorum, qui facile refutantur ex dictis supra de fide justificante, et de incertitudine gratiæ et prædestinationis; item impugnantur ex dictis de amissibilitate justitiæ, argumentando ex alio principio istorum, quod fides sit ipsa justitia; nam justitia amitti potest; ergo et fides. Et absolute est argumentum efficax a paritate rationis, ut statim dicam. Item evidentissimum est in Scriptura, aliquos qui aliquando fuerunt vere fideles tandem damnari; ergo illi poterant fidem semel habitam amittere. Antecedens patet ex verbis Christi, Joann. 15 : *Omnem palmitem in me non ferentem fructum, tollet eum,* ubi loquitur aperte de palmitibus qui sunt in ipso tanquam in vite, saltem per fidem; de quibus infra subjungit : *Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes, et arescet, et colligent eum, et in ignem mittent, et ardet,* utique in inferno; possunt ergo palmites, qui in vite fuerunt per fidem, postea damnari. Item exempla supra adducta de Angelis, de Juda et de Saule hoc etiam convincunt; nam evidentius est, saltem de hominibus, illos aliquando vere credidisse quam fuisse justos, et tamen reprobi fuerunt. Denique idem argumentum sumitur ex sententia finali universalis judicii, nam illa ferenda est maxime in Christianos, et fideles, nam infideles jam judicati sunt, ut ponderat Augustinus. Est ergo evidens veros fideles interdum damnari. Et inde prior consequentia clara est, quia in damnatis non manet fides.

3. *Evasio.* — *Responsio.* — Dicere vero posset aliquis fidem quidem in hac vita esse inamissibilem, etiamsi in fine vitæ auferri possit ab his qui damnantur, quia in peccatis usque ad mortem perseverant. Sed imprimis non possunt hoc modo respondere, quia quandocumque fides semel habita amittatur adjuncta damnatione, ruit principium illorum, quod fides est donum electorum, vel quod soli credentes se esse prædestinatos, vel esse perseveraturos in justitia, vere credant, quibus fundamentis destructis, illorum error evertitur. Ulterius vero potest illa evasio impugnari primo exemplis. Nam Judæi, qui Christo non crediderunt, fideles autem erant, et in Deum vere credebant, et tamen fidem postea amiserunt, quia, teste Christo, excusationem nullam de peccato suo (utique infidelitatis, ut Augustinus exponit) habere potuerunt. De quo videri potest Hieronymus in Procem. ad Lamentat. Jeremiæ. Deinde Simon Magus aliquando credidit, ut testatur Luc., Actor. 8, numerans eum inter alios, qui crediderunt; unde dubitari non potest quin veram fidem habuerit, sicut alii, et tamen non solum reprobus fuit, sed etiam hæresiarcha et persecutor fidei multo ante mortem factus est. Sed nullum est illustrius exemplar hujus veritatis quam Lutherus, et socii, ac imitatores ejus, qui, cum prius veri fideles et intra Ecclesiam Catholicam fuerint, in hæresim inciderunt, fidemque amiserunt, in quo statu usque ad æternam damnationem perseverarunt. Idemque de Ario et aliis antiquis hæ-

reticis antiqui etiam Patres senserunt. Imo in universum de hæreticis dicit Joannes, epist. 1, c. 2 : *Ex nobis exierunt;* et Paulus, Actor. 20, prædicit : *Ex vobis ipsis exurgent viri loquentes perversa, ut abducant discipulos post se.* Denique si semel convincimus posse hominem aliquando fidelem in æternum damnari, et privari fide in fine vitæ, nulla superest causa tergiversandi, quin etiam, durante hac vita, possit fides amitti sicut gratia, ut jam directe probabimus.

4. *Secundum argumentum, ab auctoritate Scripturæ.* — Secundo, principaliter ac directe probatur assertio testimoniis Scripturæ sacræ manifestis. Nam Joan. 6, multi ex discipulis, qui jam Christo crediderunt, *abierunt retro, et jam non cum ipso ambulabant,* utique quia jam illi non credebant, ut paulo antea dicitur, et ideo interrogavit Apostolos Christus : *Nunquid et vos vultis abire?* volens utique eorum in fide perseverantiam experiri. Item Luc. 8, de quibus ait Christus quosdam esse, *qui ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt.* Et Paulus, 1 ad Timoth. 1, ait : *A quibus,* scilicet, *corde puro, conscientia bona, et fide non ficta, quidam aberrantes, conversi sunt in vaniloquium,* etc. Et infra explicatius : *Quam quidam repellentes* (id est, bonam conscientiam) *circa fidem naufragaverunt,* et c. 4 : *In novissimis temporibus discedent quidam a fide.* Et c. 6 : *Quam quidam promittentes* (scilicet falsi nominis scientiam) *circa fidem exciderunt.* Et 2 ad Timoth. 2 : *Ex quibus* (id est ex hæreticis, quorum sermo ut cancer serpit) *est* (ait) *Hymenæus et Philetus, qui a veritate exciderunt, et subverterunt quorumdam fidem.* Et ad Tit. 3 : *Hæreticum hominem post unam et secundam correptionem devita.* Ubi per hæreticum evidenter intelligit eum qui a vera fide, qua credebat, per errorem lapsus est, *proprio judicio condemnatus,* ut statim dicit. Præterea Galatis scribens, eos plane reprehendit quod a fide excidissent. Nam c. 1 sic inquit : *Miror quod sic tam cito transferimini ab eo qui vos vocavit in gratiam Christi in aliud Evangelium, quod non est aliud,* etc., et c. 3 : *O insensati Galatæ, quis vos fascinavit non obedire veritati,* etc. ; unde cum c. 5 dicit : *Evacuati estis a Christo, qui in lege justificamini, a gratia excidistis,* per illam particulam *a gratia,* non significat tantum habitualem gratiam et amissionem ejus, sed totam justitiam et eversionem ejus a fundamento fidei ; itaque dicit eos excidisse a tota gratia fidei, hoc enim revera est evacuari a Christo, id est, vacuos ab illo, et omni unione et vinculo cum illo privatos fuisse. Unde subdit inferius : *Currebatis bene, quis vos impedivit veritati non obedire!* Obedire autem veritati est credere ; ergo e contrario non obedire veritati, fuit a veritate prius credita recedere. Non videtur ergo dubium quin multi ex Galatis fidem semel habitam perdidissent, quamvis alii et fortasse plures perseverassent, et ideo Paulus interdum ad illos ut fideles, interdum vero ut ad lapsos, loquitur.

5. *Tertium argumentum de Ecclesiæ et Patrum doctrina.* — Tertio, addi potest doctrina Ecclesiæ et Patrum. Nam Concilium Tridentinum, c. 15, expresse docet per infidelitatem fidem amitti. Et Leo Papa, serm. 4 de Collectis, ait dæmonem præcipue cupere fideles a fide dejicere : *Facile enim* (inquit) *in omni flagitia impulit quos in religione decepit. Sciens autem Deum non solum verbis, sed etiam factis negari, multis, quibus auferre non potuit fidem, sustulit charitatem.* Confirmat late veritatem hanc Tertullianus, lib. de Præscript. hæreticor., per totum, et præsertim c. 3 docet non solum imperitos et malos, sed etiam aliquos probatos a fide interdum excidere, et subdit : *Avolent quantum valent paleæ levis fidei quocumque afflatu tentationum, eo purior massa frumenti in mensa Domini reponetur.* Et statim addit multa ex testimoniis et exemplis quæ adduximus ; et Cyprianus, epist. 55, circa medium, dicit Dominum et Apostolos prædixisse futuros multos superbos et contumaces, ab Ecclesia recedentes, utique discredendo et amittendo fidem, et adducit exempla discipulorum, qui a Christo recesserunt, et quod Joan. ait : *Ex nobis exierunt. Et Paulus* (ait) *monet nos, cum mali de Ecclesia pereunt, non moveri, nec recedentibus perfidis fidem minui,* et citat illud Roman. 3 : *Quid enim, si quidam illorum non crediderunt, nunquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit?* Legit autem ipse : *Quid enim si quidam illorum exciderunt a fide, nunquid infidelitas illorum fidem Dei evacuavit?* Augustinus, enarrat. in Psal. 55, in fine : *Cætera* (inquit) *potest tibi auferre inimicus invito, hoc* (id est, credere) *auferre non potest nisi volenti. Illa perdet, et invitus; et volens habere aurum, perdet aurum, et volens habere donum, perdet donum ; fidem nemo perdet nisi qui spreverit.* Et l. 21 de Civit., c. 25, impugnando errorem dicentium baptizatos, etiamsi perdite vivant, liberari ab æternitate pœnarum propter bap-

tismum, inter alia sumit argumentum ab inconvenienti ex hæreticis, *quia alias* (inquit) *fieret ut hi, qui impias hæreses condiderunt, exeuntes ab Ecclesia Catholica, et facti sunt hæresiarchæ, meliores haberent causas quam hi, qui nunquam fuerunt Catholici, cum in eorum laqueos incidissent;* et infra : *Cum pejor sit desertor fidei, et ex desertore impugnator ejus effectus, quam ille qui non deseruit quam nunquam tenuit.* Non solum ergo potest qui fidem habuit illam amittere, sed etiam pejor in sua infidelitate fieri, quam qui semper infidelis fuit.

6. *Quartum argumentum rationis. — Confirmatio quarti argumenti.* — Tandem possumus rationem addere, quæ in his Augustini testimoniis obvia est; quia fides sicut libere suscipitur, ita libere retinetur; sed ratione libertatis fit, ut homo sæpe fidem non accipiat; ergo pro eadem libertate fieri potest, ut illam semel acceptam non conservet, sed amittat. Cum ergo fides ex libero arbitrio pendeat, ratione ejusdem liberi arbitrii amissibilis est. Neque dici potest ipsam fidem semel conceptam resistere contrario ne illam expellat; tum quia habitus fidei non semper est in actu, neque qui semel credidit, semper actu credit; postquam ergo cessavit a priori actu credendi, potest cogitationem contrariam habere, et infidelitati consentire, nam habitus non potest per seipsum contrario actui resistere; sic ergo per infidelitatis actum poterit fides amitti, ut capite sequenti dicemus; tum etiam quia, licet homo actu credat, potest tentatione contra fidem superatus voluntate sua ab illo actu fidei intellectum avertere, et in contrarium actum illum inducere, et ita fidem a se abjicere. Unde confirmatur, nam ob hanc causam frequenter in Scriptura monentur fideles ut caveant ab hæreticis, ne fidem amittant, quia sermo hæreticorum ut cancer serpit; item ut curam habeant bonæ conscientiæ, ne paulatim in infidelitatem pertrahantur. Denique ut vigilent, et solliciti sint ut in fide perseverent, quod maxime in epistolis Pauli videre licet. Hoc autem et similia vana essent et inutilia, si fides esset inamissibilis. Et simili modo Augustinus, et alii Patres docent perseverantiam in fide esse donum Dei, et non fieri sine novo auxilio Dei, quod etiam verum non esset, si fides semel accepta amitti non posset. Quod si quis dixerit fidem esse inamissibilem, non ex viribus hominis, sed ex dono Dei, ostendat oportet ubi sit hoc donum efficax, et infallibiliter habens effectum in omnibus fidelibus semel credentibus. Certe nulla talis invenietur Dei promissio, sed potius inveniuntur in Scriptura comminationes factæ contra eos qui in fide non perseverant, ut est illa Pauli 2 ad Timoth. 2 : *Si negaverimus, et ille negabit nos; si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest*, et similes, quæ ostendunt esse in libertate cujuscumque fidelis fidem negare, si velit, et hanc libertatem non esse communi lege ita per gratiam in fide confirmatam, ut non possit a fide suscepta declinare, si velit.

7. *Conclusio secunda de fide certa circa habitum spei infusæ. — Primum fundamentum. — Secundum.* — Atque hinc addere possumus, eadem fidei certitudine tenendum esse spem semel habitam amitti posse. Hoc imprimis sequitur ex dictis, quia spes fidem præsupponit, ut recte docet D. Thomas 2. 2, q. 17, a. 7. Et ratio est, quia motus voluntatis supponit cognitionem et judicium per quod objectum proponatur ; sed spes est motus voluntatis, et tendit in beatitudinem supernaturalem vel remissionem peccatorum, ut obtinendam auxilio divino; ergo supponit judicium fidei, quo tale objectum ut possibile proponatur. Respondet Almain. in 3, d. 26. posse illud judicium supponi non ex fide infusa, sed ex acquisita, sicut esse solet in hæretico. At illud judicium fidei acquisitæ sufficere poterit ad imperfectam spem mere humanam et acquisitam, non vero ad firmissimam spem infusam et supernaturalem , quia quæ a Deo sunt, ordinata sunt, et ideo elevat has potentias cum proportione, ideoque mediante fide supernaturali elevat voluntatem ad supernaturalem spem. Et ideo fides radix totius justitiæ dicitur a Concilio Tridentino, sess. 6, c. 8, et specialiter respectu spei dixit Paulus ad Hebr. 11 : *Fides est sperandarum substantia rerum*, id est, fundamentum et firmamentum spei; ergo, amissa fide, necessario et spes perit ; ergo si fides est amissibilis, etiam spes. Deinde etiam directe spem esse per se amissibilem a paritate rationis ostendi potest. Nam actus spei etiam est liber, et habet suum proprium contrarium, quod est desperatio; sed qui habet spem, non semper est in actu spei, nec solus habitus efficaciter potest illum continere ne desperet pro sua libertate, et nec Deus promisit omnibus fidelibus, et de se aliquando sperantibus, gratiam efficacem, ut infallibiliter nunquam desperent; ergo ex parte liberi arbitrii spes secundum legem or-

dinariam amissibilis est, morali et proxima potestate, quæ interdum in actum redigatur. Sicut reducta fuit in Cain, qui fidelis sine dubio aliquando fuit, et nihilominus dixit : *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear*, Genes. 4. Quæ verba desperationis fuisse omnes intelligunt. Atque hic modus corruptionis tam fidei quam spei in sequenti capite magis declarabitur.

8. *Inconveniens quod hæretici opponunt.* — Neque novam difficultatem aut objectionem hæreticorum alicujus momenti contra prædictam doctrinam video. Solum enim tanquam magnum inconveniens inferunt quia, juxta hanc doctrinam, nunquam possunt fideles pacem conscientiæ habere, cum nunquam possint esse certi de sua perseverantia in fide, nec de sua spe certi et securi, quod magnum reputant inconveniens, et contra illud Pauli ad Roman. 5 : *Justificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum Jesum Christum.* Sed hoc argumentum efficacius potest contra ipsos redargui, nam si fides necessaria ad justitiam esset fides de futura perseverantia vel prædestinatione, impossibilis omnino esset pax conscientiæ, quia impossibile est certo credere se esse electum, vel esse perseveraturum, cum nemo agnoscere possit quæ sunt Dei, nisi spiritus Dei, 1 Corinth. 2; neque aliquis hominum sciat quid erit in crastinum, Jacob. 2; vel quid superventura pariat dies, ut dicitur Proverb. 27, nisi divina revelatio intercedat, quæ communiter fidelibus aut justis non fit. Ad veram ergo et prudentem pacem justorum, de qua loquitur Paulus, non oportet ut hæc divina dona inamissibilia sint, vel esse credantur. Non est enim quærenda in hac vita talis conscientiæ pax quæ timorem cadendi excludat; non enim sine causa dixit Paul. ad Philip. 2 : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini.* Sed sufficit certa fide firmiter credere, ex parte Dei certam esse nostram salutem, et aliunde ex parte nostra eam pacem internam procurare, quæ stimulum conscientiæ prudenti et morali modo excludat, non vero illam quæ securitatem tribuat, memores illius sententiæ : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*, prima Corinthiorum quarto; et multo magis dicere potuisset : Non in hoc securus sum. Neque hoc etiam est contra certitudinem spei; nam idem Paulus, prima Corinthiorum nono, de se dicit : *Sic curro, non quasi in incertum;* et nihilominus adjungit : *Castigo corpus meum, ne reprobus efficiar,* quia sciebat totam nostram justitiam, fidem et spem, mutationi esse subjectam.

CAPUT VII.

PER QUOS ACTUS ET QUOMODO FIDES ET SPES AMITTANTUR.

1. *Assertio prima.*—In hoc puncto non habemus novam controversiam cum hæreticis, sed inter catholicos nonnulla manent explicanda dubia, quæ breviter expediemus, suppositis prius nonnullis dogmatibus certis, in quibus dissentire non possunt. Primo ergo certum est spem duobus modis amitti posse, scilicet, vel quasi per se, id est, non per aliud, sed immediate; vel ad amissionem alterius, scilicet, fidei. Hoc satis patet ex dictis in capite præcedenti. Solum circa priorem modum, dubitari potest per quem actum immediate amittatur spes; est enim certum non amitti nisi per aliquod peccatum sibi specialiter contrarium. Quia non amittitur per omne peccatum mortale, ut supra vidimus; ergo ultra demeritum peccati mortalis necessarius est actus, qui specialiter ad illius corruptionem disponat. Hujusmodi autem actus non potest esse nisi qui specialem oppositionem habeat cum ipsa spe quoad immediatam expulsionem ejus, vel qui specialiter opponatur fidei quoad alium modum desinendi ad desitionem alterius. Tamen, quia spes duo habet contraria, desperationem et præsumptionem, dubitari potest an per alterum tantum, vel per utrumque expellatur spes?

2. *Assertio secunda. — Tertia. — Quarta* —In quo certum est spem per desperationem amitti, nam illa duo maxime opponuntur per accessum et recessum ad idem objectum; unde desperatio est dispositio maxime contraria inclinationi spei ; ergo per illam maxime corrumpitur. Confirmatur a simili de infidelitate et fide, quia non minus opponitur desperatio spei quam hæresis fidei. Et ita in hoc omnes conveniunt. De præsumptione nihil invenio ab eis expresse dictum in hoc puncto de expulsione spei. Certum est autem magis opponi desperationem spei quam præsumptionem; nam desperatio est quidam totalis recessus a Deo, tam ut est bonum nostrum per beatitudinem possidendum et obtinendum, quam ut est auctor ejusdem beatitudinis, cujus auxilio comparanda est, quia qui desperat a beatitudine intendenda, contrarie desistit, et divinum auxilium quasi

contemnit. At vero qui præsumit, non ita recedit a Deo, nam in beatitudinem tendit, et illam sperat, licet inordinato modo. Quod notavit Richardus, in 3, d. 26, art. 6, quæst. 2, et sumitur ex D. Thoma 2. 2, quæst. 21, art. 2, ubi idem sentit Aragon. Hinc ergo probabile mihi videtur per solam præsumptionem non excludi spem quoad habitum, sed solum quoad actum. Quia præsumptio non opponitur spei in ratione generica, ut D. Thomas dicit, dicto art. 3, ad 3, sed in ratione specifica, quatenus præsumptio inordinate tendit in illud quod spes ordinate intendit, quæ duo non ita includunt formalem repugnantiam inter habitus ejusdem potentiæ, sicut accessus et recessus ad idem, quos dicunt spes ac desperatio; et ideo probabilius videtur, præsumptionem per se solam, nisi aliquam infidelitatem supponat, non excludere spem.

3. *Assertio quinta.* — Secundo, certum est fidem per peccatum hæresis, seu per infidelitatem positivam et pertinacem, immediate et quasi per se excludi. Hoc constat ex Concilio Tridentino, et aliis quæ ad probandum fidem esse amissibilem adduximus; nam illa etiam declarant per quid expellatur, et solam hæresim seu infidelitatem adduximus. Ratio vero est, quia nihil ita opponitur fidei, sicut infidelitas. Sed ut hoc magis intelligatur, scire oportet duplicem esse infidelitatem : alteram privativam seu negativam vocant, alteram positivam; prior consistit in sola carentia fidei, posterior in aliquo errore positive contrario fidei. Et utraque infidelitas repugnat fidei, et in hoc sensu utraque dici potest expellere fidem, quatenus non potest esse simul cum illa. Est tamen diversitas, nam infidelitas negativa, pure ac præcise sumpta, non expellit fidem semel obtentam, sed solum illam secum non admittit, quia non potest introduci fides quin illa infidelitas excludatur. At vero postquam fides semel in homine introducta est, non potest per solam infidelitatem negativam expelli, nisi positiva infidelitas contraria intercedat; et quia hic non agimus de omni carentia fidei, neque de omnibus causis seu impedimentis quæ impediunt fidei ingressum, sed de amissione fidei semel habitæ, ideo dicimus non amitti nisi per infidelitatem positivam. Quod adeo verum est, ut si contingat puerum baptizatum, et consequenter habentem fidei habitum, inter infideles educari, postea in ætate adulta non amittet fidei habitum, donec positivum actum infidelitatis habeat, cujus rationem et modum statim explicabimus.

4. *Positiva infidelitas alia culpabilis, excusabilis alia.* — Ulterius ergo infidelitas positiva subdistinguenda est in materialem seu excusabilem a culpa, et formalem seu culpabilem; prior est in eo qui, cum receperit aliquando habitum fidei, per ignorantiam invincibilem in erroribus fidei contrariis versatur; nam ille quidem potest hac ratione dici infidelis materialiter, nihilominus tamen ille nunquam poterit privari fide jam habita per illam solam infidelitatem, donec culpa infidelitatis intercedat. Quia nulla virtus infusa, semel habita, amittitur sine aliqua culpa. Quod supra de gratia habituali generatim probatum est, et rationes ibi factæ de omnibus et singulis habitibus procedunt. Unde ut fidei habitus semel comparatus amittatur, non sufficit sola ignorantia intellectus, sive privationis cognitionis et notitiæ omnium mysteriorum fidei, sive pravæ dispositionis per assensus erroneos contrarios fidei, nisi ex parte voluntatis culpa intercedat. Tum denique quia alias fidelis, errans per ignorantiam in aliqua materia fidei, habitum fidei amitteret, quod omnino falsum est. Quin potius ad propriam infidelitatem quæ fidem corrumpat, non quælibet culpa sufficit, etiam opposita præceptis fidei, sed oportet ut sit per errorem cum pertinacia. Quia hæc pertinacia necessaria est ad propriam hæresim, vel infidelitatem quæ includat apostasiam a fide recepta, ut ex tractatu de Hæresi suppono. Non ergo sufficit peccatum ignorantiæ mysteriorum fidei, nec error ex ignorantia culpabili profectus, quia per hæc non receditur a formali objecto fidei, sed solum circa materiam ejus per negligentiam peccatur, et ideo tale peccatum non est dispositio omnino contraria habitui fidei. Necessarium ergo est ut intercedat voluntarius error, per quem recedatur a revelatione fidei cum sufficienti cognitione et propositione ejus; nam tunc proprie ex pertinacia erratur, et ad totam fidem homo prave disponitur, et ideo per talem infidelitatem tota fides expellitur.

5. *Dubitatio cum sua ratione.* — Cum igitur hæc certa sint et extra controversiam, dubitari potest primo an fides hoc tantum modo quasi immediate amittatur, vel etiam desinere possit ad corruptionem alterius, nimirum spei? nam de gratia et charitate nulla superest quæstio, et consequenter neque de aliis donis. De spe vero dubitari potest an, quoties

illa amittitur, vel ad amissionem ejus, amittatur fides. Et ratio dubitandi esse potest, quia spes amittitur per desperationem; sed non potest aliquis desperare, nisi discredat; ergo non potest amittere spem quin fidem amittat. Probatur minor, quia qui desperat, diffidit de verbo Dei et promissionibus ejus; ergo etiam sentit contra veritatem et fidelitatem Dei promittentis. Nam, sicut fides est fundamentum fiduciæ in Deum, ita diffidentia non potest fundari, nisi in incredulitate circa veritatem et fidelitatem promissionum Dei. Adde non solum desperationem, verum etiam neque præsumptionem esse posse sine infidelitate, ut patet in eo qui præsumit contra spem Christianam, vel intendit consequi beatitudinem aut innocentiam viribus suis, aut intendit consequi gratiam sine dispositione, seu veniam peccati sine pœnitentia, aut gloriam sine meritis; hæc enim omnia supponunt errores in intellectu fidei contrarios, scilicet, vel posse hominem suis viribus gloriam obtinere vel innocenter vivere, aut peccatum sine pœnitentia remitti, aut gloriam dari adultis sine meritis, quæ omnia contra fidem sunt, et pertinaciter credita fidem excludunt.

6. *Decisio.* — *Discrimen corruptionis fidei ab spei corruptione.* — *Confirmatio.* — Nihilominus dicendum est fidem nunquam perdi concomitanter ad amissionem alterius, sed tantum per actum sibi specialiter contrarium, et in hoc differre ab spe, quod spes duobus modis (ut dixi) potest corrumpi, fides autem uno tantum modo. Ita sumitur ex divo Thoma 2. 2, quæstione 20, artic. 2, quatenus docet, amissa spe, non necessario amitti fidem, sed manere posse; et in argumento *Sed contra*, utitur illa ratione quod, remoto posteriori, non removetur prius; sed spes est posterior fide; ergo, remota spe, potest manere fides. Quæ ratio optima est, nam major in universum procedit, nisi aliqua specialis ratio mutuæ dependentiæ inter prius et posterius ostendatur, quæ hic certe inter fidem et spem ostendi non potest. Quia spes nullo modo est causa per se necessaria ad fidem, quia spes est quasi practica, tendens ad consecutionem alicujus boni, fides autem vera potest quasi speculative in solo assensu veritatis conservari. Unde etiam potest confirmari, quia fides potest prius tempore comparari quam spes, ut patet ex ordine actuum, quia potest quis induci ad credendum ex sufficienti propositione objecti evidenter credibilis, et ita determinari ad assensum propter solam veritatem rei propositæ et divinæ revelationis sine speciali affectu et intentione consequendi aliquod bonum per fidem propositum. Quod quidem evidentius est in fide, quam hæretici vocant historiarum, et nos vocare possumus fidem dogmatum quasi speculativorum; nihilominus tamen etiam est verum in fide promissionum, ut colligi potest ex Concilio Tridentino, session. sexta, capite sexto, dicente : *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt, et illud imprimis a Deo justificari impium per gratiam ejus,* etc. Ubi manifeste loquitur non tantum de fide dogmatum, sed etiam promissionum, et illam dicit antecedere non tantum spem, sed etiam timorem, quem priorem ponit. Est autem certum ibi describere Concilium non tantum ordinem naturæ, sed etiam temporis, per multiplicationem tam cogitationum et considerationum intellectus, quam motionum voluntatis, quæ non possunt, morali et ordinario modo, subito ac simul fieri. Præcedit ergo fides promissionum ante actum spei, quia neque cogitatio practica, necessaria ad affectum spei, est necessario conjuncta cum fide promissionum, neque posita tali cogitatione necessitatur voluntas ad habendum statim talem affectum; est ergo simpliciter fides prior quam spes, et ordine generationis potest manere sine illa, et sic possunt hic applicari multa, ex quibus probavimus fidem non corrumpi corrupta charitate.

7. *Solvuntur rationes dubitandi.*—Ad rationes autem dubitandi, imprimis dicimus, etiamsi vera essent quæ in eis assumuntur, non inde inferri desinere fidem ad desitionem spei; sed potius esset inferendum amissionem spei supponere fidem amissam, et ab illa procedere, seu in illa fundari. Hoc facile patebit consideranti probationes argumentorum; omnes enim eo tendunt, ut actus contrarios spei infidelitatem supponere ostendant; ergo, si quid probarent, potius esset amitti spem, quia amittitur fides, quam e contrario. Veruntamen neque hoc probant, neque quod amittatur fides, quoties amittitur spes, quacumque ratione aut modo id fieri cogitetur. Ad priorem ergo partem de desperatione, respondetur ex divo Thoma, loco proxime allegato, actum desperationis non necessario supponere actum hæresis seu infidelitatis, quia

stante universali judicio vero in intellectu, vel actu, vel habitu, seu absque judicio falso, contrario vel contradictorio universali judicio vero, stat particulare judicium practice falsum, inducens ad pravum affectum seu motum voluntatis, ut patet de hoc judicio : Usura est prava et prohibita, cum quo stat judicium practicum inducens ad affectum usuræ, qui propterea inveniri potest sine hæresi circa usuram. Sic ergo, stante quocumque dictamine fidei de se inducente ad spem, ut Deum esse omnipotentem, misericordem, veracem, fidelem, et de facto talem vel talem promissionem, prout fides catholica docet, fecisse, stat hominem desperare, practice judicando sibi non esse conveniens rem tam arduam et difficilem, ut adeptionem gloriæ, efficaciter intendere, ac subinde neque illam sperare. Præterquam quod, cum aliquis desperat, potest non cogitare de illis veritatibus fidei, et consequenter non dissentire illis, quamvis neque actu illas credat, et ita per inconsiderationem illarum veritatum potest ex pusillanimitate, acedia, vel alia passione, absolute judicare se non esse consecuturum gloriam, vel remissionem peccatorum, et ita desperare sine hæresi vel infidelitate, quia illud judicium particulare non est contra fidem, nec contra divinam revelationem. Imo, licet judicet se non posse consequi beatitudinem, potest id facere sine errore contra principia fidei revelata, persuadendo sibi ex sua prava dispositione nunquam esse recepturum auxilium efficax, et ex tali persuasione potest consequenter judicare practice sibi esse impossibilem beatitudinis consecutionem, in sensu utique composito, quod cariturus semper sit efficaci auxilio ; neutrum autem horum est contra fidem, ut constat. Idem cum proportione dicendum est in alio puncto de præsumptione. Potest enim quis credere præsumendo, sine judicio speculativo contrario universalibus principiis fidei, per inconsiderationem ipsorum ita practice judicando, et se gerendo, ac si talia principia non crederet. Sicut etiam blasphemans Deum ita se gerit practice, ac si Deus id non videret aut vindicare non posset, licet nullo modo id credat. Sed de his latius in propria materia.

8. *Altera dubitatio.* — *Opinio Vazquez* 1. 2, *disp.* 91, *c.* 4. — Secundo, dubitari potest an cum dicimus fidem et spem, vel amitti per proprios actus ipsi contrarios, vel non amitti per alia peccata, hoc intelligendum sit de propriis habitibus infusis fidei vel spei, vel de statu fidei aut spei sub alia ratione sumpto. Quod dubium moveo propter singularem sententiam cujusdam moderni et gravis Theologi, docentis non esse necessarium virtutes illas de physicis ac inhærentibus habitibus fidei et spei cum rigore intelligi, sed posse sufficienter explicari de actibus, seu de quodam morali statu, in quo ratione actuum non interruptorum per actus contrarios denominatur quis fidelis vel confidens. Fundamentum hujus sententiæ est quia, etiamsi non darentur habitus infusi, per solas actus posset ille moralis status et denominatio consistere, et tunc etiam amitti diceretur per actum contrarium ; sed non est de fide certum quod dentur tales habitus infusi ; ergo non cogimur assertiones illas de physicis habitibus intelligere, cum alter modus possit ad veritatem illarum assertionum sufficere. Unde cum Concilium Tridentinum doceat per infidelitatem amitti fidem, dicunt non esse certum habitum infusum fidei per tale peccatum amitti, et consequenter, e contrario, licet idem Concilium doceat non amitti fidem per alia peccata, non esse certum non amitti inhærentem habitum, sed statum hominis fidelis, et idem cum proportione dicent de spe, quamvis non negent esse probabilius, etiam ipsos habitus amitti vel non amitti in prædictis casibus.

9. *Resolutio nostra.* — Hunc vero dicendi modum nullo modo probare possum. Dico ergo prædictas assertiones intelligendas esse de ipsismet realibus habitibus fidei, et ita esse intelligendum Concilium, cum dicit vel fidem amitti per infidelitatem, vel non amitti per alia peccata. Et in hoc sensu plane videntur intellexisse Concilium omnes, qui post illud scripserunt. Et profecto antiqui Theologi, cum hujusmodi quæstiones tractant, de ipsis habitibus loquuntur. Fundamentum autem hujus veritatis ex alio principio supra posito sumendum est. Diximus enim intentionem Concilii, definientis infundi nobis inhærentem justitiam, non solum de actibus, sed etiam de habitibus accipiendam esse. Sicut ergo in capitulo septimo, cum ait fidem, spem et charitatem in justificatione infundi, de habitibus præcipue loquitur, ita, cum dicit fidem per infidelitatem amitti, et non per omne aliud peccatum, de proprio fidei habitu intelligendum est. Vel, sicut in eodem capite quinto, cum dicit per omne peccatum mortale extra infidelitatem amitti gratiam justificationis, intelligit de gratia habituali

realiter inhærente animæ, ita cum ibidem negat fidem amitti per talia peccata, de proprio habitu fidei infusæ accipiendum est; nam uniformitas doctrinæ, et sermonis proprietas et sinceritas sine æquivocatione et ambiguitate hanc intelligentiam postulat, alias nihil certum ex illa Concilii doctrina haberemus. Quoniam alias pari ratione posset aliquis dicere non amitti physicum habitum charitatis per omne peccatum mortale, sed solum amitti statum amicitiæ, et moralem denominationem amici; consequens autem nimis falsum est; ergo nec de fide aut spe, servata proportione, quid simile dici potest. Sequela ex paritate rationis sufficienter probatur. Et, licet quis contendat aliquod discrimen assignare, ad summum erit per aliquam conjecturam satis incertam, quæ ad soliditatem doctrinæ Concilii defendendam non sufficiat.

10. *Superiori doctrinæ adduntur exempla.* — Denique si aliquis justus sit valde misericors, castus, etc., contingat autem cadere a gratia per peccatum odii proximi vel appetitum vindictæ, ab operibus autem misericordiæ et observantia castitatis non desistat, non amittet illam moralem denominationem hominis misericordis et casti, quæ ex assuetudine actuum illarum virtutum per actus contrarios non interruptam desumi potest, et nihilominus vere dicitur amittere castitatem et misericordiam infusas, quia ipsos habitus amittit; ergo similiter, licet fidelis, peccando mortaliter, non amittat illam moralem denominationem fidelis vel catholici, nihilominus si inhærentem fidei habitum amitteret, simpliciter dicendus esset fidem amisisse; ergo cum Concilium et Theologi docent fidem non amitti per omnia peccata, id de habitu fidei intelligunt, in sensu utique contrario affirmationi amissionis aliorum habituum infusorum. Et pari ratione, cum affirmant fidem amitti per infidelitatem, de ipso habitu fidei intelligendum est. Denique ratio potissima, qua probatur actum infidelitatis expellere fidem, non est, quia per eum quasi retractantur actus præteriti, sed quia constituit hominem quasi incapacem ad credendum aliquid tanquam omnino certum et infallibile, seu revelatum a Deo, quæ ratio magis respicit habilitatem (ut ita dicam) ad futura quam retractationem præteritorum; hæc autem ratio proprie tendit, ut ostendat talem actum esse indispositionem contrariam habitui, ac proinde ipsum habitum amitti; ergo ita est intelligenda communis sententia et doctrina Concilii approbantis illam. Unde potius ex hoc loco confirmanda est sententia docens Concilium docuisse ac definivisse habitus fidei et spei fidelibus infundi, quam ex contrario principio, quod non sit de fide dari hos habitus, ad sinistram et quasi metaphoricam interpretationem aliarum propositionum, de amissibilitate fidei per infidelitatem, et inamissibilitate ejusdem per alia peccata, declinandum sit.

11. *Dubitatio ultima. — Opinio Vasquez. — Partim admittitur.* — Ultimo, dubitari potest quomodo per dictos actus infidelitatis vel desperationis habitus fidei et spei expellantur, an physice, vel meritorie tantum, aut alio modo morali? Nam dictus auctor etiam de his habitibus in speciali docet corrumpi physice per actus contrarios, quamvis de his specialiter fateatur de potentia absoluta posse conservari in homine habente actum contrarium, quia, licet sit ex natura rei oppositio sufficiens ut actus physice excludat habitum, non est tanta ut implicet contradictionem per potentiam Dei impediri exclusionem, et simul illa contraria conservari, sicut in aliis Deus id facere potest. Quam doctrinam, quod hanc posteriorem partem ex hypothesi veram censemus juxta supra dicta in simili de habitu charitatis, de quo contrarium docet idem auctor. Non est tamen facile rationem diversitatis seu majoris repugnantiæ assignare. Sed omissa controversia de potentia absoluta, altera pars de physica expulsione solum hac ratione probatur. Quia infidelitas non excludit fidem solum demeritorie, quia alias per odium Dei, vel alia gravissima peccata etiam expelleretur fides; ergo excludit physice. Verum est auctorem illum in eo capite quarto non uti hac voce *physice,* sed tantum quod ex natura rei talis actus expellat habitum. Quia vero in charitate et gratia, vel illos terminos pro æquipollentibus habet, vel ex oppositione ex natura rei infert physicam expulsionem, videtur in eodem sensu de fide et spe loqui.

12. *Aliorum opinio. — Primum assertum. — Suadetur.* — At vero alii Theologi solum putant hanc expulsionem esse moralem, imo multi eorum plane videntur docere solum esse per modum meriti. Ita Scotus in 3, d. 23, quæst. unica, ad tertium; et Gabriel, ibi, quæst. 2, art. 3, dub. 2; Almain., tract. 2 Moral., c. 5, in fine, et aliqui alii allegati in cap. 4 fidem et spem comprehendunt, cum generaliter de omnibus habitibus infusis id

doceant. Verumtamen quod dixi de charitate et gratia, cum proportione ad fidem et spem applicandum censeo: primo quidem, hic non posse intercedere expulsionem physicam propter eumdem discursum supra factum, qui fortiori ratione potest hic applicari; quia talis expulsio non potest esse formalis, quia actus non opponitur formaliter habitui, nec effective, quia actus non efficit formam incompossibilem tali habitui, nec dispositive, quia talis actus non est dispositio physica ad talem corruptionem. Quod specialiter explicatur in habitu fidei, prout est in intellectu, nam dispositio, quæ maxime videri potest dispositio physice illi contraria, est error; at error in materia fidei potest esse simul etiam de facto cum habitu fidei, si talis error non sit cum pertinacia, ut supra dictum est; ergo talis actus non excludit physice habitum fidei. Unde ulterius est efficax argumentum, nam idem error, qui antea erat sine pertinacia, potest incipere esse cum pertinacia sine physica mutatione sui, cum sola advertentia quod sit contra definitionem Ecclesiæ, et libera continuatione illius, et tunc statim excludit habitum fidei; ergo signum est illam exclusionem non esse physicam, cum ex morali ratione et libertate pendeat, et per illam compleatur in ratione ultimæ dispositionis (ut sic dicam) ad corruptionem habitus fidei. Et simile argumentum potest facile ad spem applicari, nam idem actus diffidentiæ seu desperationis, indeliberatus et cum inadvertentia non excludit spem, accedente vero consideratione sufficiente illam expellet, quamvis in se physice non mutetur.

13. *Aliud assertum. — Probatur.* — Secundo, dico talem actum excludere quidem demeritorie habitum cui opponitur, non vero tantum demeritorie, sed etiam dispositive. Prior pars affirmans certa est apud omnes, et supra est satis probata. Posteriorem vero probat ratio prioris sententiæ, quia speciale est actui, verbi gratia, infidelitatis, ut excludat habitum fidei; ergo id habet ex aliqua ratione speciali; at ratio demeriti non est specialis, sed generalis omnibus peccatis mortalibus, et in aliquibus potest esse gravius quam in infidelitate seu hæresi. Neque solum in peccatis contrariis aliis virtutibus, sed etiam in peccato contrario eidem fidei contingere potest. Nam si quis non discedens interius a fide, ex odio vel ex humana ambitione alios in hæresim inducat, potest contra ipsam fidem gravius peccare quam si ipse solus fieret hæreticus, et nihilominus per illud gravius peccatum non amittet fidem, et per minimam hæresim propriam penitus illam amittit; ergo signum est hanc fidei corruptionem non fieri per solam meriti causalitatem. Ergo necesse est ut alia specialis ratio causandi in tali actu inveniatur; illa vero non est causalitas physica, ut ostendi; ergo est moralis, et non potest excogitari alia nisi dispositiva, quæ in hoc consistit, quod persona per talem actum redditur inepta ad omnes actus fidei exercendos, et ideo incapax quodammodo efficitur, saltem moraliter, propter quod a Deo non amplius conservatur. Atque ita moraliter expellitur per culpam infidelitatis, quæ dici etiam potest peculiare impedimentum, et obex oppositus influxui divino, quo habitus fidei conservatur, ideoque ad præsentiam talis peccati cessat hic influxus, et consequenter perit habitus. Et quia peccatum hæresis seu infidelitatis est ex natura sua talis dispositio, ut declaratum est, ideo dici quidem potest ex natura rei expellere habitum fidei, non tamen physica ratione, sed morali. Idemque est de culpa desperationis respectu spei, et in utraque id facile potest ex dictis de amissione gratiæ intelligi; nam in hoc eadem proportio et ratio in omnibus versatur.

CAPUT VIII.

UTRUM HABITUS INFUSI NON SOLUM AMITTI, SED REMITTI ETIAM POSSINT?

1. *Sensus quæstionis.—Tria supponuntur.—Primum.—Secundum.* — Quæstio tractatur specialiter de charitate a D. Thoma 2. 2, quæst. 24, art. 10, et ab aliis Theologis in 1, d. 17. Sed revera est communis habituali gratiæ, et consequenter cæteris virtutibus infusis, et ideo ad complementum hujus materiæ necessaria est, proprieque in hunc locum cadit, quia remissio habitus quædam partialis ejus amissio, et quasi corruptio dici potest; tractamus enim de propria remissione qualitatis in se, seu in sua essentia (ut aliqui loquuntur) vel proprius in entitate et gradibus ejus. Quia de impropria diminutione in fervore, et facilitate utendi habitu, non est dubium quin possit habitus infusus quasi obrui per subsequentes actus et affectus, ita ut difficilius et remissius operetur, ut videbimus. De propria ergo remissione ratio dubitandi ex dictis oritur, quia plus est amitti quam remitti; et quod in totum potest cor-

rumpi, videtur a fortiori posse corrumpi ex parte; sed habitus infusi possunt omnino amitti; cur ergo non poterunt remitti? Ut ergo breviter hanc quæstionem expediamus, supponendum est primo in habitibus infusis esse sufficientem latitudinem graduum, intra quam, sicut de facto augentur, possunt remitti, si Deus vellet illos remittere. Ita docent omnes auctores citandi, et probatur sufficienter ratione dubitandi proposita. Supponimus tamen secundo Deum non minuere dona gratiæ sine sufficienti causa ex parte hominis. Hoc satis probatur ex dictis supra de perpetuitate gratiæ, vel charitatis, vel fidei, etc. Sicut enim semper conservatur a Deo, nisi homo ponat obicem influxui ejus, seu in se ponat dispositionem repugnantem moraliter tali habitui, ita conservat eamdem integram qualitatem et omnes gradus ejus, seu secundum totam intensionem ejus quam semel contulit, nisi ex parte hominis ponatur obex vel dispositio moralis repugnans tali intensioni, vel per connaturalem repugnantiam, vel per demeritum sufficiens. Quia dona Dei sunt sine pœnitentia, et quia, sicut auctore Deo nemo fit malus, ita neque fit minus sanctus.

2. *Tertium supponendum.*—Unde tertio certum est nullam posse ex parte hominis cogitari causam remissionis gratiæ, nisi peccatum aliquod. In hoc etiam omnes allegandi conveniunt. Et probatur facile, quia talis causa ex parte hominis solum esse potest, vel aliquis actus secundus et liber, vel ejus carentia, nam per potentiam, vel habitum, vel actum mere naturales, id est, non liberos, homo nec demereri potest, neque obicem immediate ponere gratiæ Dei, aut influxui quo gratia vel intensio ejus conservatur, ut est per se notum. Oportet ergo ut sit actus vel omissio ejus; vel ergo est bonus, et ille de se non ponit obicem gratiæ, ut est clarum; vel est malus, et sic erit aliquod peccatum; vel est actus indifferens, et iste sicut non juvat ad intensionem, ita nec meretur remissionem, nec ad illam per se et immediate disponit, quod etiam a fortiori patebit ex dicendis de peccato veniali. Simile dilemma fieri potest de omissione actus, nam, si illa culpabilis sit, jam erit aliquod peccatum; si autem non est culpabilis, non potest per se esse dispositio ad remissionem gratiæ, vel ratio ejus, quia vel non est libera, et sic non est conditio moralis, sed naturalis, quæ non potest esse causa remissionis gratiæ; vel est libera, et tunc vel erit laudabilis, vel saltem indifferens, et sic eadem vel major ratio de illa erit quam de actu indifferente.

3. *Objectioni fit satis.* — Quod si objiciatur quia habitus interdum remittitur per solam diuturnam carentiam suorum actuum, seu per non usum, et sic posse charitatem vel fidem diminui per non usum actuum amandi vel credendi, respondetur imprimis assumptum esse incertum, nam sola cessatio, vel non usus fortasse non minuit, etiam acquisitum habitum in se, sed potest esse occasio ut inde fiant actus vel contrarii vel repugnantes aliquo modo, ita ut usum habitus difficiliorem reddant. Sed, quicquid sit de acquisitis habitibus, in per se infusis certum est solam carentiam actus non remittere habitum in se, quia non est factus, nec auctus efficienter per actus, et ita, sicut in fieri vel augeri non pendet per se ab actibus, ita nec in conservari tam in entitate sua quam in intensione pendet ex usu actuum. Sit ergo certum, per carentiam inculpabilem actuum, cujuscumque temporis illa sit, gratiam vel ejus habitus in se non diminui. Si autem omissio illa culpabilis sit, erit aliquod peccatum, et consequenter comprehendetur sub generali regula, quod, si gratia diminui potest, solum erit per aliquod peccatum.

4. *Lethale gratiam non minuit, sed tollit.— Punctum quæstionis.* — Peccatum sive commissionis sive omissionis aut mortale est, aut veniale. De mortali certum est non diminuere charitatem, quia illam omnino aufert, sive grave, sive leve sit, dummodo gradum peccati mortalis attingat, ut ex dictis satis constat. Solum potest cogitari quidam modus diminutionis gratiæ ratione peccati mortalis, si quis ab intensa gratia cadat peccando, et postea ad gratiam remissam resurgat. Sed hoc et fortasse nunquam contingit, sed peccator semper ad intensiorem gratiam resurgit, ut in propria disputatione tractatum est; vel certe, licet id concedatur, illa non est remissio ejusdem gratiæ, sed est corruptio unius perfectæ, et productio alterius minus perfectæ, quæ sunt duæ mutationes longe diversæ a remissione ejusdem qualitatis. Et fieri potest, in illis prioribus mutationibus, ut causæ, concurrentes ad producendam secundam gratiam, non possint illam producere tam perfectam, sicut fuerat præcedens, quamvis respectu ejusdem qualitatis gratiæ nunquam possit mortale peccatum esse causa remissionis ejusdem gratiæ, quia semper est causa corruptionis ejus. Tota ergo quæstio reducitur

ad peccata venialia, an per illa remitti possint habitus infusi, et ita de illis tantum ab omnibus Doctoribus tractatur.

5. *Opinio vetus.* — Prima et antiqua opinio fuit, gratiam seu charitatem posse per peccata venialia diminui. Quam opinionem Victoria et alii multi Altisiodorensi attribuunt. Vazquez autem eum excusat, dicens illum solum docuisse posse charitatem diminui quoad fervorem in suis motibus et operibus, propter impedimenta quæ ex peccatis venialibus oriri possunt. Verumtamen si attente legatur in lib. 3 Summ., tract. 6, capit. 5, quæst. 1, licet pro utraque parte multipliciter rem disputet, tandem vel nihil resolvit, vel in priorem partem magis inclinat. Prius enim distinguit quatuor in ipsa charitate, quæ sunt, essentia charitatis, radicatio, fervor, motus ejus et exterior operatio; et quantum ad essentiam, dicit non posse remitti; quantum ad alia vero, dicit posse remitti. Ex quibus verbis posset aliquis intelligere illum solum negare remissionem in essentia, in eo sensu quo dici solet essentiam qualitatis non recipere magis vel minus, et nihilominus admittere remissionem in ipsa entitate charitatis, quia dicit posse remitti quoad radicationem in subjecto, quod est proprie et in se remitti, sicut intendi est radicari magis in subjecto. Sed revera in illo loco defendit opinionem negantem veram remissionem in qualitate ipsa gratiæ. Nam statim ad quoddam quintum argumentum, dicit propter veniale peccatum non pati hominem detrimentum in quantitate vel intensione gloriæ. Et paulo inferius, ad quamdam primam rationem, negat charitatem posse remitti, licet possit intendi; unde de utraque mutatione cum proportione loquitur, ut statim in eadem ratione iterum explicat. Unde ibi per radicationem non potuit intelligere intensionem, sed majorem quamdam firmitatem, quam vel ex adjunctis circumstantiis et dispositionibus subjecti, vel ex carentia contrariarum dispositionum seu impedimentorum potest habere charitas; nam illa firmitas seu radicatio potest per peccata venialia diminui, ut divus Thomas exposuit, quæst. 7 de Malo, artic. 2, ad 4. Altisiodorensis ergo usque ad illa verba partem negantem hanc diminutionem defendit.

6. *Pergit Altisiodorensis in sua opinione.— Ratio prima Dionysii. — Confirmatio. — Secunda ratio. — Tertia ratio.* — Postea vero, post multa argumenta contra remissionem charitatis proposita, respondet, *bene posse sustineri quod charitas minuitur per veniale*, et postea non solum solvit argumenta contraria, sed etiam partem illam variis rationibus confirmat, ex quibus iterum sic concludit: *Videtur ergo per prædicta, quod opinio, quæ dicit quod charitas minuitur per veniale, probabilior sit.* Et postea hanc opinionem novis argumentis confirmat. Deinde vero subjungit solutiones, dicens: *Si velimus sustinere quod charitas nunquam minuatur, dicimus,* etc. Et ita rem indecisam relinquit et quasi problematicam, licet, ut dixi, partem hanc affirmantem probabiliorem appellet. Richardus etiam et Victor., locis infra citandis, licet hanc opinionem non teneant, sentiunt tamen esse probabilem ac defendi posse, dum solvunt argumenta contraria. Solus vero Dionysius Carthus. mordicus illam defendit, refertque contrariam opinionem aliquibus visam esse irrationabilem, quibus aperte ipse consentit. Et in probationem suæ opinionis testimonia Patrum congerit, quæ generalia valde sunt, et ideo illa omitto, quia nihil ad rem faciunt; solum enim exaggerant quantum venialia peccata Deo displiceant, et concupiscentiam ac amorem creaturarum ac rerum temporalium augeant, et ideo amoris Dei puritatem et perfectionem impediant. Ex quibus ipse infert quod minuant intensionem habitus charitatis. Ratio vero præcipua ejus est, quia veniale peccatum vere est peccatum, et offensa Dei; ergo participat aliquo modo aversionem a Deo; ergo minuit ex parte sua benevolentiam hominis ad Deum, ac proinde meretur diminutionem gratiæ, cum reddat hominem minus dignum amore Dei, ac proinde minus gratum. Potestque hæc ratio ex rebus humanis confirmari; nam leves injuriæ, licet non solvant amicitias, solent illas tepidiores reddere ac diminuere. Secundo, veniale peccatum solet minuere actualem dilectionem Dei, et sic esse in causa, ut habitus charitatis remissior infundatur; ergo etiam poterit immediate efficere, ut habitus ipse minuatur. Tertio, ad perfectionem gratiæ et charitatis pertinet propositum non peccandi, nec moraliter, nec venialiter; huic autem proposito formaliter repugnat propositum peccandi venialiter, et consequenter etiam illi repugnat quodlibet peccatum veniale; ergo omne peccatum veniale ex aliqua parte diminuit perfectionem charitatis, et consequenter remittit illam.

7. *Assertio satis certa.* — Nihilominus di-

cendum est gratiam et charitatem diminui non posse. Hanc assertionem censeo ita certam, ut contraria non sit probabilis, nec verisimiliter defensabilis. Primo quidem propter communem sententiam Theologorum, qui illam defendunt; imprimis D. Thomas 2. 2, quæst. 24, art. 10, et in 1, d. 17, quæst. 2, art. 5, et quæst. 7 de Malo, artic. 2; Cajetanus et alii moderni in dicto art. 10; et Capreolus in 4, d. 16, quæst. 1, art. 3, ad 6; Durandus, aliique scholastici in 1, d. 17; Bonaventura 2 p., quæst. 3; Richardus, art. 2, quæst. 5; Durandus, quæst. 10; Gabriel, quæst. 3, art. 3, dub. 3; Dionysius Cisterciensis, quæst. 2, art. 3; Aliaco, in 1, quæst. 9, art. 3, in 3 p. illius, late; Henr., quodl. 5, quæst. 23; Almain., tract. 2 Moral., c. 11 et 12; Guillelmus Parisiensis, tract. de Virtutib., c. ult., qui auctores varias rationes adducunt, omnes tamen ad duas revocantur : una est a posteriori, et alia a priori, quas breviter proponemus.

8. *A posteriori fundatur.* — *Objectiones.* — Ratio vulgaris a posteriori est quia, si peccatum veniale minueret charitatem, multiplicatis peccatis venialibus, posset omnino charitas et gratia auferri, quod est omnino falsum, ut ex supra dictis constat. Ad hoc inconveniens vitandum multa comminiscuntur defensores contrariæ sententiæ, sed revera nullum probabilem exitum invenire potuerunt. Primo enim negant sequelam, quia non est necesse ut diminutio gratiæ per peccata venialia fiat per gradus æquales, sed per proportionales, et ita, licet procedatur in infinitum, nunquam remissio finietur, nec ad integram gratiæ expulsionem pervenietur. Quod si objiciatur quia secundum peccatum potest tantam pœnam mereri, sicut primum, responderi potest primo negando antecedens, quia quo majorem habet charitatem is qui venialiter peccat, eo peccatum ejus gravius est. Secundo, respondetur mereri æqualem privationem gratiæ secundum proportionem, non secundum quantitatem, quia si primum meretur amissionem dimidiæ partis gratiæ, quæ tunc erat in persona, secundum peccatum merebitur amissionem dimidiæ partis gratiæ in eadem persona relictæ, post priorem remissionem gratiæ, etiamsi illæ duæ medietates absolute æquales non sint. Tertio, ut aliqua ratio reddi videatur, considerari potest discrimen in ipsa gratiæ remissione, vel in genere entis, vel in genere pœnæ, et dici quod peccatum veniale solum potest mereri diminutionem gratiæ, non tamen ablationem totalem, quia, licet fortasse in genere entis non sit major gradus gratiæ remissæ quam fuerint alii gradus ablati per peccata venialia præcedentia, nihilominus in ratione pœnæ esset incomparabiliter major ablatio totius gratiæ remissæ quam ablatio similis gradus per solam remissionem, ideoque cum gratia, quamvis minima, divisibilis sit, peccatum veniale semper mereri divisionem ejus (ut sic dicam), non tamen consumptionem.

9. *Impugnatio prima.* — *Secunda.* — *Tertia.* — At vero hæc omnia gratis dicuntur, et non satisfaciunt, quia secundum veniale sine dubio potest esse æquale priori, imo et gravius, quia non est verum, veniale, commissum ab eo qui majorem habet charitatem, esse gravius, quia illa circumstantia per se spectata non aggravat peccatum, nisi aliunde proveniat, quod in persona sanctiori peccatum sit majori libertate, magisve voluntarie commissum. Et præterea, esto illud esset verum quando cætera essent paria, fieri potest ut non sint, ac subinde ut posterius peccatum veniale ex aliis circumstantiis sit longe gravius. Unde facile refellitur secunda responsio, quia si peccatum veniale privat aliqua quantitate gratiæ, illa debet esse commensurata quantitati et qualitati culpæ; ergo debet esse quantitas definita et certa; ergo non potest esse pars aliqua proportionalis gratiæ præexistentis, quia illa non est certa et definita absolute, sed potest esse major vel minor, juxta quantitatem totius gratiæ. Unde non potest secundum illam proportionem servari altera proportio ad quantitatem venialis peccati. Ita enim fieret ut propter levius veniale peccatum pluribus gradibus gratiæ privaretur homo, solum quia tale peccatum ordine temporis præcessit, quod incredibile est. Nec reddi potest congrua vel prudens ratio, ob quam, in justa pœna secundum æquitatem justitiæ vindicativæ, habenda sit ratio partium proportionalium ad præexistentem gratiam, et non potius proportio æquitatis inter pœnam absolute spectatam et delictum. Unde etiam facile refellitur tertia responsio vel consideratio, quia, licet respectu personæ, quæ privatur tanta gratia propter peccatum veniale, illa gratia sit tota vel partialis (ut sic dicam), illud est valde accidentarium, et per se non mutat æquitatem justitiæ, ipsique peccanti imputandum esset quod tali se periculo exposuerit, si venialia peccata talia essent,

ut privationem alicujus gratiæ mererentur.

10. *Evasio alia.* — Unde alii ex dictis auctoribus respondent, concedendo per multiplicationem similium peccatorum, quæ de se venialia sunt, perveniri tandem posse ad amissionem totius gratiæ; dicunt tamen illud peccatum excludens ultimum seu minimum gradum gratiæ, eo ipso non esse veniale, sed mortale, quia mortem animæ inducit, et quia illa circumstantia aggravat infinite peccatum illud. Et ita non concedunt multa peccata venialia simul sumpta componere unum mortale, hoc enim ab omnibus reprobatum est, tum quia nec illa peccata uniuntur inter se ad componendum unum; tum etiam quia, si singula persistunt in ordine venialis peccati, in omnibus simul sumptis non invenitur aversio a Deo, ut ab ultimo fine, neque amor creaturæ supra Deum, neque gravis injuria Dei. Neque etiam concedunt sola venialia peccata multiplicata expellere totam gratiam et charitatem, sed dicunt per illam multiplicationem venialium perveniri tandem ad unum, quod mortale sit.

11. *Improbatur.* — Hæc vero responsio nihilo melior est quam præcedens. Primo quidem, quia illud ultimum veniale peccatum potest esse ex surreptione; peccatum autem ex surreptione nunquam potest esse mortale, in quacumque materia sit. Secundo, quia si sit plene deliberatum, oportet ut de se sit veniale, aut ex genere, aut ex levitate materiæ circa quam versatur; si autem tale sit, et materia peccati non augeatur, neque ad finem habentem gravem malitiam ordinetur, non potest fieri mortale ex effectu tollendi gratiam, tum quia peccatum non est mortale, quia expellit gratiam, licet inde nominetur, sed, quia mortale est, ideo gratiam expellit. Unde supponitur in ipso peccato gravitas propria, quam ex objecto vel circumstantiis habeat, ratione cujus gratiam expellat; non potest ergo primo (ut sic dicam) constitui mortale, ex eo quod gratiam expellat. Imo, si attente consideretur, juxta illum dicendi modum, gratia revera expellitur propter malitiam propriam venialis peccati, et ab illo effectu denominatur mortale. Unde argumentor tertio, quia illud peccatum ex objecto suo, vel materia, et aliis circumstantiis, quoad malitiam quæ ex illis sumitur, non est gravius in habente minimam quam in habente majorem charitatem, et propter illam malitiam excludit in utroque eam gratiam quam excludit, quæcumque illa sit; ergo, si in habente minimam gratiam excludit totam illam, ille effectus oritur ex malitia veniali, sicut in alio gratia remitti dicitur propter veniale peccatum. Quarto, est evidens ratio, quia peccatum non potest fieri ex veniali mortale propter nocumentum non intentum, neque prævisum, sed omnino ignoratum, qualis est talis exclusio gratiæ; quis enim scit an sit in tali vel tanto gratiæ statu, ut amissurus sit totum illum, si peccatum faciat quod de se est veniale? Quod si quis dicat, licet id nesciat, posse id timere, et ideo propter periculum peccare mortaliter, profecto hinc sequitur omnes justos, qui frequenter venialiter peccant, fere semper peccare mortaliter, quia sæpissime tali se periculo exponent, et possent ac deberent illud timere et cavere; consequens autem est absurdum, et in magnum animarum gravamen ac periculum. Præterquam quod incredibile est, idem peccatum, quod est veniale in homine sanctissimo, et similiter est veniale in homine nequam, qui scit se esse in statu peccati mortalis, in eo qui habet parvam gratiam esse mortale, ex illo effectu expellendi gratiam.

12. *Altisiodorensis responsio. — Refutatur.* — Aliam responsionem adhibet Altisiodorensis, nam ex una parte concedit singula peccata venialia, si æqualia sint, æqualem diminutionem in gratia facere, et nihilominus, etiamsi in infinitum multiplicentur, imo, licet semper singula sint graviora, nunquam auferent totam gratiam. Quia illud (inquit), quod peccatum veniale tollit de charitate, in infinitum est minus quam tota, et illa minima (ut sic dicam) infinita sunt in charitate, et ideo non finitur expulsio charitatis per illam successivam diminutionem. Et in exemplum adducit angulum rectum, qui in infinitum minui potest per angulum contingentiæ, et nunquam potest consumi. Sed ut verum fatear, non satis concipio quid potuerit hic auctor in hac responsione intendere, nam vel illud, quod per unum peccatum veniale de gratia diminuitur, est aliquid indivisibile, vel est divisibile, id est, habens in se aliquam latitudinem intensionis. Si primum esse posset verum, haberet responsio aliquam probabilitatis speciem, quia indivisibilia possunt intelligi infinita in re habente quantitatem seu latitudinem continuam, et in eo sensu dici potest indivisibile infinite minus esse quam continuum, quia talia indivisibilia infinite multiplicata non efficiunt unam quantitatem continuam, nec infinite ablata exhaurient illam,

At vero apertam repugnantiam involvit dicere quod peccatum veniale minuit gratiam, et quod solum auferat ab illa aliquid indivisibile, quia per ablationem solius indivisibilis non minuitur quantitas vel intensio. Imo ablato uno indivisibili resultaret statim aliud, quia non potest quantitas vel qualitas intensa manere sine termino. Item si primum peccatum veniale auferret unum tantum indivisibilem terminum intensionis, et alius non resultaret, non posset secundum peccatum veniale auferre aliquid indivisibile tantum, quia non dantur duo indivisibilia immediata; si vero resultaret aliud indivisibile, quod secundum peccatum veniale posset auferre, sic gratia nunquam esset diminuta, et illa indivisibilium terminorum ablatio et resultantia, superflua et impertinens esset. Si vero id, quod diminuitur de gratia per veniale peccatum, est divisibile, erit etiam in gradu vel quantitate determinata, sicut malitia uniuscujusque peccati determinata est; ergo non potest subtractio æqualis in infinitum fieri, quin quantitas gratiæ consumatur, cum finita sit; et illa quæ subtrahuntur inter se non communicentur, sed omnino condistincta sint. Et ideo non est simile exemplum de angulo recto et contingentiæ, nam diminutio anguli recti per angulos contingentiæ, vel non est per partes æquales, sed proportionales, quod jam est exclusum in præsenti, vel si fingatur fieri per æquales, erunt inter se communicantes, quod hic etiam locum non habet.

13. *Ratio a priori ad assertionem nostram tuendam adducitur.* — Alia ratio a priori sic confici potest. Nam peccatum expellens gratiam, aut id facit per modum contrariæ dispositionis repugnantis ipsi gratiæ, vel physice, vel moraliter, vel per modum meriti, seu demeriti; ergo si peccatum veniale excludit aliquem gradum gratiæ a gratia intensa, vel erit, quia est dispositio illi repugnans, vel per modum meriti; sed neutro ex his modis peccatum veniale potest remittere gratiam; ergo nullo modo potest. Hæc ultima consequentia clara est, ex sufficienti partium enumeratione. Primum etiam antecedens in superioribus late probatum est; imo ostendimus, secundum ordinariam Dei legem non sufficere demeritum, nisi ratio etiam repugnantis dispositionis intercedat, ut in fide et spe aperte probatur. Prima item consequentia probatur, tum a paritate rationis; tum quia nullus alius modus causalitatis in peccato veniali fingi potest, respectu talis effectus. Et ita Carthusian. in ratione demeriti totam vim constituere videtur. Probatur ergo minor, seu secundum antecedens, quoad priorem partem de oppositione seu repugnantia formali aut dispositiva; nam vel illa est physica, vel moralis. Prior nulla probabilitate cogitari potest, tum propter dicta de peccato mortali, nam si hoc non repugnat physice ipsi gratiæ, vel charitati, cum infinite excedat peccatum veniale, quomodo potest veniale peccatum physice opponi intensioni gratiæ? tum etiam quia, exclusa repugnantia morali, a fortiori physica excludetur. Altera igitur pars de repugnantia morali, quod non intercedat, probatur primo, quia veniale peccatum esse potest simul secundum communem legem cum quacumque gratia habituali viatoris, quantumvis intensa, secluso speciali privilegio non peccandi venialiter, quod accidentarium est; ergo signum est peccatum veniale non habere repugnantiam formalem vel quasi formalem per modum proximæ dispositionis cum intensione gratiæ habitualis; quia quæ sic repugnant non possunt esse simul, saltem ex lege consentanea naturis rerum, ut patet in peccato mortali et gratia. Antecedens probatur, quia quilibet viator habens intensissimam gratiam potest aliquando peccare venialiter. Dices: potest quidem peccare, sed peccando remittetur ejus gratia. Sed contra, ponamus unum peccare venialiter cum gratia ut centum, et alium cum gratia ducentorum graduum; tunc iste etiam post peccatum veniale retinebit ad minimum gratiam ut centum, quia non est verisimile amittere per veniale peccatum plus quam centum gradus gratiæ; ergo in illo non haberet repugnantiam peccatum veniale cum gratia ut centum, cum in eo simul perseverent; ergo in nullo habent talem repugnantiam, quia non magis in uno quam in alio opponuntur. Et idem ostenditur respectu gratiæ et ducentorum graduum, constituendo alium qui cum majori gratia peccet venialiter, et ad summum fingatur perdere excessum ducentorum graduum, et sic potest in qualibet intensione procedi; ergo ex vi formalis vel dispositivæ repugnantiæ, evidens est peccatum veniale non minuere gratiam.

14. *Ratio D. Thomæ.* — Secundo, ad hoc maxime induci debet ratio qua divus Thomas in citatis locis utitur, quia charitas convertit hominem ad Deum, ut ultimum finem, et quantumvis crescat, et intensior fiat, tota illa

est una perfectior conversio in eumdem finem; ergo nulla conversio actualis ad commutabile est opposita et repugnans conversioni habituali charitatis quantumvis intensæ, nisi quæ includit moralem aversionem ab illo ultimo fine. At peccatum veniale non includit ullam aversionem a Deo, ut ultimo fine, sed per se tantum retardat hominem, ne per talem actum in ultimum finem tendat, sicut deberet tendere, ex suppositione quod operari vult; ergo non habet unde repugnet cum qualibet habituali conversione charitatis ad ultimum finem; ergo ex vi talis repugnantiæ non minuit charitatem, nec per seipsum ad talem remissionem proxime disponit. Objiciet aliquis, quia peccata venialia dicuntur disponere ad amissionem totius gratiæ; ergo magis disponent ad remissionem ejus. Respondeo primo negando antecedens, loquendo de dispositione proxima, quæ immediate et per seipsam possit inducere amissionem gratiæ, quia illi non repugnant, in quacumque gravitate, vel multitudine cogitentur, ex illo fundamento quod peccata venialia non includunt aversionem a Deo, ut ultimo fine. Secundo vero addimus peccata venialia remote et per occasionem disponere ad amissionem gratiæ, et in hoc sensu posse concedi antecedens, et negari consequentiam, quia nec isto modo possunt disponere ad gratiæ remissionem. Ratio clara est, quia peccata venialia in tantum præbent occasionem amittendi totam gratiam, in quantum disponunt remote ad aliquod mortale committendum, quod gratiam excludit, quia cum illa ex natura rei repugnat; nunquam tamen possunt illo modo disponere ad aliquod peccatum quod gratiam minuat, quia si tantum disponat ad novum veniale peccatum gravius, etiam illud non habet illam repugnantiam seu incompatibilitatem connaturalem cum gratia vel charitate, quantumvis intensa, quia a Deo non avertit, et ideo etiam quoad hoc non est similis ratio.

15. *Veniale non meretur remissionem gratiæ.—Explicatur.—Rejicitur evasio.*— Altera vero pars de merito probatur, primo, ex præcedenti, quia peccatum veniale non avertit ab ultimo fine; ergo non meretur privari, neque in totum, neque in partem, habituali conversione ad ultimum finem. Probatur consequentia, quia pœna debet esse proportionata culpæ; at illa pœna est improportionata tali culpæ, cum sit veluti altioris rationis, et habeat infinitatem quamdam, quam venialis culpa non habet. Item quia Deus non avertitur ab homine, nisi homo avertatur ab ipso; sed homo, peccando venialiter, non avertitur a Deo, ut ultimo fine; ergo nec Deus avertitur ab ipso; ergo nec privat illum aliqua parte gratiæ suæ, quia per hoc saltem ex parte averteretur ab ipso. Secundo, est optimum commune argumentum, quod peccatum veniale non meretur æternam pœnam damni irreparabilem; hanc autem pœnam mereretur, si gratiam remitteret, quia consequenter privaret hominem in æternum aliquo gradu gloriæ; illa autem esset pœna quædam æterna, auferens perfectionem quamdam essentialis beatitudinis, ac proinde pœna quædam damni, et æterna dici posset. Tertio, idem explico in hunc modum, nam peccatum veniale non potest minuere merita hominis justi; ergo nec potest minuere jus quod habet ad gloriam; ergo neque gratiam in qua illud jus fundatur. Consequentiæ claræ sunt, et antecedens probatur, quia merita illa jam facta fuere, et manent in acceptatione divina; ergo non possunt in se minui. Dices posse mortificari ex parte per veniale peccatum. Sed contra, quia, quoad dilationem præmii temporalem, non ex parte, sed omnia retardantur, quia, durante peccato veniali, non recipient præmium illud. Quoad privationem autem æternam non possunt illa mortificari, etiam ex parte, propter veniale peccatum, quia ipsum peccatum non est æternum, et ideo, illo ablato, aufertur omnis mortificatio, quæ ratione illius cogitari potest. Quod a fortiori patet, nam etiam peccatum mortale non privat omnino prioribus meritis, sed illa mortificat, quamdiu durat; si autem peccatum morale auferatur, omnia priora merita reviviscunt; ergo multo magis, ablato peccato veniali, præmium priorum meritorum integrum manet, ac subinde etiam gratia integra manet. Nec enim fingendum est per peccatum veniale remitti gratiam, et remisso peccato veniali iterum gratiam intendi, id enim frustra fieret; nulla ergo ratione potest peccatum veniale gratiam remittere.

16. *Applicatio superioris doctrinæ infusis donis ac virtutibus. — Rationes pro sententia Dion. solvuntur. — Prima. — Secunda. — Tertia.* — Atque hæc omnia æque de charitate procedunt, et consequenter de cæteris donis et moralibus virtutibus infusis, quæ semper gratiam cum proportione comitantur, ut supra dictum est. De fide vero et spe est præter dicta specialis ratio, quia in materia istarum virtutum non est peccatum veniale,

nisi per subreptionem, et incredibile est propter actus non plene deliberatos privare Deum hominem aliquo gradu gratiæ suæ vel amicitiæ, quia, sicut ille modus operandi non sufficit ad credendum vel sperandum sicut oportet, ita nec ad minuendam fidem vel spem potest sufficere. Nec argumenta contrariæ sententiæ sunt alicujus momenti. Ad primum enim jam negatum est peccatum veniale avertere a Deo ut ultimo fine, nec est propria offensio Dei nisi analogice, imperfectissime et levissime ; et tales offensæ cum proportione sumptæ in amicitia humana illam non minuunt, si prudenter et non temere procedatur. Secundum item argumentum non procedit, quia veniale peccatum retardare potest voluntatem ab actu amoris Dei, vel ab ejus intensione, quia habet cum illo quamdam immediatam repugnantiam, vel propter multitudinem actuum quos non potest potentia finita æque perfecte operari, ac unum tantum, vel propter aliquam etiam oppositionem virtualem inter ipsos actus ratione proximorum objectorum. Non est autem simile de habitu gratiæ et charitatis, cum ab actuali influxu potentiæ non pendeant. Eademque responsio danda est ad argumentum tertium, nam actuale propositum non peccandi etiam venialiter, formaliter repugnat cum actuali peccato, habitus autem minime, alias non tantum ratione intensionis, sed etiam ratione suæ entitatis repugnarent, tum quia illi duo actus etiam remissi non possunt esse simul ; tum etiam quia habitus gratiæ etiam remissus de se inclinat ad propositum nunquam peccandi, etiam venialiter ; tamen quia hæc habitualis inclinatio esse potest cum contrario actu vel proposito, ideo propositum peccandi venialiter non excludit gratiam, et eadem ratione non remittit illam. Atque hæc de amissione vel remissione gratiæ dicta sint.

FINIS LIBRI UNDECIMI NECNON ET TOMI NONI.

HUJUS TOMI ALPHABETICUM INDICEM REPERIES TOMO SEQUENTI, AD CALCEM LIBRI DUODECIMI.

